KRITISCH EXEGETISCHER

KOMMENTAR

über das

NEUE TESTAMENT

von

Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer.

Zweite Abtheilung,

das Evangelium des Johannes umfassend.

Siebente Auflage

von

Dr. Bernhard Weiss.

Göttingen,
Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.
1886.

KRITISCH EXEGETISCHES

HANDBUCH

über das

Evangelium des Johannes

von

Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer.

Siebente Auflage

von

Dr. Bernhard Weiss,
Oberconsistorialrath und ordentl. Professor an der Universität Berlin.



Göttingen,
Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.
1886.

KRITISCH EXEGETISCHER

KOMMENTAR

über das

NEUE T

Vorrede
zur 6. Auflage.

Dass eine Bearbeitung des Meyerschen Johannes nur mit derselben Freiheit vorgenommen werden könne, die ich bei meiner Bearbeitung des Markus und Lukas zu rechtfertigen versucht habe, war mir von vorn herein klar. Hier war so viel ganz neu oder doch eingehender zu behandeln, dass das, was bleiben sollte, mit vollster Freiheit gekürzt werden musste, wenn das Buch nicht weit über seine Anlage hinaus anwachsen sollte. Die vorliegende Bearbeitung ist noch nicht um einen Bogen gewachsen; aber die Erklärung von Kap. 6 z. B. ist allein fast um einen Bogen, die der Abschiedsreden Kap. 14—16 um mehr als einen Bogen erweitert. Die textkritischen Anmerkungen, die auch hier bei den einzelnen Abschnitten, in welche die Erklärung der Uebersichtlichkeit wegen getheilt ist, unter den Text gesetzt, sind ganz neu gearbeitet; und wenn auch die Begründung meiner Entscheidung überall nur in der knappsten Form gegeben werden konnte, so darf ich wohl nicht erst versichern, dass dieselbe aus den umfassendsten Studien über den Bestand unserer Textüberlieferung erwachsen ist. Die glossatorische Methode, so wenig sie mir sympathisch ist, gehört nun einmal zum Charakter dieses Handbuchs und hat ja auch unbestreitbar ihre eigenthümlichen Vorzüge. Dann aber musste sie auch strenger durchgeführt werden, als es durch den sel. Meyer grade in diesem Kommentar geschehen ist. Seine fleissigen philologischen und antiquarischen Erläuterungen habe ich im Wesentlichen unverkürzt beibehalten, auch wo mir dieselben über das nächstliegende Bedürfniss hinauszugehen schienen. Ebenso habe ich seine schätzenswerthen und mühevollen Uebersichten über die ältere Geschichte der Exegese höchstens formell gekürzt; fortgeführt habe ich sie in dem Sinne, dass es mir im Charakter dieses Handbuchs zu liegen schien, fortgehends ein möglichst vollständiges Bild von der neueren exegetischen Arbeit an unserem Evangelium zu geben. Hier habe ich die etwas eklektischen Angaben Meyer's stark vervollständigen müssen;

auch lagen von den werthvollen Arbeiten Luthardt's und Godet's neue Auflagen vor. Dagegen habe ich mir nicht zur Aufgabe gemacht, jede Ansicht über irgend eine Stelle, die hier oder dort geäussert, aufspüren und registriren zu wollen.

Doch das Alles ist ja mehr formeller Natur. Wenn ich hoffe, die exegetische Arbeit des sel. Meyer auch materiell etwas weiter geführt zu haben, theils in weiterer Ausführung und schärferer Bestimmung seiner Ansicht, theils im Widerspruch gegen ihn, dessen Ansicht dann aber soweit als möglich mit ihrer Begründung reproducirt ist, so glaube ich mir durch meine langjährige liebevolle Beschäftigung grade mit der Eigenthümlichkeit der Johanneischen Theologie dazu ein Recht erworben zu haben. Ebenso habe ich in die Komposition und Darstellungsweise des Evangeliums etwas tiefer einzudringen versucht, und hier musste theils sein Verhältniss zu den synoptischen Evangelien, theils sein Verhalten zu den ursprünglichen Worten Jesu vielfach eingehender behandelt werden. Im Princip erkennt es ja heutzutage wohl Jedermann an, dass wir im vierten Evangelium nicht eine buchstäblich authentische Wiedergabe von Reden oder Gesprächen Jesu besitzen, sondern eine durch die Gedankenwelt des Evangelisten hindurchgegangene und in seiner Lehrsprache ausgedrückte. Aber dass dieser Gedanke schon für die Exegese und Kritik wirklich fruchtbar gemacht wäre, daran fehlt noch viel. Auch bei Meyer selbst, so bestimmt er diesen Gedanken hervorhebt, geht die Einzelexegese ruhig ihren Gang, als läge überall eine buchstäblich authentische Wiedergabe vor. Und doch sind meines Erachtens viele exegetische Probleme nur dadurch zu lösen, dass man zwischen der Wiedergabe des Evangelisten und dem noch durchscheinenden Originalsinn des Wortes Jesu unterscheidet, und insbesondere sind die geschichtliche Situation und die Motive zahlreicher Reden und Gespräche nur klar zu stellen, wenn man mit jenem Gesichtspunkte einmal Ernst macht. Natürlich konnte ein Handbuch wie dieses darüber nur Andeutungen geben; aber auch diese sind vielleicht für die Widerlegung der negativen Kritik, die Meyer doch oft mehr abwies, als dass er auf die von ihr angeregten Fragen einging, nicht unfruchtbar.

Das bringt mich auf die Einleitung. So voll und freudig ich mit dem Resultate derselben bei Meyer übereinstimme, so wenig genügte mir dieselbe nach Anlage und Ausführung. Dennoch glaubte ich mich im Wesentlichen an den gegebenen Rahmen halten und denselben, so gut ich konnte, durch neue Ausführungen oder übersichtlichere Fassung des von Meyer Gegebenen ausfüllen zu müssen. Die Einleitung zu einem Handbuch über das Johannesevangelium kann ja nicht beanspruchen, die Johanneische Frage lösen zu wollen. Meines Erachtens ist ohnehin die Diskussion über die äusseren Zeugnisse und über die allgemeinen Erwägungen für oder wider die Aechtheit ziemlich er-

schöpft. Eine Förderung der Frage hoffe ich überhaupt nur von der Detailexegese in dem Sinne, in welchem ich dieselbe bereichert und vertieft zu haben glaube, von der Erörterung der Frage nach der Geschichtlichkeit des Einzelnen, soweit dieselbe durch den Schleier der Johanneischen Auffassung und Darstellung zu erkennen und durch Vergleichung der älteren Ueberlieferung zu begründen ist. Ich verkenne nicht, dass aller Fleiss der Apologetik und aller, übrigens nicht überall glücklich angewandter, Tiefsinn der neueren Exegese hier noch manche Frage ungelöst gelassen hat. Aber ich behaupte auch, dass die Siegesgewissheit, mit der man heutzutage so oft die Unächtheit des Evangeliums als erwiesen proclamirt, eine unberechtigte ist, ehe man nicht von der Hypothese der Unächtheit aus ebenso das Einzelne zu erklären versucht hat, wie es hier von der meines Erachtens immer noch wohlbegründeten Voraussetzung der Aechtheit aus versucht ist.

Habe ich auch hie und da den etwas überschwenglichen Ausdruck der Begeisterung für das Evangelium und seinen Inhalt, der bei dem Verfasser zuweilen die wissenschaftliche Darlegung überwucherte und beeinträchtigte, moderiren müssen, so kann ich doch nur wünschen, dass das Buch von unseren jungen Theologen mit derselben Liebe gebraucht werde, mit der es gearbeitet ist, und dass der alte Meyer auch in seiner neuen Gestalt Freunde finde und Segen stifte.

Berlin, im Weihnachten 1879.

Dr. B. Weiss.

Da die 7. Auflage ohne wesentliche Aenderungen erscheint, so brauche ich dem Vorstehenden nur wenige Worte hinzuzufügen. Durchgängig sind in derselben benutzt die Kommentare von Keil und Schanz, um zu zeigen, wie sich der, soweit es sein Standpunkt erlaubt, mit wissenschaftlicher Strenge arbeitende katholische Theologe und der Vertreter der äussersten protestantischen Orthodoxie und Harmonistik zu der bisherigen exegetischen Arbeit am Johannesevangelium stellen. Ueber dieselbe hinaus führen beide nicht, die wissenschaftliche Unbefangenheit ist bei jenem zuweilen noch grösser als bei diesem, während was dieser oft als Begründung und Widerlegung giebt, wie ich mehr als einmal gezeigt habe, mindestens keinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit machen kann. Schlimmer noch ist, dass seine Polemik gegen einen Kommentar, dessen Arbeit er sich doch in viel weiterem Umfange, als es in der sonst üblichen Weise angedeutet ist, bis auf den Wortlaut angeeignet hat, so oft eine ihm unsympathische Auffassung des-

selben auf heterodoxe Anschauungen oder Intentionen zurückführt, auch wo der oberflächlichste Leser aus dem unmittelbaren Zusammenhange sieht, wie weit der Kommentar davon entfernt ist. Die neue Auflage des Johanneskommentars von Godet habe ich nicht benutzt, weil sie noch nicht in deutscher Uebersetzung vorliegt und von unseren Lesern doch wohl nur wenige das französische Original gebrauchen. Die textkritischen Anmerkungen sind natürlich durch Bezugnahme auf die neueren englischen Ausgaben erweitert.

Ueber der Arbeit ist mir klar und klarer geworden, dass der Meyersche Kommentar einer durchgreifenderen Umarbeitung bedarf, als sie mir bisher die Pietät gegen den hochverdienten Herausgeber gestattet hat. Der schöne Gedanke Meyer's, ein nahezu vollständiges Bild der exegetischen Arbeit an jedem Buche des N. T.'s zu geben, lässt sich auf die Länge nicht durchführen, ohne den Kommentar über seine Bestimmung hinaus anzuschwellen und das exegetische Studium zu erschweren. Trotz aller formellen Kürzungen ist auch dieser Band um mehr als einen Bogen stärker geworden; und unsere raschlebende, vielbeschäftigte Zeit lässt dem Leser nicht mehr die Ruhe, sich auch in die Abweichungen der Auffassung zu versenken, die für die Geschichte der Exegese charakteristisch, aber für ihre Arbeit nicht mehr förderlich sind. Auch von den philologischen, lexikalischen und archäologischen Nachweisungen des Verfassers, von seinen dogmatischen und kritischen Ausführungen ist Vieles veraltet. Es wäre sehr dankenswerth, wenn Fachmänner sich darüber aussprächen, in welcher Weise und in welchem Umfange hiernach die Arbeit des sel. Meyer zu kürzen wäre, um ihren nächstliegenden Zweck noch besser zu erreichen. Für den Einzelnen ist es schwer, die Verantwortung dafür zu übernehmen.

Berlin, im August 1886.

Dr. B. Weiss.

Evangelium des Johannes.

Einleitung.

§. 1.

Lebensgeschichtliches über Johannes.

Der Apostel Johannes war ein Sohn des wahrscheinlich nicht armen (Mark. 1, 20) Fischers am Galiläischen See Zebedaeus (3, 17) und der Salome, welche unter den Galiläischen Frauen genannt wird, die Jesu bis ans Kreuz nachfolgten (15, 40, vgl. mit Matth. 27, 56)*). Im Jüngerkreise bildete er mit Petrus und mit seinem (wahrscheinlich älteren) Bruder Jakobus die engere Gemeinschaft der Vertrauten des Herrn (Mark. 5, 37. 9, 2. 14, 33)**). Der Name Boanerges,

*) Daraus folgert Meyer, dass Johannes die Entwicklung seines tiefempfänglichen Geistes zur Hingabe an die Messiaserwartung der Erziehung seiner frommen Mutter verdankte. Nach Joh. 19, 25 war dieselbe wahrscheinlich die Schwester der Mutter Jesu. Gelehrte Bildung besass Johannes nach Act. 4, 13 nicht. Nach Joh. 1, 35 ff. war er ein Schüler des Täufers gewesen und von diesem selbst mit Andreas zu Jesu hingewiesen. Er scheint schon von da an Jesum vielfach auf seinen Wanderungen begleitet zu haben, wenn auch dieser erst beim Beginn seiner Messianischen Wirksamkeit in Galiläa ihn in seine ständige Begleitung berief (Mark. 1, 19 f.). Vgl. z. 1, 43. Dass er im Hause des Hohenpriesters (d. h. doch wohl unter der Dienerschaft daselbst) bekannt war (Joh. 18, 15), ist bei dem Sohn eines Fischers, dessen Handelsbeziehungen leicht nach Jerusalem sich erstrecken konnten, sehr begreiflich (gegen Scholten).

**) Auch dies begreift sich um so leichter, wenn die Zebedäiden Vettern Jesu waren. Unter ihnen stand Johannes seinem Herzen am nächsten (Joh. 13, 23. 19, 26. 20, 2. 21, 7. 20). Von seiner liebevollen

den Jesus beiden Brüdern beilegte (3, 17), deutet auf ein feuriges Temperament, wozu der hochfliegende Ehrgeiz, in welchem sie um die höchsten Ehrenstellen im Messiasreiche bitten (10, 37), und der fleischliche Zorneifer, von dem Luk. 9, 54 berichtet, trefflich stimmt. Ein Zug von Unduldsamkeit wird Mark. 9, 38 dem Johannes speziell zugeschrieben. In der Apostelgeschichte tritt er Kap. 3. 4 nur in Begleitung des Petrus auf, mit dem er auch die Visitationsreise nach Samarien (8, 14 ff.) macht; nach Gal. 2, 9 traf ihn Paulus in Jerusalem als eine der drei Säulen der Urgemeinde*). Späterhin nahm er seinen Wohnsitz in Ephesus (Iren. Haer. 3, 3, 4. Euseb. 3, 1. 23), vielleicht erst nach dem Ausbruch des Jüdischen Krieges, keinesfalls jedoch eher als Paulus in Ephesus gewirkt hatte (Rom. 15, 20. 2. Kor. 10, 16. Gal. 2, 7 f.); die nach Kleinasien gerichteten Briefe des Paulus zeigen noch keine Spur von seiner dortigen Anwesenheit. Polykrates von Ephesus (bei Euseb. 3, 31. 5, 24) zählt ihn nicht allein unter die *μεγάλα στοιχεῖα* (die grossen Grundbestandtheile der Kirche, vgl. Gal. 2, 9) Kleinasiens, sondern bezeichnet ihn auch wegen seiner oberhirtlichen Stellung als *ἱερεὺς τὸ πέταλον***) *πεφορηκώς*. Ueber seine ferneren Schicksale haben wir keinerlei sichere Nachrichten. Die dem Hegesippus (bei Euseb. 3, 20) noch unbekannte Tradition von seiner Verbannung nach Patmos unter Domitian (zuerst bei Iren. u. Clem. Al.) beruht auf einem Missverständniss von Apok. 1, 9; ins Gebiet der Sage gehört, dass er in Rom schadlos den Gifttrank getrunken (s. bes. d. Acta Johannis b. Tischendorf Act. apocr. p. 266 ff.), und in siedendes Oel

---

Hingabe an die Person des Herrn bemerkt Grotius fein: „Quod olim Alexandrum de amicis suis dixisse memorant, alium esse *φιλαλέξανδρον*, alium *φιλοβασιλέα*, putem ad duos Domini Jesu apostolos posse aptari, ut Petrum dicamus maxime *φιλόχριστον*, Johannem maxime *φιλοιησοῦν*, — — quod et Dominus respiciens illi quidem ecclesiam praecipuo quodam modo, huic autem matrem commendavit". Vgl. Joh. 19, 26.

*) Wie lange er aber daselbst blieb, ist aus der schwankenden Ueberlieferung nicht nachzuweisen, ja es steht nicht einmal fest, ob er, als Paulus zum letzten Male dort war, diese Stadt bereits verlassen hatte. Denn er wird zwar Act. 21, 18 nicht erwähnt, jedoch kommt er auch Act. 15, wo er nach Gal. 2, 1 ff. gleichwohl anwesend war, nicht vor, wie er denn auch Act. 21 zeitweilig (wie Gal. 1, 19) auswärts gewesen sein könnte.

**) das hohepriesterliche goldene Stirnblatt. S. Ewald Alterth. p. 393 f. ed. 3. Knobel z. Ex. 28, 36. Es ist bei Polykr. nicht als Zeichen priesterlicher Verwandtschaft, sondern als bildliche Darstellung der hohen geistlichen Stellung in der Kirche zu nehmen, wie auch das Nämliche vom Herrnbruder Jakobus bei Epiph. Haer. 29, 4 ausgesagt wird.

geworfen worden, aus welchem er aber „nihil passus“ (Tertull.), ja „purior et vegetior“ (Hieron.) hervorgegangen sei. Nicht unwahrscheinlich ist die Ueberlieferung von seinem Zusammentreffen mit Cerinth im Bade (Iren. Haer. 3, 3, 4; vgl. Euseb. 3, 28), die nur mittelbar auf Polykarp zurückgeführt wird, sowie die schöne Erzählung des Clemens (qu. div. salv. 42) von dem bekehrten, dann zum Räuberhauptmann gewordenen und durch seine Aufopferung wiedergewonnenen Jüngling (vgl. die Legende Herder's in s. Werken zur schönen Lit. 1827. VI, p. 31), und der erst von Hieronymus (zu Gal. 6, 10) bezeugte charakteristische Zug, wonach er in der Schwäche des Alters nur noch das Eine immer der Versammlung zugerufen habe: filioli, diligite alterutrum. Das verschieden angegebene, nach Iren., Euseb. u. A. bis in die Tage Trajan's herabreichende etwa hundertjährige Alter, welches Johannes erreichte, leistete der Joh. 21, 23 berichteten Sage, dass er nicht sterben werde, Vorschub, und diese veranlasste wieder, dass man seinen endlich zu Ephesus erfolgten Tod für einen Schlummer ausgab, in welchem sein Athem noch die Erde seines Grabes bewege (Augustin.).

Die ganze Ueberlieferung von der kleinasiatischen Wirksamkeit des Apostels Johannes ist nach dem Vorgange von Lützelberger (die kirchl. Tradition über den Apostel Johannes. Leipz. 1840) neuerdings mit grosser Siegesgewissheit von Keim (Gesch. Jesu v. Nazara. Zürich 1867. I, p. 161 ff.) als unglaubwürdig bestritten worden, und Wittichen (Der geschichtl. Charakter des Ev. Joh. Elberfeld 1868. p. 101 ff.), Scholten (der Apostel Johannes in Kleinasien, übers. v. Spiegel. Berlin 1872), Schenkel (Charakterbild Jesu, 4. Aufl. 1873), Weiffenbach, Hausrath u. A., besonders Holtzmann (vgl. Schenkel's Bibellexikon III, p. 352 ff., Lehrb. der histor.-krit. Einl. in das N. T. Freiburg 1885. p. 454—60) haben ihm beigestimmt, während Ewald, Meyer, Weizsaecker, Renan u. A. diese Annahme bestimmt abwiesen. Vgl. dagegen besonders Steitz in den Stud. u. Krit. 1868. 3; Hilgenfeld in d. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1868, 2. 72, 3. 73, 1. 74, 3 u. in s. Einl. ins N. T. (Leipz. 1875. p. 394 ff.), Krenkel; der Apostel Joh. (Berl. 1871. p. 133 ff.); Leuschner, das Evang. Joh. und seine neuesten Widersacher (Halle 1873); Luthardt, der Joh. Ursprung des 4. Evang. (Leipzig 1874. p. 93 ff.); Mangold in der 3. Aufl. von Bleek's Einl. ins N. T. (Berlin 1875. p. 167 ff.); selbst Lüdemann, Jahrb. f. pract. Theol. 1879, 3. p. 574 ff., und zuletzt Keil, Comm. über das Evang. d. Joh. Leipzig 1881. Einl. §. 1, p. 7 ff. Nicht einmal ein argumentum e silentio bietet Ignat. ad Ephesios 12, wo Paulus nur als einer erwähnt wird, der auf seinem Wege zum Martyrium nach Ephesus gekommen sei, also den Johannes neben ihm

KRITISCH EXEGETISCHER

KOMMENTAR

über das

NEUE TESTAMENT

von

Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer.

Zweite Abtheilung,

das Evangelium des Johannes umfassend.

Siebente Auflage

von

Dr. Bernhard Weiss.

Göttingen,

Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.

1886.

KRITISCH EXEGETISCHES

HANDBUCH

über das

Evangelium des Johannes

von

Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer.

Siebente Auflage

von

Dr. Bernhard Weiss,

Oberconsistorialrath und ordentl. Professor an der Universität Berlin.



Göttingen,

Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.

1886.

Vorrede

zur 6. Auflage.

Dass eine Bearbeitung des Meyerschen Johannes nur mit derselben Freiheit vorgenommen werden könne, die ich bei meiner Bearbeitung des Markus und Lukas zu rechtfertigen versucht habe, war mir von vorn herein klar. Hier war so viel ganz neu oder doch eingehender zu behandeln, dass das, was bleiben sollte, mit vollster Freiheit gekürzt werden musste, wenn das Buch nicht weit über seine Anlage hinaus anwachsen sollte. Die vorliegende Bearbeitung ist noch nicht um einen Bogen gewachsen; aber die Erklärung von Kap. 6 z. B. ist allein fast um einen Bogen, die der Abschiedsreden Kap. 14—16 um mehr als einen Bogen erweitert. Die textkritischen Anmerkungen, die auch hier bei den einzelnen Abschnitten, in welche die Erklärung der Uebersichtlichkeit wegen getheilt ist, unter den Text gesetzt, sind ganz neu gearbeitet; und wenn auch die Begründung meiner Entscheidung überall nur in der knappsten Form gegeben werden konnte, so darf ich wohl nicht erst versichern, dass dieselbe aus den umfassendsten Studien über den Bestand unserer Textüberlieferung erwachsen ist. Die glossatorische Methode, so wenig sie mir sympathisch ist, gehört nun einmal zum Charakter dieses Handbuchs und hat ja auch unbestreitbar ihre eigenthümlichen Vorzüge. Dann aber musste sie auch strenger durchgeführt werden, als es durch den sel. Meyer grade in diesem Kommentar geschehen ist. Seine fleissigen philologischen und antiquarischen Erläuterungen habe ich im Wesentlichen unverkürzt beibehalten, auch wo mir dieselben über das nächstliegende Bedürfniss hinauszugehen schienen. Ebenso habe ich seine schätzenswerthen und mühevollen Uebersichten über die ältere Geschichte der Exegese höchstens formell gekürzt; fortgeführt habe ich sie in dem Sinne, dass es mir im Charakter dieses Handbuchs zu liegen schien, fortgehends ein möglichst vollständiges Bild von der neueren exegetischen Arbeit an unserem Evangelium zu geben. Hier habe ich die etwas eklektischen Angaben Meyer's stark vervollständigen müssen;

auch lagen von den werthvollen Arbeiten Luthardt's und Godet's neue Auflagen vor. Dagegen habe ich mir nicht zur Aufgabe gemacht, jede Ansicht über irgend eine Stelle, die hier oder dort geäussert, aufspüren und registriren zu wollen.

Doch das Alles ist ja mehr formeller Natur. Wenn ich hoffe, die exegetische Arbeit des sel. Meyer auch materiell etwas weiter geführt zu haben, theils in weiterer Ausführung und schärferer Bestimmung seiner Ansicht, theils im Widerspruch gegen ihn, dessen Ansicht dann aber soweit als möglich mit ihrer Begründung reproducirt ist, so glaube ich mir durch meine langjährige liebevolle Beschäftigung grade mit der Eigenthümlichkeit der Johanneischen Theologie dazu ein Recht erworben zu haben. Ebenso habe ich in die Komposition und Darstellungsweise des Evangeliums etwas tiefer einzudringen versucht, und hier musste theils sein Verhältniss zu den synoptischen Evangelien, theils sein Verhalten zu den ursprünglichen Worten Jesu vielfach eingehender behandelt werden. Im Princip erkennt es ja heutzutage wohl Jedermann an, dass wir im vierten Evangelium nicht eine buchstäblich authentische Wiedergabe von Reden oder Gesprächen Jesu besitzen, sondern eine durch die Gedankenwelt des Evangelisten hindurchgegangene und in seiner Lehrsprache ausgedrückte. Aber dass dieser Gedanke schon für die Exegese und Kritik wirklich fruchtbar gemacht wäre, daran fehlt noch viel. Auch bei Meyer selbst, so bestimmt er diesen Gedanken hervorhebt, geht die Einzelexegese ruhig ihren Gang, als läge überall eine buchstäblich authentische Wiedergabe vor. Und doch sind meines Erachtens viele exegetische Probleme nur dadurch zu lösen, dass man zwischen der Wiedergabe des Evangelisten und dem noch durchscheinenden Originalsinn des Wortes Jesu unterscheidet, und insbesondere sind die geschichtliche Situation und die Motive zahlreicher Reden und Gespräche nur klar zu stellen, wenn man mit jenem Gesichtspunkte einmal Ernst macht. Natürlich konnte ein Handbuch wie dieses darüber nur Andeutungen geben; aber auch diese sind vielleicht für die Widerlegung der negativen Kritik, die Meyer doch oft mehr abwies, als dass er auf die von ihr angeregten Fragen einging, nicht unfruchtbar.

Das bringt mich auf die Einleitung. So voll und freudig ich mit dem Resultate derselben bei Meyer übereinstimme, so wenig genügte mir dieselbe nach Anlage und Ausführung. Dennoch glaubte ich mich im Wesentlichen an den gegebenen Rahmen halten und denselben, so gut ich konnte, durch neue Ausführungen oder übersichtlichere Fassung des von Meyer Gegebenen ausfüllen zu müssen. Die Einleitung zu einem Handbuch über das Johannesevangelium kann ja nicht beanspruchen, die Johanneische Frage lösen zu wollen. Meines Erachtens ist ohnehin die Diskussion über die äusseren Zeugnisse und über die allgemeinen Erwägungen für oder wider die Aechtheit ziemlich er-

schöpft. Eine Förderung der Frage hoffe ich überhaupt nur von der Detailexegese in dem Sinne, in welchem ich dieselbe bereichert und vertieft zu haben glaube, von der Erörterung der Frage nach der Geschichtlichkeit des Einzelnen, soweit dieselbe durch den Schleier der Johanneischen Auffassung und Darstellung zu erkennen und durch Vergleichung der älteren Ueberlieferung zu begründen ist. Ich verkenne nicht, dass aller Fleiss der Apologetik und aller, übrigens nicht überall glücklich angewandter, Tiefsinn der neueren Exegese hier noch manche Frage ungelöst gelassen hat. Aber ich behaupte auch, dass die Siegesgewissheit, mit der man heutzutage so oft die Unächtheit des Evangeliums als erwiesen proclamirt, eine unberechtigte ist, ehe man nicht von der Hypothese der Unächtheit aus ebenso das Einzelne zu erklären versucht hat, wie es hier von der meines Erachtens immer noch wohlbegründeten Voraussetzung der Aechtheit aus versucht ist.

Habe ich auch hie und da den etwas überschwenglichen Ausdruck der Begeisterung für das Evangelium und seinen Inhalt, der bei dem Verfasser zuweilen die wissenschaftliche Darlegung überwucherte und beeinträchtigte, moderiren müssen, so kann ich doch nur wünschen, dass das Buch von unseren jungen Theologen mit derselben Liebe gebraucht werde, mit der es gearbeitet ist, und dass der alte Meyer auch in seiner neuen Gestalt Freunde finde und Segen stifte.

Berlin, im Weihnachten 1879.

Dr. B. Weiss.

Da die 7. Auflage ohne wesentliche Aenderungen erscheint, so brauche ich dem Vorstehenden nur wenige Worte hinzuzufügen. Durchgängig sind in derselben benutzt die Kommentare von Keil und Schanz, um zu zeigen, wie sich der, soweit es sein Standpunkt erlaubt, mit wissenschaftlicher Strenge arbeitende katholische Theologe und der Vertreter der äussersten protestantischen Orthodoxie und Harmonistik zu der bisherigen exegetischen Arbeit am Johannesevangelium stellen. Ueber dieselbe hinaus führen beide nicht, die wissenschaftliche Unbefangenheit ist bei jenem zuweilen noch grösser als bei diesem, während was dieser oft als Begründung und Widerlegung giebt, wie ich mehr als einmal gezeigt habe, mindestens keinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit machen kann. Schlimmer noch ist, dass seine Polemik gegen einen Kommentar, dessen Arbeit er sich doch in viel weiterem Umfange, als es in der sonst üblichen Weise angedeutet ist, bis auf den Wortlaut angeeignet hat, so oft eine ihm unsympathische Auffassung des-

selben auf heterodoxe Anschauungen oder Intentionen zurückführt, auch wo der oberflächlichste Leser aus dem unmittelbaren Zusammenhange sieht, wie weit der Kommentar davon entfernt ist. Die neue Auflage des Johanneskommentars von Godet habe ich nicht benutzt, weil sie noch nicht in deutscher Uebersetzung vorliegt und von unseren Lesern doch wohl nur wenige das französische Original gebrauchen. Die textkritischen Anmerkungen sind natürlich durch Bezugnahme auf die neueren englischen Ausgaben erweitert.

Ueber der Arbeit ist mir klar und klarer geworden, dass der Meyersche Kommentar einer durchgreifenderen Umarbeitung bedarf, als sie mir bisher die Pietät gegen den hochverdienten Herausgeber gestattet hat. Der schöne Gedanke Meyer's, ein nahezu vollständiges Bild der exegetischen Arbeit an jedem Buche des N. T.'s zu geben, lässt sich auf die Länge nicht durchführen, ohne den Kommentar über seine Bestimmung hinaus anzuschwellen und das exegetische Studium zu erschweren. Trotz aller formellen Kürzungen ist auch dieser Band um mehr als einen Bogen stärker geworden; und unsere raschlebende, vielbeschäftigte Zeit lässt dem Leser nicht mehr die Ruhe, sich auch in die Abweichungen der Auffassung zu versenken, die für die Geschichte der Exegese charakteristisch, aber für ihre Arbeit nicht mehr förderlich sind. Auch von den philologischen, lexikalischen und archäologischen Nachweisungen des Verfassers, von seinen dogmatischen und kritischen Ausführungen ist Vieles veraltet. Es wäre sehr dankenswerth, wenn Fachmänner sich darüber aussprächen, in welcher Weise und in welchem Umfange hiernach die Arbeit des sel. Meyer zu kürzen wäre, um ihren nächstliegenden Zweck noch besser zu erreichen. Für den Einzelnen ist es schwer, die Verantwortung dafür zu übernehmen.

Berlin, im August 1886.

Dr. B. Weiss.

Evangelium des Johannes.

Einleitung.

§. 1.

Lebensgeschichtliches über Johannes.

Der Apostel Johannes war ein Sohn des wahrscheinlich nicht armen (Mark. 1, 20) Fischers am Galiläischen See Zebedaeus (3, 17) und der Salome, welche unter den Galiläischen Frauen genannt wird, die Jesu bis ans Kreuz nachfolgten (15, 40, vgl. mit Matth. 27, 56)*). Im Jüngerkreise bildete er mit Petrus und mit seinem (wahrscheinlich älteren) Bruder Jakobus die engere Gemeinschaft der Vertrauten des Herrn (Mark. 5, 37. 9, 2. 14, 33)**). Der Name Boanerges,

---

*) Daraus folgert Meyer, dass Johannes die Entwicklung seines tiefempfänglichen Geistes zur Hingabe an die Messiaserwartung der Erziehung seiner frommen Mutter verdankte. Nach Joh. 19, 25 war dieselbe wahrscheinlich die Schwester der Mutter Jesu. Gelehrte Bildung besass Johannes nach Act. 4, 13 nicht. Nach Joh. 1, 35 ff. war er ein Schüler des Täufers gewesen und von diesem selbst mit Andreas zu Jesu hingewiesen. Er scheint schon von da an Jesum vielfach auf seinen Wanderungen begleitet zu haben, wenn auch dieser erst beim Beginn seiner Messianischen Wirksamkeit in Galiläa ihn in seine ständige Begleitung berief (Mark. 1, 19 f.). Vgl. z. 1, 43. Dass er im Hause des Hohenpriesters (d. h. doch wohl unter der Dienerschaft daselbst) bekannt war (Joh. 18, 15), ist bei dem Sohn eines Fischers, dessen Handelsbeziehungen leicht nach Jerusalem sich erstrecken konnten, sehr begreiflich (gegen Scholten).

**) Auch dies begreift sich um so leichter, wenn die Zebedäiden Vettern Jesu waren. Unter ihnen stand Johannes seinem Herzen am nächsten (Joh. 13, 23. 19, 26. 20, 2. 21, 7. 20). Von seiner liebevollen

den Jesus beiden Brüdern beilegte (3, 17), deutet auf ein feuriges Temperament, wozu der hochfliegende Ehrgeiz, in welchem sie um die höchsten Ehrenstellen im Messiasreiche bitten (10, 37), und der fleischliche Zorneifer, von dem Luk. 9, 54 berichtet, trefflich stimmt. Ein Zug von Unduldsamkeit wird Mark. 9, 38 dem Johannes speziell zugeschrieben. In der Apostelgeschichte tritt er Kap. 3. 4 nur in Begleitung des Petrus auf, mit dem er auch die Visitationsreise nach Samarien (8, 14 ff.) macht; nach Gal. 2, 9 traf ihn Paulus in Jerusalem als eine der drei Säulen der Urgemeinde*). Späterhin nahm er seinen Wohnsitz in Ephesus (Iren. Haer. 3, 3, 4. Euseb. 3, 1. 23), vielleicht erst nach dem Ausbruch des Jüdischen Krieges, keinesfalls jedoch eher als Paulus in Ephesus gewirkt hatte (Rom. 15, 20. 2. Kor. 10, 16. Gal. 2, 7 f.); die nach Kleinasien gerichteten Briefe des Paulus zeigen noch keine Spur von seiner dortigen Anwesenheit. Polykrates von Ephesus (bei Euseb. 3, 31. 5, 24) zählt ihn nicht allein unter die *μεγάλα στοιχεῖα* (die grossen Grundbestandtheile der Kirche, vgl. Gal. 2, 9) Kleinasiens, sondern bezeichnet ihn auch wegen seiner oberhirtlichen Stellung als *ἱερεὺς τὸ πέταλον***) *πεφορηκώς*. Ueber seine ferneren Schicksale haben wir keinerlei sichere Nachrichten. Die dem Hegesippus (bei Euseb. 3, 20) noch unbekannte Tradition von seiner Verbannung nach Patmos unter Domitian (zuerst bei Iren. u. Clem. Al.) beruht auf einem Missverständniss von Apok. 1, 9; ins Gebiet der Sage gehört, dass er in Rom schadlos den Gifttrank getrunken (s. bes. d. Acta Johannis b. Tischendorf Act. apocr. p. 266 ff.), und in siedendes Oel

---

Hingabe an die Person des Herrn bemerkt Grotius fein: „Quod olim Alexandrum de amicis suis dixisse memorant, alium esse *φιλαλέξανδρον*, alium *φιλοβασιλέα*, putem ad duos Domini Jesu apostolos posse aptari, ut Petrum dicamus maxime *φιλόχριστον*, Johannem maxime *φιλοιησοῦν*, — — quod et Dominus respiciens illi quidem ecclesiam praecipuo quodam modo, huic autem matrem commendavit“. Vgl. Joh. 19, 26.

*) Wie lange er aber daselbst blieb, ist aus der schwankenden Ueberlieferung nicht nachzuweisen, ja es steht nicht einmal fest, ob er, als Paulus zum letzten Male dort war, diese Stadt bereits verlassen hatte. Denn er wird zwar Act. 21, 18 nicht erwähnt, jedoch kommt er auch Act. 15, wo er nach Gal. 2, 1 ff. gleichwohl anwesend war, nicht vor, wie er denn auch Act. 21 zeitweilig (wie Gal. 1, 19) auswärts gewesen sein könnte.

**) das hohepriesterliche goldene Stirnblatt. S. Ewald Alterth. p. 393 f. ed. 3. Knobel z. Ex. 28, 36. Es ist bei Polykr. nicht als Zeichen priesterlicher Verwandtschaft, sondern als bildliche Darstellung der hohen geistlichen Stellung in der Kirche zu nehmen, wie auch das Nämliche vom Herrnbruder Jakobus bei Epiph. Haer. 29, 4 ausgesagt wird.

geworfen worden, aus welchem er aber „nihil passus" (Tertull.), ja „purior et vegetior" (Hieron.) hervorgegangen sei. Nicht unwahrscheinlich ist die Ueberlieferung von seinem Zusammentreffen mit Cerinth im Bade (Iren. Haer. 3, 3, 4; vgl. Euseb. 3, 28), die nur mittelbar auf Polykarp zurückgeführt wird, sowie die schöne Erzählung des Clemens (qu. div. salv. 42) von dem bekehrten, dann zum Räuberhauptmann gewordenen und durch seine Aufopferung wiedergewonnenen Jüngling (vgl. die Legende Herder's in s. Werken zur schönen Lit. 1827. VI, p. 31), und der erst von Hieronymus (zu Gal. 6, 10) bezeugte charakteristische Zug, wonach er in der Schwäche des Alters nur noch das Eine immer der Versammlung zugerufen habe: filioli, diligite alterutrum. Das verschieden angegebene, nach Iren., Euseb. u. A. bis in die Tage Trajan's herabreichende etwa hundertjährige Alter, welches Johannes erreichte, leistete der Joh. 21, 23 berichteten Sage, dass er nicht sterben werde, Vorschub, und diese veranlasste wieder, dass man seinen endlich zu Ephesus erfolgten Tod für einen Schlummer ausgab, in welchem sein Athem noch die Erde seines Grabes bewege (Augustin.).

Die ganze Ueberlieferung von der kleinasiatischen Wirksamkeit des Apostels Johannes ist nach dem Vorgange von Lützelberger (die kirchl. Tradition über den Apostel Johannes. Leipz. 1840) neuerdings mit grosser Siegesgewissheit von Keim (Gesch. Jesu v. Nazara. Zürich 1867. I, p. 161 ff.) als unglaubwürdig bestritten worden, und Wittichen (Der geschichtl. Charakter des Ev. Joh. Elberfeld 1868. p. 101 ff.), Scholten (der Apostel Johannes in Kleinasien, übers. v. Spiegel. Berlin 1872), Schenkel (Charakterbild Jesu, 4. Aufl. 1873), Weiffenbach, Hausrath u. A., besonders Holtzmann (vgl. Schenkel's Bibellexikon III, p. 352 ff., Lehrb. der histor.-krit. Einl. in das N. T. Freiburg 1885. p. 454—60) haben ihm beigestimmt, während Ewald, Meyer, Weizsaecker, Renan u. A. diese Annahme bestimmt abwiesen. Vgl. dagegen besonders Steitz in den Stud. u. Krit. 1868. 3; Hilgenfeld in d. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1868, 2. 72, 3. 73, 1. 74, 3 u. in s. Einl. ins N. T. (Leipz. 1875. p. 394 ff.), Krenkel; der Apostel Joh. (Berl. 1871. p. 133 ff.); Leuschner, das Evang. Joh. und seine neuesten Widersacher (Halle 1873); Luthardt, der Joh. Ursprung des 4. Evang. (Leipzig 1874. p. 93 ff.); Mangold in der 3. Aufl. von Bleek's Einl. ins N. T. (Berlin 1875. p. 167 ff.); selbst Lüdemann, Jahrb. f. pract. Theol. 1879, 3. p. 574 ff., und zuletzt Keil, Comm. über das Evang. d. Joh. Leipzig 1881. Einl. §. 1, p. 7 ff. Nicht einmal ein argumentum e silentio bietet Ignat. ad Ephesios 12, wo Paulus nur als einer erwähnt wird, der auf seinem Wege zum Martyrium nach Ephesus gekommen sei, also den Johannes neben ihm

zu nennen gar kein Grund war. Aus der Stelle des Papias bei Euseb. 3, 39 hat man vergebens nachzuweisen versucht, dass derselbe von einem Aufenthalt des Apostels in Kleinasien nichts wisse, ja denselben ausschliesse (vgl. bes. Weiffenbach, das Papiasfragment. Giessen 1874 und dazu Jahrb. f. pract. Theol. 1877. 2; dagegen Leimbach, das Papiasfragment. Gotha 1875). Denn die Presbyter, von denen Papias direct und indirect gelernt haben will, sind freilich nicht die Apostel als solche, ebensowenig aber stehen sie im Gegensatz zu den Aposteln und Herrenschülern, sondern es sind die zur Zeit des Papias allmählig aussterbenden Männer der ersten christlichen Generation, zu denen die Apostel vorzugsweise gehörten; und wenn er etwa noch in seiner Jugend mit etlichen von ihnen unmittelbar verkehrt hatte, so war er doch später hauptsächlich auf die Aussagen ihrer Schüler über sie angewiesen. Der unter diesen Presbytern neben lauter Aposteln aufgezählte Johannes ist so gewiss der Apostel, wie es der nachher mit Aristion ausdrücklich als Herrenschüler bezeichnete Presbyter Johannes nicht ist. Wie noch Guericke, Hengstenberg, besonders Zahn (Stud. u. Krit. 1866, 4) und Riggenbach (Jahrb. f. D. Theol. 1868, 2) diesen Presbyter mit dem Apostel identificirten (vgl. dagegen bes. Steitz in d. Stud. 1868, 1 u. Jahrb. 1869, 1), so soll jetzt dieser Presbyter allein in Kleinasien gelebt haben und jene ganze Ueberlieferung aus einer Verwechslung desselben mit dem Apostel entstanden sein. Allein schon Polykrates v. Ephesus beruft sich in seinem Schreiben an den Römischen Bischof Victor (Euseb. 3, 31. 5, 24) auf die apostolische Autorität des in Ephesus begrabenen Johannes*) und Irenaeus erinnert denselben Römischen Bischof daran, wie Polykarp sich dem Anicet gegenüber darauf berufen habe, dass er mit Johannes und den übrigen Aposteln die von ihm vertretene Passahobservanz beobachtet habe (bei Euseb. 5, 24). Nach dem Brief an Florinus (bei Euseb. 5, 20) erinnerte Irenaeus sich noch, wie er in seiner Jugend mit Polykarp umgegangen sei und ihn von seinem Verkehr mit Johannes erzählen gehört habe, und wiederholt beruft er sich für seine Mittheilungen auf die Presbyter Kleinasiens, die noch mit dem dort bis zu den Zeiten Trajans lebenden Johannes verkehrt haben (Haer. 2, 22, 5. 5, 30, 1. 5, 33, 3)**).

*) Dass der neben ihm genannte in Hierapolis begrabene Apostel Philippus eine Verwechslung mit dem aus der Apostelgesch. bekannten Evangelisten Philippus sei, lässt sich daraus nicht erweisen, dass Polykr. eine ähnliche Angabe über seine Töchter hat, wie Act. 21, 9 über die des Evangelisten, da schon die Differenz beider Angaben zeigt, dass hier eine unsichere Ueberlieferung vorliegt und keineswegs feststeht, auf welcher Seite der Irrthum zu suchen ist.

**) Für die Annahme einer Verwechslung bei Iren. beruft man sich darauf, dass derselbe den Papias zu einem ἀκούστης Ἰωάννου mache (Haer. V, 33, 4), während er nach seiner oben besprochenen Selbst-

Aber auch Clemens v. Alex. setzt in der oben erwähnten Erzählung den Ephesinischen Aufenthalt des Apostels voraus, wie Origenes, wennschon die Notiz über Johannes bei Euseb. 3, 1 aus ihm entnommen ist. Apollonius (c. 170—80) aber weiss von einer Todtenerweckung des Johannes in Ephesus, die nach Steitz scharfsinniger Vermuthung vielleicht nur die sagenhafte Gestalt des Vorfalls mit dem geretteten Jüngling ist. Aus Apok. 18, 20. 21, 14 folgt keineswegs, dass zur Zeit des Apokalyptikers sämmtliche Apostel gestorben waren, und wenn man neuerdings grosses Gewicht gelegt hat auf eine Notiz in der Chronik des Georgios Hamartolos aus dem 9. Jahrh. (vgl. Nolte in der Tüb. theol. Quartalschr. 1862, 3), wonach Papias von einer Ermordung des Johannes durch die Juden als Erfüllung von Matth. 20, 22 erzählt haben soll, so kann nur die Unkritik hier die auf der Hand liegende Verwechslung mit Jakobus übersehen. Auch hält der Chronist selbst daneben an dem Ephesinischen Aufenthalt des Apostels noch unter Nerva fest, der ja auch durch diese Notiz garnicht ausgeschlossen wäre. Ueber Heracleons angebliches Zeugniss für des Apostels Martyrium vgl. W. Grimm, Ztschr. f. wiss. Theol. 1874, 1.

Meyer entwirft von dem Apostel folgendes Charakterbild: „Die Liebe war der mächtige Grundzug seines Wesens, welches von der wahrsten, tiefsten und lebendigsten Geistes- und Lebensgemeinschaft mit Christo getragen war. In dieser Gemeinschaft, am Herzen Jesu genährt, deckt er, wie kein anderer Evangelist, grade das innerste Leben des Herrn auf, beschaulich, aber praktisch; ideal mit tiefsinniger Mystik, aber fern von aller Dichtung und Schwärmerei; wie ein klarer Spiegel auch die feinsten Züge der ganzen gottmenschlichen Herrlichkeit harmonisch darstellend (1, 14. 1. Joh. 1, 1); zart und demüthig, ohne Sentimentalität und mit dem gan-

---

aussage nur ein ἀκούστης des Presbyter war. Allein obwohl schon Euseb. 3, 39 die Worte des Papias so verstanden hat, so schliessen dieselben doch so wenig aus, dass er noch in seiner Jugend den Apostel gehört, dass sie vielmehr nicht einmal einen unmittelbaren Verkehr mit dem allerdings zur Zeit seiner Nachforschungen noch lebenden Presbyter Johannes direct aussagen. Euseb. hat denselben, wie der Kontext deutlich zeigt, nur aus den häufigen Berufungen auf ihn erschlossen, die aber auch auf die Aussagen der Presbyterschüler über seine Mittheilungen zurückgehen können. Nur die, welche die Apokalypse dem Presbyter zuschreiben, sind in der Lage, hinsichtlich ihrer wenigstens eine Verwechselung des Apostels mit dem Presbyter zugeben zu müssen, die aber dann freilich, da sich der Apokalyptiker garnicht als Apostel bezeichnet, erst recht darauf zurückgeführt werden muss, dass von dem Apostel ein Verhältniss zur kleinasiatischen Kirche bekannt war, wie es der Apokalyptiker beansprucht.

zen und entschiedenen Ernste apostolischer Energie; mit dem Ruhme des geistlichen Hohenpriesterthums im Mittelpunkte des Asiatischen Kirchenlebens als Repräsentant aller wahren christlichen Gnosis glänzend, und für seine Person der παρθένιος („virgo mente et corpore“, Augustin.) in aller sittlichen Keuschheit; vom Judenapostolischen Standpunkte, auf welchem er Gal. 2, 9 dem Heidenapostel gegenübersteht, zum reinsten Universalismus emporgestiegen, wie er nur irgend bei Paulus zu finden ist, aber in lichter, ruhiger Erhabenheit über Streit und Krieg, als der letzte der Apostel wie über den Judaismus so selbst auch über Paulus weit hinausgehend, und das in Christo erschienene Leben und Licht aus der längsten, reinsten und reichsten Erfahrung auch am vollendetsten dolmetschend; das ganze Christenthum am entwickeltsten auf die Person Christi zurückführend, der Kirche zum Vermächtniss des Friedens, der Einigung und fortschreitenden sittlichen Vollendung für alle Zukunft, unter den Aposteln der ächte Gnostiker gegen allen Gnosticismus der Zeit, unter den Evangelisten der Prophet, obwohl nicht der Seher der Apokalyse. „Die Persönlichkeit des Johannes hat weit mächtigere Spuren in der Kirche zurückgelassen als die irgend eines anderen Jüngers Christi. Paulus hatte mehr gearbeitet als sie alle, aber Johannes hat ihr sein Bild am allertiefsten eingeprägt“ (Thiersch, d. Kirche im apostol. Zeitalt. p. 273); jener im mächtigen Kampfe um den Sieg, der die Welt überwindet; dieser in der hehren, alle Heilszukunft bestimmenden Feier des Sieges, der die Welt überwunden hat“.

§. 2.

Die Bezeugung des Evangeliums.

1. Bei den apostolischen Vätern*) kann es sich von vornherein nur darum handeln, ob sich irgend welche Spuren

*) In 2. Petr. 1, 14 findet auch Meyer keine Bezugnahme auf Joh. 21, 18 f. Bei den apostolischen Vätern findet er nur Anklänge, die sich aus der Ueberlieferung und aus den gemeinsamen Typen der Anschauung und Terminologie von der apostolischen Zeit her erklären, also keine sichere Spur einer Benutzung des Evangeliums. Ueber die äusseren Zeugnisse handeln besonders Calmberg (diss. de antiq. patr. pro Joh. auth. test. Hamb. 1822), Zeller in d. Theol. Jahrb. 1845, 4 (vgl. noch 47, 1. 53, 1. 55, 1), Ewald, Jahrb. d. bibl. Wiss V, p. 178 ff., Schneider (Aechtheit des Joh. Ev. nach d. äusseren Zeugen. Berl. 1854),

einer Bekanntschaft mit dem Evang. zeigen. Dabei muss aber der Brief des Clemens Rom. ausser Betracht bleiben, weil er wahrscheinlich älter als dasselbe, mindestens gleichaltrig mit demselben ist. Dasselbe würde von dem Brief des Barnabas gelten, wenn derselbe unter Vespasian (Weizsäcker), Domitian (Wieseler) oder Nerva (Hilgenfeld) geschrieben wäre. Doch setzen ihn die meisten unter Hadrian, und Kritiker, wie Keim und Wittichen, haben sehr bestimmt seine Bekanntschaft mit dem Johanneischen Evang. behauptet*). Beide finden eine solche auch in dem Hirten des Hermas (c. 140—50), bei welchem Christus die *πύλη* und der *εἴσοδος πρὸς τὸν πατέρα* genannt wird (sim. 9, 12, vgl. Joh. 10, 7. 9. 14, 6) und mand. 12, 3 (*τὰς ἐντολὰς φυλάξεις καὶ οὐκ ἔσονται σκληραί*) auffallend an 1. Joh. 5, 3 erinnert (vgl. bes. Zahn, der Hirte des Hermas. 1868. p. 467 ff.). Unsicher ist die Aechtheit und darum auch die Abfassungszeit der Briefe des Ignatius, der übrigens erst im 4. Jahrh. zu einem Schüler des Johannes gemacht wird. In der kürzeren Griechischen Recension erinnert ad Phil. 7, 9 an Joh. 3, 8. 10, 7. 9; ad Magn. 8 heisst Christus *λόγος* (*ἀΐδιος*?) und Gott *ὁ πέμψας αὐτόν*, ad Magn. 1 und öfter der Teufel *ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου*, wie bei Johannes *τοῦ κόσμου τούτου*. Die wichtigste Parallele (ad Rom. 7, vgl. Joh. 6, 48. 51. 53—55) tritt in der kürzesten Syrischen Recension nicht ganz so deutlich hervor. Der Brief des Polykarp aber hat sich in einer keiner Interpolation verdächtigen Stelle (Kap. 7: *πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι ἀντίχριστός ἐστιν*) ein Johanneisches Wort (1. Joh. 4, 4) angeeignet, und die Annahmen, dass dies ein anonym circuli-

---

Tischendorf (Wann wurden unsre Evang. verfasst? Leipz. 1865. 4. Aufl. 1866); gegen ihn Volkmar (d. Ursprung unsrer Ev. Zürich 1866) und Scholten (die ältesten Zeugn. betr. d. Schriften d. N. T., übersetzt v. Manchot 1867). Gegen jenen Riggenbach (die Zeugn. f. d. Evang. Joh. Basel 1866), gegen diesen Hofstede de Groot (Basilides als erster Zeuge etc., deutsch. Leipzig 1868).

*) Daraus, dass Barnab. 4 mit *ὡς γέγραπται* eine Matthäusstelle angeführt zu werden scheint (was auch Meyer noch für zweifelhaft hält), folgt freilich nicht, dass er bereits unsere vier Evangelien als kanonisch anerkennt (gegen Tischendorf); umgekehrt folgt aus dem Citat von Psalm 22, 21 (Kap. 5) nicht, dass er Joh. 19, 34 nicht kennt (gegen Volkmar), da dort nur der Kreuzestod dem Tod durchs Schwert entgegengestellt wird. Doch weisen die Deutung der ehernen Schlange als eines Typus auf Christum (Kap. 12) und Ausdrücke, wie das *ἐλθεῖν* und *φανεροῦσθαι ἐν σαρκί* (Kap. 5. 6) allerdings auf Ev. 3, 14 und den Johanneischen Sprachgebrauch (1. Joh. 4, 2. 2. Joh. 7) hin. Holtzmann, Barnabas u. Johannes (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1871, 3) sucht das Verhältniss umzukehren.

render Ausspruch (Baur), dass es von Pseudojohannes aus Polykarp entlehnt sei (Volkmar) oder bei beiden einen ganz verschiedenen Sinn habe (Scholten), sind leere Ausflüchte. Ebenso hat nach Euseb. 3, 39 Papias v. Hierapolis den ersten Johannesbrief benutzt, der jedenfalls von demselben Verf. und aus derselben Zeit herrührt, wie das Evangelium. Wenn er in den von Euseb. 3, 39 mitgetheilten Fragmenten das Evangel. nicht erwähnt, so folgt daraus weder, dass er es nicht gekannt (Baur), noch dass er es nicht anerkannt habe (Credner, Hilgenfeld, Volkmar). Denn von den Evangelien des Matthäus und Markus spricht er nur, um etwas über ihre Entstehung zu berichten, während der Ursprung des Johanneischen Evangeliums in seinem Kreise hinlänglich bekannt war*). Unter den *βιβλία*, denen er die reichere mündliche Ueberlieferung vorzieht, kann sehr wohl auch das Johannesevang. gewesen sein. Denn dass er nicht auch diesem gelegentlich Herrenworte entlehnt habe, folgt keineswegs daraus, dass Euseb. nichts darüber bemerkt, da derselbe überhaupt für das Evang., dessen Aechtheit ihm über allen Zweifel feststeht, nirgends Zeugnisse sammelt**). Bedeutsam

---

*) Dass die Bemerkung über Markus, wonach er kein unmittelbarer Jünger des Herrn war, auf andere Evangelisten hinweise, die, wie Johannes und Matthäus, den Herrn gehört hatten und ihm gefolgt waren (Meyer), ist ein ebenso gewagter Schluss, wie die Vermuthung, dass seine Bemerkung über die mangelnde *τάξις* des Markus auf einer Vergleichung mit der *τάξις* des Johannesevangeliums ruhe (Schneider, Ewald, Zahn). Uebrigens behauptet ein Lat. Codex im Vatican aus dem 9. Jahrh., dass Papias auch über den Ursprung des Johannesevangeliums berichtet habe (vgl. Aberle in d. Tüb. Quartalschr. 1864, p. 1, Tisch. a. a. O. p. 118 f., Zahn in d. Stud. u. Krit. 1867. p. 539 ff.), fügt aber selbst die gewiss falsche Notiz hinzu, dass Papias der Concipient des dictirenden Apostels gewesen sei, die sich auch in der Cat. patr. graec. in S. Jo. ed. Corderius findet. Vgl. dagegen Hilgenfeld, Einl. p. 62 f.

**) Freilich galten ihm auch 1. Joh. und 1. Petr., deren Benutzung durch Papias er erwähnt, als Homologumena; doch konnte es ihm immerhin wichtig scheinen, bei diesen Briefen, die allein unter den sieben katholischen den Anspruch machen konnten, dafür zu gelten, dies durch ihren frühen Gebrauch nachzuweisen; denn dass er diesen bloss als ein ausnahmsweises Verfahren des Papias, der sonst auf Beibringung schriftlicher Zeugnisse verzichtet habe, erwähnt (Meyer), ist doch recht unwahrscheinlich. Freilich hat diese Erwähnung mit der Aechtheitsfrage nichts zu thun, aber nicht weil er daneben auch den Gebrauch des Hebräerevangeliums notirt (Meyer), sondern weil Papias nach der Weise der apostolischen Väter den Johanneischen Brief nicht citirt, sondern nur Worte aus ihm benutzt haben wird. Es ist freilich reine Willkür, zu behaupten, dass er den Brief nicht für Johanneisch gehalten habe (Scholten), aber jedenfalls spricht seine Benutzung des-

ist es immerhin, dass er in dem Fragment Christum αὐτὴ ἡ ἀλήθεια nennt; und wenn er unter den Aposteln, nach deren Aussprüchen er geforscht, den Johannes und Matthäus zuletzt nennt, so liegt es immer am nächsten, dies daraus zu erklären, dass er von diesen Schriften kannte, in denen sie ihre Erinnerungen an die Herrenworte niedergelegt hatten. In geistvoller Weise hat Steitz auch sonst aus der Reihenfolge der dort aufgezählten Apostel eine Bezugnahme auf das 4. Evang. zu erweisen gesucht (a. a. O. p. 497 ff.). Zeitgenossen des Papias sind jedenfalls auch die Presbyter, von denen Irenaeus nach Haer. V, 36, 2 eine Auslegung des Herrenwortes Joh. 14, 2 mittheilt, das diese doch schwerlich aus der mündlichen Ueberlieferung geschöpft hatten (obwohl dies Meyer für möglich hält), sowie die Ansicht über das Lebensalter Jesu (Haer. II, 22, 5), die offenbar auf einem Missverständniss von Joh. 8, 57 beruht. In der jedenfalls noch vorjustinischen Didache sind die eucharistischen Gebete c. 9. 10, die auf einen bereits festgewordenen liturgischen Gebrauch hinweisen, mit Anklängen an das Johannesevangelium gesättigt (vgl. Harnack, Texte und Untersuchungen II, 2. p. 79 f.).

2. Gegen die Mitte des 2. Jahrh. schrieb Justinus Martyr, der auf seinen Reisen nach Alexandrien, Ephesus und Rom gekommen war und ausdrücklich sagt, dass die von ihm soviel gebrauchten ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων (ἃ καλεῖται εὐαγγέλια: Apol. I, 66) zu seiner Zeit bereits neben den Schriften der Propheten im Gottesdienst gelesen wurden (Apol. I, 67)*). Diese Evangelien bezeichnet er als

---

selben auch, so wenig wie die des Polykarp (ad Phil. 7), an sich schon für den Johanneischen Ursprung. Nur das Vorhandensein dieses Briefes zur Zeit des Polykarp und Papias als einer hochgehaltenen Schrift wird dadurch bewiesen.

*) Zu den Verhandlungen über Justin's Citate vgl. Volkmar, über Justin d. M. u. s. Verh. z. uns. Evangelien. Zürich 1853. Luthardt, Justin d. M. u. d. Joh. Evang. in d. Erlang. Zeitschr. f. Protest. u. Kath. 1856. Bd. 31, H. 4—6. Bd. 32, H. 1 u. 2. Engelhardt, das Christenthum Justin d. Märtyrers. Erlangen 1878. Nach der älteren Ansicht hat Justin ausschliesslich unsere vier kanonischen Evangelien benutzt (so im Wesentlichen noch Bindemann in d. Stud. u. Krit. 1842. p. 355 ff., Semisch, d. apost. Denkw. Justins, 1848, auch Luthardt, Tischendorf, Riggenbach), nach der Ansicht neuerer Kritiker nur (Schwegler) oder doch vornehmlich (Volkmar, Hilgenfeld) ein unkanonisches Evang., das nach Credner (Gesch. d. neut. Kanon p. 9) „eine eigene Redaction des vielgestaltigen Evangeliums nach den Hebräern“ gewesen sein soll. Seine Anführungen, auch soweit sie sich auf unsere Evangelien beziehen, sind

theils von Aposteln, theils von Schülern der Apostel herrührend (c. Tryph. 103: ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι). Dass unter ihnen unsere drei synoptischen Evangelien waren, wird heute kaum mehr bestritten. Am meisten benutzt er den Matthäus, nächstdem den Pauliner Lukas; doch auch Markus wird von ihm ausdrücklich angezogen und sein Evang. als die ἀπομνημονεύματα des Petrus bezeichnet (dial. 106. Vgl. zu Mark. Einl. §. 2). Da aber unter den zu seiner Zeit kirchlich gelesenen Evangelien nach seiner Angabe mehr als eins von Aposteln herrührte, so ist von vornherein wahrscheinlich, dass er auch das Johanneische kannte und benutzte*). Zwar

---

meist frei, so dass die Quelle oft zweifelhaft bleibt. S. Credner, Beitr. I, p. 151 ff., Frank in d. Würtemb. Stud. XVIII, p. 61 ff., Hilgenfeld, krit. Unters. über d. Evang. Justin's u. s. w. 1850. Aus Matth. und Luk. stimmen nur fünf wörtlich genau. Dass er neben den kanonischen auch noch unkanonische gebraucht, wird nach den Meisten noch von Meyer zugestanden, da zuweilen seine Abweichungen vom kanonischen Text sich gleichbleiben, zuweilen mit den Citaten der Clementinen stimmen.

*) Dass er aus Johannes verhältnissmässig sehr wenig entnahm, erklärt Meyer aus einem mit seinem nicht einer Ausschliessung des Heidenapostels gleichzusetzenden Schweigen über Paulus (wobei er doch reich an Paulinischen Ideen ist und die Bekanntschaft mit den Paulinischen Briefen nicht verkennen lässt, vgl. Semisch p. 123 ff. und Engelhardt a. a. O.) gleichen Grunde, nemlich aus vorsichtiger Rücksichtnahme auf den Gegensatz der Judenchristen gegen den Paulinischen (und Johanneischen) Antijudaismus. Jedenfalls ist der Schluss zu rasch, dass das Evang. noch nicht das hohe Ansehen gewonnen gehabt, welches ihm nicht hätte entgehen können, wenn es in der That ein Werk des Apostels wäre (Weisse, d. Evangelienfrage p. 129), oder gar: „hätte Justin das vierte Evang. gekannt, dann hätte er es nicht bloss wiederholt und auf's Freudigste, sondern sogar vorzugsweise gebraucht; die Benutzung nur Einer Stelle davon seitens Justin's annehmen, heisst diese überhaupt aufgeben.“ Volkmar üb. Justin. p. 50 f. Zeller p. 650. Die synoptische Evangelienliteratur war die ältere, verbreitetere; sie hatte sich in den verschiedensten christlichen Kreisen bereits eingelebt (vgl. Luk. 1, 1), als das so stark abweichende und eigenthümliche Johanneische Evangelium hinzutrat: wie begreiflich, dass letzteres unter Judenchristen nur sehr allmählich die allgemeine Anerkennung und Gleichstellung mit den Synoptikern fand, obgleich es das Werk eines Apostels war und daher ein Mann wie Justin, obschon kein Judaist, Bedenken trug, dasselbe bereits in dem Maasse zur Anführung zu benutzen, wie er es mit den Synoptikern und sonstigen dem synoptischen Erzählungskreise angehörigen Schriften that. Keim und Mangold schreiben seine Zurückhaltung namentlich seinem Chiliasmus zu, Weizsäcker verweist auf den esoterischen Charakter des Evangeliums, das sich weder zur Darlegung des Christenthums vor

hat man an zu vielen Stellen Beziehungen auf dieses Evang. oder Anführungen daraus gefunden (s. hiergegen Zeller in d. theol. Jahrb. 1845. p. 600 ff.); aber als gewiss anzunehmen ist, dass, wie überhaupt die ganze Denk- und Ausdrucksweise Justin's die Johanneischen Schriften zur Voraussetzung hat (vgl. Ewald Jahrb. V, p. 186 f.), so insbesondere die Menge der Stellen beurtheilt werden muss, welche, unbeschadet aller Verschiedenheiten seiner Alexandrinischen Ausprägung des Lehrstücks, der Johanneischen Logoslehre*) entsprechen. Denn Justin hatte das Bewusstsein apostolischer Begründung seiner Lehren, namentlich auch der Logoslehre, welche den Kernpunkt seiner Christologie bildet (vgl. dialog. 105: *μονογενής — ἦν τῷ πατρί — λόγος καὶ δύναμις γεγεννημένος — ὡς ἀπὸ τῶν ἀπομνημ. ἐμάθομεν*), und hält sich für verpflichtet, an der Lehre von der Präexistenz und Gottheit Christi festzuhalten, weil er den durch ihn selbst gegebenen Lehren folgen müsse (dial. 48). Daher ist es nicht historisch, grade bei Justin nur auf die Bekanntschaft mit Philo und auf die Logos-Speculationen und gnostischen Ideen der Zeit überhaupt hinzuweisen (gegen Zeller, Baur, Hilgenfeld u. M.), oder sich mit der Annahme der Paulinischen Lehre als der Prämisse von Justin's Logoslehre zu befriedigen (Grimm in den Stud. u. Krit. 1841. p. 687 ff.). Als gewiss erscheint ferner, dass Apol. I, 61: *καὶ γὰρ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσίν ἐστι* aus Joh. 3, 3—5 geflossen ist. S. besonders Semisch p. 189 ff. Luthardt, d. Joh. Urspr. p. 63 ff. Riggenbach p. 166 ff. Zwar hat man dies Citat unter Vermittelung von Matth. 18, 3 als dem Hebräer-Evangelium oder sonst einer

---

den Heiden, noch zur Rechtfertigung vor den Juden eignete; die Annahme aber, dass es ihm an Anlass zu mehrerer und ausdrücklicher Berücksichtigung des Johannes gefehlt habe (Luthardt), geht jedenfalls zu weit. Neuerdings hat Thoma (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1875, 3. 4) zugegeben, dass Justin das Evang. viel benutzt, aber nicht als apostolisches.

*) S. Dunker, d. Logoslehre Justins d. M. Göttingen 1848 und Luthardt a. a. O. Bd. 32, p. 69 ff. 75 ff. Weizsäcker in den Jahrb. f. D. Theol. 1862. p. 703 ff. u. bes. über d. Theologie des Märt. Just. 1867. p. 78 ff. Ein besonderes Gewicht fällt auf Justin's Lehre von der Fleischwerdung des Logos (Apol. I, 32. 66. c. Tryph. 100), welche dem Philo u. s. w. fremd und specifisch Johanneisch ist. Nur Volkmar und Scholten halten daran fest, dass die Logoslehre bei Justin noch unentwickelter und daher der vierte Evangelist von ihm abhängig sei.

unkanonischen Evangelienschrift entnommen (Credner, Schwegler, Baur, Zeller, Hilgenfeld, Volkmar, Scholten), oder auch als ursprünglichere Form der bloss mündlichen Verkündigung (s. Baur in den theol. Jahrb. 1857. p. 232) betrachtet*). Allein entscheidend ist, dass auch bei Justin mit Anspielung an das Nikodemusmissverständniss die Unmöglichkeit einer zweiten leiblichen Geburt hervorgehoben wird, da man doch nicht im Ernst mit Volkmar das 4. Evang. auch hier von Justin abhängig sein lassen kann. Doch darf man auch nicht mit Frank die Benutzung des 4. Evangeliums auf diese Stelle beschränken wollen. Die Beziehung von dial. 88 auf die Täuferworte Joh. 1, 20 ist für Hilgenfeld (Einl. p. 67) grade die entscheidende, die von Apol. I, 6 auf Joh. 4, 24 doch unverkennbar (vgl. auch dial. 63 mit Joh. 1, 13 und das *ἐκ γενετῆς* ap. I, 22. dial. 69 mit Joh. 9, 1). Endlich lässt die eigenthümliche Gleichheit des Citats Zach. 12, 10 bei Joh. 19, 37 u. Apol. I, 52 (vgl. dial. 14. 32) sich nicht aus dem (wesentlich) abweichenden Grundtexte (Meyer), auch nicht aus der ebenfalls abweichenden Stelle Apok. 1, 7 (Mangold), sondern nur aus einer Kenntniss des Johanneischen Evangeliums (Semisch, Luthardt, Tischendorf, Riggenbach) ableiten, wenn man nicht ohne genügenden Anhalt eine schon damals vorgelegene Variante der LXX (Grimm l. l. p. 692 f.) annehmen will**). Dass aber Justin den Apokalyptiker nur als

---

*) Das *ἀναγενν.* statt *γενν. ἄνωθεν* ist nach Meyer auf Rechnung der freien Anführungsweise Justins zu setzen und beruht auf der gangbaren Fassung des *ἄνωθεν* = denuo (vgl. auch Clem. Recogn. 6, 9). Das *οὐ μὴ εἰσέλθ. εἰς τ. βασιλ. τ. οὐρ.* ist aus Erinnerung an Matth. 18, 3 geflossen, auf Grund derer auch alte Zeugen (wie Cod. Sin.) in der Johannesstelle *βασ. τῶν οὐρανῶν* lesen, und ebenso bei Pseudo-Clemens (Homil. 11, 26), der noch aus Reminiscenz an Matth. 28, 19 nach *ἀναγενν.* hinzufügt: *ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα πατρὸς, υἱοῦ, ἁγίου πνεύματος.* Andere leiten die Verwandtschaft des Citats in den Clementinen aus ihrer Abhängigkeit von Justin her (Bleek, Godet) und die Aenderung des Spruches bei Justin aus seinem Gebrauch bei der Taufhandlung (Weiszäcker).

**) Unleugbar ist die Beziehung von de res. 9 auf Joh. 20, 27 (vgl. auch Kap. 1 mit Joh. 11, 25); aber die Aechtheit dieser Schrift ist bestritten. Sicher nicht von Justin verfasst ist der ihm zugeschriebene, nach Meyer wenigstens gleichzeitige und wahrscheinlich noch ältere Brief an Diognet., dessen frühe Abfassungszeit aber neuerdings stark in Zweifel gezogen wird. Derselbe setzt in den Aussprüchen des Schlussstücks, welche sehr bestimmt die Johanneische Logos-Lehre wiedergeben (s. b. Zeller l. l. p. 618 u. Credner, Gesch. d. neut. Kanon p. 58 ff.), sicher das Evang. Johannis voraus; doch ist dieses Schlussstück (Kap. 11, 12) jedenfalls ein späterer Anhang. Aber auch der übrige Brief hat doch starke Johanneische Anklänge (vgl. Kap. 10 mit Joh. 3, 16; Kap. 6: *οὐκ εἰσὶν ἐκ τοῦ κόσμου* mit Joh. 15, 19). Ein

ἀνήρ τις ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ bezeichnet (dial. 81), kann nicht auffallen, da im Zusammenhange jener Stelle gar kein Grund vorlag, ihn als Evangelisten zu bezeichnen, und da die Bedeutung der Prophetie von der Autorität der Person abhing, die sie ausgesprochen, während die von ihm benutzten *ἀπομνημονεύματα* für ihn alle (direct oder indirect) apostolischen Ursprungs waren.

3. Tatian, der Schüler Justin's, zeigt nicht nur in seiner orat. ad Graec. (c. 170) vielfach Bekanntschaft mit dem Johanneischen Evang. (Kap. 19, vgl. Joh. 1, 3. Kap. 4, vgl. Joh. 4, 24), sondern citirt auch bereits ein Wort des Evangelisten (1, 5) ganz wie eine Stelle der heiligen Schrift (Kap. 13: *τοῦτό ἐστιν ἄρα τὸ εἰρημένον*). Zu seiner Zeit muss auch bereits die Zahl der kirchlich gelesenen Evangelien bestimmt auf vier beschränkt sein, da er dieselben in seinem Diatessaron vereinigte, und unter ihnen war auch das Johanneische*). Von den gleichzeitigen Apologeten scheinen auch Melito v. Sardes und Athenagoras das Evang. zu benutzen**). Von besonderer Bedeutung sind noch

---

ganz entscheidender Beweis für das Vorhandensein des Johannesevangeliums lange vor der Zeit Justins, wäre es, wenn die Acta Pilati, auf die er sich beruft (Apol. I, 35. 48), die uns erhaltenen wären, da diese durchweg das Evang. Johannis voraussetzen (vgl. Ritschl in d. theol. Jahrb. 1851. p. 500 f.); allein der Beweis dafür ist trotz aller Bemühungen Tischendorf's (a. a. O. p. 82--89) schwerlich mit Sicherheit zu führen (Doch vgl. selbst Mangold p. 267).

*) Nach Theodoret. (Haeret. fab. 1, 20), welcher es nach seinem Berichte genau gekannt haben muss und dasselbe als gefährlich aus seinem Sprengel entfernte, ist es nichts Anderes als eine auszugsweise kurze Zusammenfassung unserer vier Evangelien gewesen, wobei die Genealogieen und Alles, was auf die Abstammung Christi aus dem Samen David's Bezug hat, weggelassen war (vgl. auch Euseb. 4, 29), wogegen die Angabe des Epiphan. (Haer. 46, 1), manche nennten es *καθ' Ἑβραίους*, worauf sie auch beruht, nichts beweisen kann. Nach dem Jakobitischen Bischof des 13. Jahrh. Dionys. Bar-Salibi (in Assem. Bibl. orient. I, p. 57 f. II, p. 159) fing das Diatessaron Tatian's mit den Worten an: im Anfang war das Wort, was ganz mit der Angabe stimmt, dass er die Genealogieen ausschloss; auch berichtet er, der rechtgläubige Ephraem Syr. habe über das Diatessaron einen Commentar geschrieben. Nachdem dieser in armenischer Uebersetzung erhaltene Commentar nunmehr bekannt geworden (vgl. die lat. Uebersetzung von A. Aucher, herausg. v. Moesinger. Venedig 1876), ist die Frage definitiv entschieden. Vgl. Harnack, Zeitschr. f. Kirchengesch. 1881, 4. Th. Zahn, Tatians Diatessaron, Erlangen 1881 und die älteren Verhandlungen bei Daniel, Tatian der Apologet. Halle 1837. Semisch, Tatians Diatessaron. Breslau 1856.

**) Zwar ist die angebliche Clavis des Melito v. Sardes (in Pitra Spicil. Solesmense. Paris 1852), in welcher Johanneische Stellen als in

zwei kleinasiatische Bischöfe. Apollinaris, Bischof von Hierapolis, spielt c. 170 in einem Fragment in der Passahchronik p. 14 ed. Dindorf (*ὁ τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθεὶς ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια ὕδωρ κ. αἷμα· λόγον κ. πνεῦμα*) deutlich auf Joh. 19, 34 an und setzt in einem anderen daselbst voraus, dass das Evangelium Matthaei nicht dem an Autorität gleichen Evang. Johannis widersprechen könne (*ὅθεν ἀσυμφώνως τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια*)*). Polykrates von Ephesus (bei Euseb. 5, 24) aber bezeichnet den Apostel Johannes mit Beziehung auf Joh. 13, 23 f. 21, 20 als *ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών*.

4. Aber auch ausserhalb der kirchlichen Kreise finden wir das Johanneische Evang. schon im 2. Jahrh. vielfach bekannt und benutzt. Die Clementinischen Homilieen (ed. Dressel, Gotting. 1853) enthalten 19, 22 eine unleugbare Anführung von Joh. 9, 2. 3, wie denn auch in 3, 52 ein Citat von Joh. 10, 9. 27 zu finden (s. gegen Zeller und Hilgenfeld besonders Uhlhorn d. Homilieen u. Recognitionen des Clemens p. 223), und nach diesen sicheren Anführungen nun kein Grund mehr vorhanden ist, auch in 11, 26 (vgl. vorher unter Nr. 2) eine Bezugnahme auf Joh. 3, 3 in Abrede

---

evangelio enthalten angeführt werden, eine viel spätere Compilation (s. Steitz in d. Stud. u. Krit. 1857. p. 584 ff.); doch spricht er in einem von Anast. Sin. mitgetheilten Fragment (vgl. Otto, Corp. Apol. IX, p. 415), das freilich Keim (Lit. Centr.-Bl. 1873, 11) bezweifelt, von einer dreijährigen Wirksamkeit Jesu, die er nur nach dem Johanneischen Evang. annehmen kann. Dagegen liegt bei Athenagoras, leg. pro Christ. Kap. 10 offenbar Joh. 1, 3. 17. 21—23 zu Grunde. Vgl. noch den Brief der Gemeinde zu Vienne und Lyon bei Euseb. 5, 1, in welchem Joh. 16, 2 als Ausspruch des Herrn angeführt und der Geist als Paraklet bezeichnet wird (c. 175—80).

*) Es ist nemlich die Rede von solchen, welche (übrigens völlig richtig) behaupten, dass Jesus nach Matthäus am 15. Nisan gestorben ist, was Apollinaris nicht zugeben will, weil Johannes den 14. Nisan als Todestag voraussetzt und somit „nach jenen die Evangelien (untereinander) in Zwiespalt zu sein scheinen". Vgl. Xen. Cyrop. 8, 8, 2: *ἐπεὶ μέντοι Κῦρος ἐτελεύτησεν, εὐθὺς μὲν αὐτοῦ οἱ παῖδες ἐστασίαζον*; und oft so bei Griechen. So erklären die Meisten die Stelle mit vollem Recht (selbst Hilgenfeld, Volkmar, Scholten), während Schwegler (Montanism. p. 194 f.), Baur, Zeller erklären: „ihrer Ansicht nach sind die Evangelien mit dem Gesetze in Streit." Die erste Stelle sucht Baur durch Verweisung auf eine ältere Tradition zu entkräften, wie er die im Folgenden erwähnte Bezeichnung des Johannes durch Polykrates auf den Apokalyptiker bezieht. Allein neuerdings ist die Bestreitung dieser Zeugnisse allgemein aufgegeben.

zu nehmen*). Noch bedeutungsvoller ist die Stellung der Gnostiker zum Johanneischen Evang. Marcion freilich konnte, da er auf Grund von Gal. 2 die Urapostel als Verfälscher der reinen Lehre ansah, unser Evang., grade weil es dem Apostel Johannes zugeschrieben wurde, nur verwerfen (Tert. adv. Marc. IV, 3: connititur ad destruendum statum eorum evangeliorum quae propria et sub apostolorum nomine eduntur, vel etiam apostolicorum, ut scilicet fidem, quam illis adimit, suo conferat, womit nicht die Judenchristlich-apokryphischen Evangelien gemeint sein können, wie Zeller, Volkmar annehmen, sondern nur die kanonischen. Vgl. Weizsäcker p. 230 ff. Riggenbach p. 130 ff.), selbst wenn dasselbe seinen Anschauungen günstiger gewesen wäre, als es thatsächlich war (gegen Hilgenfeld p. 50 vgl. z. B. Luthardt, der Joh. Urspr. p. 92). Vgl. auch Tert. de carne Christi 3. Die Vermuthung von Schwegler, Zeller, Hilgenfeld, Volkmar u. A., dass Tert. lediglich von den Voraussetzungen seiner Zeit aus annahm, Marcion müsse unsere Evangelien als in der Kirche gültig gekannt, aber verworfen haben, ist um so willkürlicher, als er sich adv. Marc. IV, 4. de carne Christi 2 auf einen eigenen Brief Marcions beruft, worin er seinen früheren Glauben an diese Evangelien erwähnt, weshalb selbst Keim p. 140, Mang. p. 158 anerkennen, dass er das Evang. als apostolisch gekannt hat. Dagegen benutzten die Valentinianer unser Evang. vollständig und vielfach zu Belegen ihrer phantastischen Gespinnste (Iren.

*) Zu Clem. hom. 19, 22 vgl. Volkmar, ein neu entdeckt. Zeugn. über das Joh. Evang., in d. theol. Jahrb. 1854. p. 466 ff., der aber die Entstehung des Evangeliums Johannis und der Homilieen so gleichzeitig setzt (150—160 n. Chr.), dass Ersteres gleich nach seiner Entstehung „als ein interessantes doch unapostolisches Novum" (Urspr. d. Evang. p. 63) vom Verf. der Homilien benutzt sei; Baur (in d. theol. Jahrb. 1857. p. 240) meint jenes Zeugniss als eine „zufällige und äusserliche" Benutzung des Evangeliums zu schwächen, während Scholten (die ältesten Zeugn. p. 60 ff.) die Benutzung selbst prekär und künstelnd in Zweifel zieht. Uebrigens gilt von den Clementinen dasselbe, wie von Justin, dass sie unser Evang. zwar gekannt und bezeugt, aber doch verhältnissmässig wenig daraus entlehnt haben (vgl. Nr. 2; doch vgl. de Lagarde Clementina. Leipz. 1865). Dagegen ist auf die Citate in den Recognitionen, da diese (gegen Hilgenfeld, Merx, Volkmar) etwas später, jedoch noch in's zweite Jahrh. zu setzende Schrift nur noch in der jedenfalls freien Lateinischen Bearbeitung des Rufinus vorhanden ist, ein erhebliches Gewicht nicht zu legen (Recogn. 6, 9 vgl. Joh. 3, 3—5, Recogn. 2, 48 vgl. Joh. 5, 23, Recogn. 5, 12 vgl. Joh. 8, 34). Ueber die Johanneischen Reminiscenzen in dem Testament der 12 Patriarchen vgl. Luthardt, der Joh. Urspr. p. 81.

Haer. 3, 11, 7), ja Heracleon, welcher nicht zu einem Zeitgenossen des Orig. zu verjüngen ist, da dieser selbst sagt, dass Heracleon als vertrauter Schüler (γνώριμος) Valentins gelte (in Joh. II, c. 8), schrieb einen Commentar darüber (s. die Fragmente aus Orig. bei Grabe Spilic. Patr. II, p. 85 ff.). Ptolemaeus (b. Epiph. Haer. 33, 3 ff.) citirt Joh. 1, 3 als apostolischen Ausspruch und hat nach Iren. 1, 8, 8 aus Sätzen des Prologs, die er ausdrücklich dem Johannes zuschreibt, seine Aeonenlehre begründet, wie auch Theodotus (nach den Auszügen aus seinen Schriften hinter Clemens Al. Werken) das Evang. Johannis öfter anführt. Aber die ganze Valentinianische Gnosis scheint auf Johanneischem Boden erwachsen zu sein, und wenn darum Tert. sagte: Valentinus integro instrumento uti videtur (praesc. haer. 38), so wird er sie bereits auf das Johanneische Evang. mit begründet haben*). Vgl. Bleek, Beitr. I, p. 214 ff. Das Bedeutsamste wäre die Benutzung des Evangeliums durch **Basilides**, welche in den Citaten der Philosophumena (7, 22. 27, vgl. Joh. 1, 9. 2, 4) klar vorliegt und daher auch von Weizsäcker p. 232 f. Keim I, p. 144 anerkannt wird. Dagegen ist freilich von Volkmar, Hilgenfeld, Lipsius geltend gemacht, dass das in den Philos. vorliegende System eine Umbildung des Ursprünglichen sei (vgl. selbst Luthardt, Urspr. p. 85 f.);

*) Das videtur beweist nicht, dass Tert. seiner Sache nicht sicher war, sondern bedeutet nach dem Zusammenhange nur, dass sein Gebrauch ein lediglich scheinbarer, da er durch seine Verdrehungen des Inhalts denselben doch thatsächlich alterire. Zeller und Baur freilich betonen, dass bei Iren. 1, 3 u. 8, 1 ff. unter den Belegstellen der Valentinianer für ihre Aeonen-Lehre keine Johanneischen vorkommen, und schliessen daraus, dass das Valentinianische System, welches Iren. daselbst darstelle, unser Evang. noch nicht zur Voraussetzung habe; während Zeller daraus, dass Iren. 1, 20, 2 unter den Belegstellen der Marcosier keine Johanneischen anführt, folgert, dass „das Valentinianische System zum vierten Evang. ursprünglich in keiner Beziehung stehe“ (1845. p. 635). Der Streit wäre entschieden, wenn die in den Philosophumena von Hippolyt dem Valentin beigelegten Citate, in denen Joh. 10, 8 benutzt wird und der Teufel *ἄρχων τοῦ κόσμου* heisst (6, 35), von ihm herrührten, wie nach Jacobi (in d. deutschen Zeitschr. 1851. Nr. 28 f. 1853. Nr. 24 f.), Ewald (Jahrb. V, p. 200 f.), Bleek p. 264 Meyer sehr zuversichtlich behauptet. Dagegen machen Andere (vgl. Zeller in d. theol. Jahrb. 1853. p. 144 ff. Volkmar das. 1854. p. 125 f. Baur das. p. 269 f. Hilgenfeld in s. Zeitschr. 1862. p. 452 ff. Scholten d. ältest. Zeugn. p. 67 ff. und Volkmar Urspr. uns. Evang. p. 70 ff.) geltend, dass der Verf. vielfach Früheres und Späteres, die Lehre der Schüler und des Meisters vermische, so dass Weizsäcker p. 234 dies Zeugniss preisgiebt und selbst Riggenbach u. Luthardt es nicht mit voller Sicherheit festzuhalten wagen.

doch vgl. dagegen Uhlhorn und Baur (Christ. d. 3 ersten Jahrh. 2. Aufl. 1860. p. 213). Auch die Naassener und Peraten, die grade in den Philos. als die ältesten Gnostiker erscheinen, benutzten nach ihnen (5, 6 ff. 12 ff.) das Johanneische Evang.; doch liegt auch hier der Verdacht vor, dass in dieser Schrift Früheres und Späteres vermischt sei (vgl. Luthardt a. a. O. p. 89. Mangold p. 266). — Der Montanismus wurzelt zwar seinem Ursprunge nach nicht im Evang. Johannis, sondern im Glauben an die Parusie: er hatte aber in seinem ganzen Verhältniss zur Kirche und deren Lehre (s. bes. Ritschl altkathol. K. p. 477 ff.), insbesondere auch in seinen Vorstellungen von der Prophetie, in seiner Sittenstrenge und in seiner Eschatologie keinen Anlass zur Verwerfung unseres Evangeliums, wie man solche irrig bei Iren. bezeugt gefunden hat*). Die Verwerfung des Evangeliums fand von Seiten der Aloger statt, also von Seiten der Gegner des Montanismus (Epiph. Haer. 51, 3 f.), und zwar, wenngleich unter Herbeiziehung harmonistischer Gründe, in dogmatischem Interesse, womit sie aber grade für die damalige Anerkennung des Evangeliums als apostolischer Schrift in der Kirche und bei den Montanisten mittelbar Zeugniss geben. Sie schrieben es (übrigens zugleich mit der Apok.) dem Cerinth zu, der noch Zeitgenosse des Johannes war, — ein

*) Diess gegen Bretschneider Probab. p. 210 ff. Die Stelle des Iren.: „Alii vero, ut donum Spiritus frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt, quae est secundum Johannis evangelium, in qua Paracletum se missurum Dominus promisit; sed simul et evangelium et propheticum repellunt Spiritum, infelices vere, qui pseudoprophetae quidem esse volunt, prophetiae vero gratiam ab ecclesia repellunt" (3, 2, 9) erklärt Meyer von Gegnern des Montanismus, welche mit dem durch die Parakletverheissung sich kennzeichnenden Johanneischen Evang. zugleich den prophetischen Geist (weil ja dieser eben als Paraklet gesandt werden soll) zurückweisen: „wahrhaft unglückselige Menschen, welche es (das Evang.) zwar einem falschen Propheten zuschreiben, die prophetische Gnade aber von der Kirche zurückweisen." Die Stelle sei weder mit Neander für montanistische Interpolation zu halten, noch sei in den letzten Worten pseudoprophetas (so Merkel Aufklär. der Streitigk. der Aloger p. 13, auch Gieseler Kirchengesch. I, 1; p. 200 u. Tischendorf), oder pseudoprophetae esse nolunt (so Lücke), oder pseudoprophetas esse nolunt (so Ritschl) zu *conjiciren*. Vielmehr entspreche das „pseudoprophetae (Genit.: das Werk eines falschen Propheten) esse volunt" dem vorherigen „evangelium — repellunt"; das „prophetiae vero gratiam" etc. dem vorherigen „propheticum repellunt Spiritum". Mithin sei auch Volkmar's Vermuthung, dass im Griechischen *ψευδῶς προφῆται* statt *ψευδοπροφ.* gestanden habe, abzulehnen.

Beweis, für wie alt sie trotz ihrer Verwerfung es hielten. — Wie selbst in ausserchristlichen Kreisen das Johanneische Evang. als eine der unter den Christen geltenden (c. Cels. 2, 74) Schriften der Schüler Jesu (2, 13) wohl bekannt war, zeigt der nicht mit Volkmar ins 3. Jahrh. zu setzende, sondern c. 178 schreibende Celsus (vgl. 2, 36 mit Joh. 20, 27. 1, 67 mit Joh. 2, 18 und Näheres bei Keim, Aelteste Streitschrift etc. 1870. p. 223. 29 ff.).

5. Der erste der Väter, welcher unser Evang. namentlich anführt, ist Theophylus v. Antiochien (ad Autol. 2, 22: *ὅθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἅγιαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματόφοροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος* etc.), der auch eine Zusammenstellung der vier Evangelien verfasst haben soll (nach Hieron. c. 91 ad Aglas.). Wie hieraus, so folgt die allgemeine kirchliche Anerkennung unseres Evangeliums auch aus dem Canon Muratorii*), sowie aus der altsyrischen (Peschito) und altlateinischen Uebersetzung (Itala), die beide jedenfalls noch im 2. Jahrh. entstanden sind. Selbst der Gebrauch, welchen die Gnostiker von dem Evang. machten, hat die Kirche nirgends an demselben irre gemacht. An der Grenze des 2. u. 3. Jahrh. zeugt für die Afrikanische Kirche Tertullian (adv. Marc. IV, 2; s. o.), für die Alexandrinische Clemens, der die vier Evangelien bereits als *τὰ παραδεδομένα ἡμῖν* (Strom. III, p. 465) und in den Hypotyposen eine *παράδοσις τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων* über ihre Reihenfolge mittheilt (b. Euseb. 6, 14), für die Römisch-Gallische und Kleinasiatische Irenaeus, der die gegebene Vierzahl der Evangelien bereits durch allerlei wunderliche Analogieen als eine göttlich geordnete, providentielle zu erweisen sucht (adv. haer. 3, 11, 8) und über unser viertes berichtet: *ἔπειτα Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσών, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων* (3, 1). Da er noch den Polykarp in seiner Jugend zum Lehrer gehabt hatte (vgl. ep. ad Florin. bei Eus. 5, 20), so ist es gradezu undenkbar, dass er ein Evang. unbesehens als apostolisch hingenommen haben sollte, von dem er durch den Schüler des Johannes Polykarp nie etwas gehört und das mit dem, was er durch ihn über die Reden und Thaten Jesu gehört hatte, nicht überein-

---

*) Irrig hat Credner (Theol. Jahrb. 1857. p. 297. Gesch. d. neut. Kanon p. 158) behauptet, der Canon M. unterscheide den Evangelisten Johannes als blossen discipulus Christi von dem Apostel. S. dagegen Ewald Jahrb. IX, p. 96. Weiss in d. Stud. u. Krit. 1863. p. 597 f.

stimmte. So schliesst sich durch ihn die Kette der Zeugen, die mit der wahrscheinlichen Benutzung bei Barnabas, Hermas und Basilides beginnt, mittelbar durch die Benutzung des 1. Briefes bei Polykarp und Papias und unmittelbar durch die kirchliche Lesung bei Justin sich fortsetzt und mit der Anerkennung der Vierzahl der Evangelien seit der Zeit Tatians d. h. seit dem letzten Drittel des 2. Jahrh. sich vollendet, und Origenes hat Recht, wenn er unser Evang. zu den allein in der ganzen Kirche unter dem Himmel unwidersprochenen Evangelien zählt (bei Euseb. 6, 25). Seit Euseb. (h. e. 3, 25) zählt es zu den Homologumenen*).

6. Trotz alledem hat man eine geschichtliche Instanz gegen unser Evang. aus der Geschichte des Osterstreites erhoben**). Die Kleinasiatische Kirche feierte nemlich den Jüdischen Passahtag (den 14. Nisan) auf Grund des A. T.'s und berief sich dafür auf das apostolische Herkommen, insbesondere auf den Apostel Johannes (vgl. Polykarp und Polykrates bei Euseb. 5, 24). Da nun unser Evang. Jesum ausdrücklich am 13. Nisan das letzte Mahl mit den Jüngern halten und am 14. bereits sterben lässt (s. z. 18, 28), so könne dasselbe nur von einem Vertreter der Occidentalischen Observanz herrühren, welcher die Kleinasiaten eben damit

*) Nur geht Meyer zu weit, wenn er behauptet, dass das Zeugniss des Papias, wenn auch nicht unmittelbar (Iren., Hieron.), doch mittelbar (Euseb., Dionys.), nämlich über den Presbyter Johannes, auf den Apostel selbst zurückgeht. Denn wenn auch von ihm mit Unrecht bezweifelt wird, dass Papias noch selbst den Apostel gehört haben kann (vgl. p. 4), so ist doch Papias kein eigentlicher Zeuge für die apostolische Abfassung des Evangeliums (vgl. p. 8). Doch erklärt selbst Mangold, der aus inneren Gründen die Aechtheit des Evangeliums nicht zugestehen will, dass seine äussere Bezeugung kaum weniger stark ist als die der synoptischen Evangelien und es ausreichend beglaubigen würde (p. 281).

**) Vgl. nach Bretschneider Prob. 109 f.: Schwegler Montanism. p. 191 f. Baur p. 334 ff. u. in d. theol. Jahrb. 1844. p. 638 ff. 1847. p. 89 ff. 1848. p. 264 ff.; dagegen: Weitzel die christl. Passafeier der drei ersten Jahrh. Pforzheim 1848. u. in den Stud. u. Krit. 1848. p. 806 ff. (wogegen Hilgenfeld in d. theol. Jahrb. 1849. p. 209 ff. u. in s. Galaterbrief p. 78 f. Baur d. Christenth. d. drei ersten Jahrh. p. 141 ff. Scholten d. Evang. nach Joh. krit. hist. Unters. p. 385 ff. u. d. ält. Zeugnisse p. 139 ff.). Steitz in d. Stud. u. Krit. 1856. p. 721 ff. 1857. p. 741 ff. 1859. p. 717 ff. u. in den Jahrb. f. Deutsche Theol. 1861. p. 102 ff. (gegen welchen Baur in den theol. Jahrb. 1857. p. 242 ff. u. in Hilgenfeld Zeitschr. 1858. p. 298, Hilgenfeld in den theol. Jahrb. 1857. p. 523 ff. u. in s. Zeitschr. 1858. p. 151 ff. 1862. p. 285 ff. 1867. p. 187 ff.). Ueber den ganzen Verlauf der Untersuchungen: Hilgenfeld d. Paschastreit d. alt. Kirche. 1860. p. 29 ff. Kanon u. Krit. d. N. T. 1863. p. 220 ff. Vgl. auch die apologetische Erörterung von Riggenbach, d. Zeugnisse f. d. Ev. Joh. p. 50 ff.

bestreiten will, dass Christus am 14. als das wahre Passahlamm gestorben sei und darum nicht habe an diesem Tage das Abendmahl einsetzen können. Allein es lässt sich nicht nachweisen, dass die Kleinasiatische Feier sich ursprünglich darauf gestützt hat, dass Jesus an diesem Tage das Passah gehalten und das Abendmahl eingesetzt habe. Mag dieselbe ursprünglich ein Festhalten an der Jüdischen Form der Passahfeier involvirt oder frühzeitig das Passahmahl durch das christliche Abendmahl ersetzt haben, immer war für sie zunächst nur die alttestamentliche Festordnung massgebend und nicht die Rücksicht auf die evangelische Geschichte, auf die man sich erst in einer späteren Phase des Streites nach der Mitte des 2. Jahrh. berief, wo die Vertreter dieser Observanz bereits zweifellos die Autorität des Johanneischen Evangeliums anerkennen (vgl. Polykrates unter Nr. 3). Grade wenn Johannes Christum, weil er am 14. Nisan gestorben war, für das wahre Passahlamm hielt, konnte er, wie er es ohne Zweifel in Jerusalem gethan, auch in Kleinasien den 14. Nisan mitfeiern und das Abendmahl an demselben als das wahre Passahmahl betrachten. In diesem Sinne haben schon Hase, Lücke, de Wette, besonders Bleek (Beitr. p. 156 ff. u. Einl. p. 215 ff.) und zuletzt im Wesentlichen auch Schürer (de controversiis paschalibus. Lips. 1869, vgl. Zeitschr. f. histor. Theol. 1870. 2) diese angebliche Schwierigkeit zu lösen gesucht.

Anders fasst den Sachverhalt Meyer auf, indem er der von Weitzel und Steitz begründeten, von Jacobi, Lechler, Ewald, Schneider, Weizsäcker u. A. acceptirten Ansicht folgt. Hiernach feierten die Kleinasiaten den 14. Nisan, und zwar durch Beendigung des an diesem Tage zum Gedächtniss der Passion Christi bis zu dessen Todesstunde gehaltenen Fastens und durch eine sodann für die Vollendung des Versöhnungswerks eintretende dankbar freudige Abendmahlsfeier, nicht deshalb weil Jesus an diesem Tage das Passahmahl gegessen habe, sondern deshalb, weil er an diesem Tage gestorben, durch seinen Tod aber das wirkliche und wahrhafte Passahlamm geworden sei, dessen Typus das Mosaische Passahlamm gewesen (1. Kor. 5, 7. Joh. 19, 36). Vgl. auch Ritschl altkath. Kirche p. 269. Sonach konnten sie mit Recht behaupten (s. Polykrat. b. Eus. l. l.), ihre Feier des 14. Nisan sei κατὰ τὸ εὐαγγέλιον (denn die Disharmonie der Evangelien in Bestimmung des Todestages Jesu war noch nicht ins Bewusstsein getreten, da man das Passahmahl Jesu bei den Synoptikern für ein anticipirtes hielt; vgl. noch Clem. Alex. im Chron. Pasch., der die Evangelien hierin ganz übereinstimmend findet) und κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως,

sofern Jesus durch die Feier des Passah an einem anderen Tage (als dem, den *πᾶσα ἁγία γραφή* als den Schlachttag des Passah angeordnet hatte) nicht als der Antitypus des geschlachteten Passahlammes erschienen wäre. Dann aber ergiebt sich von selbst, dass das Beispiel des Johannes, welches die katholischen Kleinasiaten für ihre Quartodecima geltend machten, völlig mit dem Berichte des vierten Evangeliums übereinstimmt, und dass das *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον* des Polykrates, obwohl damit kein einzelnes Evang., sondern die schriftliche evangelische Geschichte insgesammt gemeint ist, das Johanneische Evang. nicht ausschliesst, sondern einschliesst, da sein damaliges Vorhanden- und Anerkanntsein bereits anderweit erhellt.

Anmerkung. Zwar gab es nach dieser Auffassung auch eine Partei Judaistisch (ebionitisch) urtheilender Quartodecimaner in Kleinasien*), deren Feier des 14. Nisan nicht auf der Voraussetzung des an diesem Tage erfolgten Todes Jesu als des wahren Osterlammes, sondern auf der gesetzlichen Vorschrift des an diesem Tage zu essenden Passahmahls und auf der Voraussetzung, dass es auch Jesus noch an selbigem Tage gegessen und erst am 15. Nisan gelitten habe, beruhte. Vgl. Steitz 1856. p. 776 ff. Diese erregten den s. g. Laodicenischen Streit und hatten zunächst den Melito von Sardes und Apollinaris von Hierapolis, späterhin Iren., Hippolyt., Clemens u. A. zu Gegnern (Eus. 4, 26). Man schlug sie theils mit ihrer eigenen Waffe, mit dem Gesetze, nach welchem Christus nicht am ersten Festtage hingerichtet, d. i. als das wahre Passahlamm geschlachtet sein könne, theils durch Berufung auf die Evangelien, von denen man annahm, dass sie im Berichte vom 14. Nisan als dem Todestage Jesu übereinstimmten (Apollinar. in d. Chron. Pasch. p. 14: *ἀσυμφώνως τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια*, vgl. p. 13). Dabei hat man auch, während sie sich auf Matthäus beriefen

*) Vom Apollinar. in dem Chron. Pasch. p. 14 charakteristisch so eingeführt: *ἔνιοι τοίνυν οἳ δι' ἄγνοιαν φιλονεικοῦσι περὶ τούτων, συγγνωστὸν πρᾶγμα πεπονθότες· ἄγνοια γὰρ οὐ κατηγορίαν ἀναδέχεται, ἀλλὰ διδαχῆς προσδεῖται.* Vgl. Hippolyt. daselbst p. 13: *ὁρῶ μὲν οὖν, ὅτι φιλονεικίας τὸ ἔργον* etc. Mit der milden Bezeichnung dieser Leute bei Apollinar. stimmt auch Philosophum. 8, 18, wo sie nur als *ἕτεροί τινες* und zwar als *φιλόνεικοι τὴν φύσιν* und *ἰδιῶται τὴν γνῶσιν* bezeichnet werden, aber von ihnen gesagt wird, dass sie in den übrigen Stücken mit der Lehre der Apostel übereinstimmen. Gegen Baur u. Hilgenfeld, nach welchen die Unterscheidung katholischer und Judaistischer Quartodecimaner eine reine Erdichtung sein soll, s. Steitz 1856. p. 782 ff. 1857. p. 764 ff., auch in Herzog's Encyklop. XI, p. 156 ff. Schon das *ἔνιοι* des Apollinar. und das *ἕτεροί τινες* des Hippol. hätte abhalten sollen, an die Asiatische Landeskirche zu denken. Ausflüchte dagegen b. Hilgenfeld Paschastreit p. 256. 282. 404.

(Apollinar. l. l.: *διηγοῦνται Ματθαῖον οὕτω λέγειν*), geltend gemacht, nach der Aeusserung Jesu *οὐκέτι φάγομαι τὸ πάσχα* (vgl. Luk. 22, 16), habe er das Passahmahl des Gesetzes nicht gegessen, sondern sei an diesem Tage, und zwar vor der Zeit jenes gesetzlichen Essens als das vollendete Osterlamm gestorben. S. Hippolytus in Chron. pasch. p. 13: *ὁ πάλαι προειπὼν, ὅτι οὐκέτι φάγομαι τὸ πάσχα, εἰκότως τὸ μὲν δεῖπνον ἐδείπνησεν πρὸ τοῦ πάσχα, τὸ δὲ πάσχα οὐκ ἔφαγεν, ἀλλ' ἔπαθεν, οὐδὲ γὰρ καιρὸς ἦν τῆς βρώσεως αὐτοῦ* (d. h. denn nicht einmal der gesetzliche Zeitpunkt zum Passah-Essen war vorhanden, — welcher vielmehr erst mehrere Stunden nach dem Tode Jesu eintrat), und vorher: *πεπλάνηται μὴ γινώσκων, ὅτι ᾧ καιρῷ ἔπασχεν ὁ Χριστὸς, οὐκ ἔφαγε τὸ κατὰ νόμον πάσχα· οὗτος γὰρ ἦν τὸ πάσχα τὸ προκεκηρυγμένον καὶ τὸ τελειούμενον τῇ ὡρισμένῃ ἡμέρᾳ* (am 14. Nisan). Dass aber selbst Justin. Mart. den ersten Festtag als Todestag Jesu betrachte (so Baur u. Hilgenfeld), wird nach Meyer irrig angenommen. Denn wenn er c. Tryph. 111. p. 338 sage: *καὶ ὅτι ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα συνελάβετε αὐτὸν καὶ ὁμοίως ἐν τῷ πάσχα ἐσταυρώσατε, γέγραπται,* so meine er offenbar mit *ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα* und mit *ἐν τῷ πάσχα* den Tag, an welchem das Passahlamm gegessen wurde, den 14. Nisan, da er unmittelbar vorher zeige, dass Christus das wahre Passahlamm sei, und unmittelbar nachher fortfahre: *ὡς δὲ τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ ἔσωσε τὸ αἷμα τοῦ πάσχα, οὕτως καὶ τοὺς πιστεύσαντας ῥύσεται ἐκ θανάτου τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ.* Vgl. Kap. 40. p. 259. Er könne also Christum nicht als am 15., sondern nur als am 14. Nisan getödtet betrachten, wie dies auch im zweiten Fragment des Apollinaris ausgedrückt sei, ohne dass man in selbigem *ἐν ἡμέρᾳ τῇ τοῦ πάσχα* etwa vom 15. Nisan verstehen dürfe*) (Vgl. auch im Chron. Pasch. p. 12: *ἐν αὐτῇ δὲ τῇ τοῦ πάσχα ἡμέρᾳ, ἤτοι τῇ ιδ' τοῦ πρώτου μηνὸς, παρασκευῆς οὔσης ἐσταύρωσαν τὸν κύριον οἱ*

*) Vgl. Chron. Pasch. p. 14: *ἡ ιδ' τὸ ἀληθινὸν τοῦ κυρίου πάσχα, ἡ θυσία ἡ μεγάλη, ὁ ἀντὶ τοῦ ἀμνοῦ παῖς θεοῦ, ὁ δηθεὶς ὁ δήσας τὸν ἰσχυρόν. καὶ ὁ κριθεὶς κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν, καὶ ὁ παραδοθεὶς εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν, ἵνα σταυρωθῇ, ὁ ὑψωθεὶς ἐπὶ κεράτων μονοκέρωτος, καὶ ὁ τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθεὶς — — καὶ ὁ ταφεὶς ἐν ἡμέρᾳ τῇ τοῦ πάσχα, ἐπιτεθέντος τῷ μνήματι τοῦ λίθου.* Neuerlich hat sich auch Steitz (in Herzog's Encyklop. XI. 1859. p. 151), welcher früher mit Baur stimmte, dazu bekannt, dass Justin übereinstimmend mit den übrigen Vätern des 2. u. 3. Jahrh. in obiger Stelle c. Tr. p. 338 nicht den 15., sondern den 14. Nisan gemeint habe. Vgl Lev. 23, 5. 6. Num. 28, 16 f. Ez. 45, 21. Der 15. Nisan hiess postridie paschatis (Num. 33, 3. Jos. 5, 11). Den Einwand Hilgenfelds (d. Paschastreit d. alten Kirche p. 206), dass die von Justin als ebenfalls an der *ἡμέρα τοῦ πάσχα* geschehen erwähnte Gefangennahme nicht auf den 14. Nisan passe, findet Meyer ganz verfehlt. Mit Recht ziehe Justin schon die Gefangennahme mit zum Kreuzigungstage, wie c. Thryph. 99 bereits der Seelenkampf in Gethsemane *τῇ ἡμέρᾳ, ᾗπερ ἔμελλε σταυροῦσθαι* von ihm gesetzt wird.

Ἰουδαῖοι, καὶ τότε τὸ πάσχα ἔφαγον; und p. 415: *ἐν ἡμέρᾳ δὲ παρασκευῇ σταυρωθῆναι τὸν κύριον διδάσκουσιν τὰ θεόπνευστα λόγια, ἐν τῇ τοῦ πάσχα ἑορτῇ*). An diesem vierzehnten Tage habe man nach der in Kleinasien herrschenden Sitte das Passah gefeiert, weil an demselben das wahre Osterlamm, Christus, geschlachtet war. So hätten schon Philippus, Johannes, Polykarp und andere *μεγάλα στοιχεῖα*, welche Polykrates nennt, verfahren, und so stimme dieses Beispiel des Johannes mit seinem eigenen Evangelium.

Wie nach dieser Auffassung die Tradition von dem 14. Nisan als Todestage Christi trotz der entgegenstehenden Darstellung der synoptischen Evangelien sich einwurzelte und erhielt, so hat umgekehrt thatsächlich die Vorstellung von der einjährigen Dauer der Lehrthätigkeit Jesu, die offenbar aus der synoptischen Darstellung entstand (vgl. z. Luk. 4, 19), sich früh festgewurzelt (s. schon Homil. Clem. 17, 19 u. Näheres bei Holtzmann, Einl. p. 415). Allein daraus folgt nichts gegen das frühe Vorhandensein des Johanneischen Evangeliums, das unzweifelhaft eine mehrjährige Dauer der Wirksamkeit Jesu voraussetzt (wie Baur, Hilgenfeld, Volkmar wollen), da jene Vorstellung noch bei Vielen festgehalten wird, welche das Johanneische Evang. als ächt zweifellos anerkennen (vgl. Clem. Alex., Orig., Ptolem. u. überhaupt Semisch, Denkw. Justins p. 199 f.), woraus folgt, dass auch hier die Differenz desselben von den Synoptikern, ebenso wie die in Betreff des Todestages Jesu, erst spät ins Bewusstsein trat.

7. Eine sehr bedenkliche Instanz gegen die Johanneische Abfassung des 4. Evangeliums sieht die Tübinger Kritik in dem Alter und der Festigkeit der Ueberlieferung über den Johanneischen Ursprung der Apokalypse. Sie hält nemlich mit der älteren (Schleiermacher-de Wetteschen) Kritik an der Voraussetzung fest, dass nur entweder das Evangelium oder die Apokalypse dem Apostel zugeschrieben werden könne. Noch Meyer entscheidet sich mit der letzteren für die Aechtheit des Evangeliums gegen die der Apokalypse. Allein es ist unbestreitbar, dass wir von Justin ein positives Zeugniss über die apostolische Abfassung der Johannesapokalypse besitzen, während er über den Ursprung des von ihm freilich bereits, wenn auch nur in beschränktem Maasse, benutzten Evangeliums (vgl. Nr. 2) nichts aussagt, dass Papias, von dem wir doch nur ein mittelbares Zeugniss über das Vorhandensein des Evangeliums besitzen (vgl. Nr. 1), in den Anschauungen der Apokalypse lebt, dass also die Anerkennung derselben in der Kirche und ihr apostolischer Ursprung

früher und directer bezeugt ist, als die des Evangeliums. Wenn Meyer sich darauf beruft, dass die Apokalypse schon in der Peschito fehlt und ihre Geschichte nicht in eine solche allgemeine Anerkennung ausläuft, wie die des Evangeliums, so steht keineswegs fest, dass der Ausschluss der Apokalypse von den kirchlichen Vorlesebüchern in der Syrischen Kirche auf der Bestreitung ihres apostolischen Ursprungs beruhte, um so sicherer dagegen, dass die spätere Verwerfung derselben im Morgenlande theils durch die Abneigung der Alexandriner gegen ihren Chiliasmus, theils durch die von Dionysius v. Alex. erregten kritischen Bedenken gegen sie veranlasst war. Wenn die neuere Kritik dazu zurückgekehrt ist, die apostolische Abkunft der Apokalypse ebenso wie die des Evangeliums zu bestreiten (Lützelberger, Keim, Scholten), so ist hiefür lediglich die Verwerfung der Tradition von dem Ephesinischen Aufenthalt des Apostels Johannes massgebend gewesen, welche ursprünglich der Bestreitung des Evangeliums galt (vgl. §. 1). Allein schon Baur (und nach ihm Hilgenfeld, Pfleiderer, Holtzmann u. A.) selbst fand doch eine gewisse Verwandtschaft zwischen Apokalypse und Evangelium, er nannte letzteres die vergeistigte Apokalypse (p. 380), Weizsäcker p. 295 meint, die Schriften könnten nicht von demselben Verfasser sein, ständen aber in organischem Zusammenhange (vgl. Thoma in Ztschr. f. wiss. Theol. 1877, 3, der freilich in ihm vielmehr eine Gegenapokalypse sieht), und ein Kritiker, wie Hase, endlich ist an der Richtigkeit jener Voraussetzung der Kritik, wonach nur eine der beiden Schriften von dem Apostel herrühren kann, irre geworden (vgl. die Tübinger Schule. Leipzig 1855). Gewiss ist von Seiten der Apologetik viel Unhaltbares oder Ungenügendes für die Identität der Verfasser geltend gemacht worden (vgl. Hengstenberg, Auberlen, Godet, Riggenbach u. bes. Ebrard, wiss. Kritik p. 1104 ff. Ev. Joh. §. 10—12. Niermeyer, Vorhand. over de Echtheid d. J. Sch. Gravenhagen 1852 u. dazu Stud. u. Krit. 1856. Gebhardt, der Lehrbegr. d. Apokalypse. Gotha 1873. Gess, Christi Pers. u. Werk. Basel 1879. II, 2, p. 613 ff.). Allein jenes Dilemma beruht ebenso gewiss auf einer einseitigen Auffassung der Apokalypse in krass-Judaistischem Sinne und auf einer nicht weniger einseitigen Spiritualisirung des Evangeliums, welche die alttestamentlichen Grundlagen und Bezüge seiner Lehranschauung verkennt. Man übersieht zu oft, dass die Grundverschiedenheit beider Schriften in Tendenz und Inhalt immer nur eine beschränkte Vergleichung ermöglicht, dass beide Schriften durch einen Zeitraum von mehr als 20 Jahren getrennt sind,

in welchem der Verfasser, der aus Palästina nach Kleinasien, aus Judenchristlichem in heidenchristliches Gebiet übergesiedelt war, in Folge der ganz neuen Stellung, welche die Zerstörung Jerusalems ihm zu seiner ganzen Jüdischen Vergangenheit geben musste, nothwendig eine tiefgreifende innere Wandlung durchmachte, dass endlich trotz aller Differenzen sich auch die merkwürdigsten Uebereinstimmungen in wesentlichen Grundgedanken, wie in einzelnen Lehrbildungen, ja selbst in einzelnen Bildern, Ausdrücken und Spracherscheinungen finden. Gewiss reicht das Alles nicht hin, um die Identität der Verfasser zu beweisen, wohl aber genügt es, um die Voraussetzung, dass beide Schriften nicht von demselben Verfasser herrühren können, als solche zurückzuweisen und jede für sich ohne Seitenblick auf die andere daraufhin zu prüfen, ob ihre apostolische Abfassung sich erhärten lässt.

§. 3.

Das Selbstzeugniss des Evangeliums.

1. Nicht mit Unrecht betrachtet Meyer als ein inneres Zeugniss des apostolischen Ursprungs unserer Schrift vor Allem ihre ganze grossartige ideale Eigenthümlichkeit, in welcher sich das *πνευματικὸν εὐαγγέλιον* (Clem. Al.) so charakteristisch und geistreich mit einer Einfachheit, Anschaulichkeit, Tiefe und Wahrheit darstellt und alle Erzeugnisse der christlichen Schriftstellerei des zweiten Jahrhunderts, selbst die hervorragendsten (wie den Brief an Diognet) nicht ausgenommen, weit überragt. Er sieht in ihr besonders wegen der Einheit und Vollendung der christologischen Idee nicht ein künstelndes Gegenstück (Keim Gesch. J. p. 129), sondern die *πλήρωσις* der vorgängigen Evangelienliteratur, zu welcher die Paulinische Christologie als geschichtliches Mittelglied erscheint. Eine solche vollendende Schöpfung aber, ohne alle Nachahmung der älteren Evangelien, sei nicht die des spätern Dichters, sondern des unmittelbaren Augenzeugen und Empfängers; in ihr schlage das Herz Christi, wie Ernesti mit Recht das Buch selbst genannt habe. Aber, sagt man (Lützelberger, Baur u. seine Schule), grade diese zarte, innige harmonische, pneumatische Natur des Evangeliums ist es, wozu die in den anderen Evangelien aufbehaltenen Charakterzüge des Ap. Johannes selbst (Mark. 3, 17. Luk. 9, 49. 54. Mark. 9, 38. 10, 35) so wenig passen, wie das Zeugniss des

antipaulinischen Judaismus Gal. 2 zum idealen Universalismus, welcher das Evangelium Johannis durchdringt; s. bes. 4, 24. 10, 16. 12, 20. Allein die Judaistische Parteistellung, welche dem Johannes zur Last fallen soll, wird in Gal. 2 erst hineingelesen und kann auch nicht ohne völlige Willkür aus den Bestreitungen des Judaismus in späteren Paulusbriefen erschlossen werden. Und die Judenapostolische Bestimmung, die sich Johannes allerdings noch zur Zeit des Apostelconcils mit Petrus und Jakobus zueignete, konnte sie sich nicht seitdem, obwohl selbst Keim in dieser Annahme einen Hohn gegen Geschichte und Psychologie verspürt, allmählich zu dem Universalismus erweitern, wie er im Evang. hervortritt? Konnte nicht grade die völligere Einsicht in das Paulinische Wirken, welche dem Johannes Gal. 2 wurde, und der Bund der Gemeinschaft, den er Gal. 2 mit diesem Apostel schloss, so wie späterhin das Eintreten in den Paulinischen Wirkungskreis in Asien, mächtig zu jener über Paulus selbst hinausragenden Erweiterung und Umwandlung beitragen*), zu deren Vollendung bis zur Abfassungszeit des Evangeliums ein so grosses Zeitmaass der kirchlichen Entwickelungsgeschichte und der eigenen Erfahrung gegeben war? Vgl. §. 2. N. 7. Es darf doch wahrlich nicht auffallen, wenn Jahrzehnde nach der Zerstörung Jerusalems ein Apostel von den Jüdischen Festen und Gebräuchen mit einer Objektivität redet, welche zeigt, dass sie in seinem Kreise keine Nachachtung mehr fanden (2, 13. 6, 4 u. ö.; 2, 6. 19, 42), oder wenn er von den Juden, deren Verstockung gegen Christum damals längst entschieden war, als von den Vertretern des Unglaubens redet**). Uebrigens trägt das Evang. keines-

*) Als Beleg, dass Johannes noch in seinem spätern Wirken, in Asien, der Repräsentant des Judaismus gewesen sei, hätte man nicht die bekannten Worte des Polykrat. *τὸ πέταλον πεφορηκώς* gebrauchen sollen, welche die oberpriesterliche Geltung (s. §. 1) im christlich geistlichen Sinne abbilden. Auch was nach Iren. 3, 3, 4 Johannes beim Zusammentreffen mit Cerinth im Bade gesagt haben soll: *φύγωμεν μὴ καὶ τὸ βαλανεῖον συμπέσῃ ἔνδον ὄντος Κηρίνθου, τοῦ τῆς ἀληθείας ἐχθροῦ*, soll nicht zum Evangelisten passen. Warum denn nicht? Grade die Bezeichnung des Cerinth als *τῆς ἀληθείας ἐχθροῦ* ist ein Fingerzeig der Sage auf den Evangelisten, dem die *ἀλήθεια* einer der grossen Grundbegriffe war. Dass aber der Apokalyptiker in Apok. 21, 14 vgl. mit 2, 4 den Zwölfen, also auch dem Ap. Johannes das Zeugniss antipaulinischer Gesinnung gebe (s. Keim I, p. 160), ist doch lediglich Eintragung.

**) Dass er deshalb nicht selbst ein Jude gewesen sein könne (vgl. Fischer in d. Tüb. Zeitschrift 1840, 2. Baur, Scholten u. A., wogegen Bleek p. 246 ff., Ewald Joh. Schr. I, p. 10 f.), folgt aus dem Ausdruck

wegs den antijüdischen Charakter, den man ihm oft vindicirt hat. Israel ist auch hier das Eigenthumsvolk Jehova's (1, 11), dem das Heil zunächst bestimmt ist (11, 51) und von dem es ausgeht (4, 22). So stark, wie nur irgend im ersten Evang., wird die Erfüllung der Weissagung in der Geschichte Jesu und der Messianische Charakter seines Auftretens hervorgehoben; trotz der Betonung der Universalität des Heiles ist doch die Beschränkung der irdischen Wirksamkeit Jesu auf Israel und sein conservatives Verhalten zum Gesetz festgehalten (vgl. Weiss, Lehrb. d. bibl. Theol. §. 152). Ebenso ist es nur eine falsche Vorstellung von dem Evangelisten als einem weichmüthigen Verkündiger der Liebe, wenn man die Züge desselben für unvereinbar hält mit dem geschichtlichen Bilde des Zebedäiden. Der absolute Gegensatz zwischen Wahrheit und Lüge, Licht und Finsterniss, Glaube und Unglaube und der nothwendige Kampf dieser Principien, wie er sich im Leben Jesu vollzogen hat, ist das eigentliche Thema des Evangeliums, und darin zeigt sich noch in verklärter Gestalt der Feuergeist des Donnersohnes, dem der heilige Liebeseifer für die Sache des Herrn identisch ist mit dem Hass gegen alles Widerchristliche und der keine Vermittelung kennt zwischen diesen unvereinbaren Gegensätzen. Den höchsten Ehrenplatz, den er einst im Feuer der Jugend begehrte, hat er im Alter gefunden in dem nächsten Platz, den ihm Jesus an seiner Brust gegönnt und bei dem er im Evang. mit so liebevoller Erinnerung verweilt. Nicht mit Unrecht freilich hat man behauptet, dass eine höhere philosophische (hellenistische) Bildung des Evangelisten, besonders die sogen. Logoslehre, mit dem Galiläischen Fischer Johannes (vgl. auch Act. 4, 13) nicht zu reimen sei (Bretschneider, Baur u. M.), und deshalb einen hochgebildeten Heidenchristen (so auch Schenkel) an seine Stelle setzen wollen, dessen „evangelische Geschichtschreibung von der bestehenden christlichen Gemeinde, für welche es schon genug Evangelien gegeben habe, ganz absehe, um sich an das gebildete Bewusstsein der Heidenwelt zu wenden" (Hilgenfeld d. Evangelien p. 349). Allein die Voraussetzung, dass der Verf. durch die Aneignung fremdartiger philosophischer Lehren oder auch nur durch eigene christliche Speculation (wie noch Meyer will) zu den Aussagen seines Prologs über das höhere Wesen

---

οἱ Ἰουδαῖοι ebensowenig, wie bei Paulus (2. Kor. 11, 24), Mark. 7, 3 oder Matth. 28, 15, sondern zeigt nur, dass er im Lauf der geschichtlichen Entwickelung seiner eigenen Jüdischen Vergangenheit fremd geworden ist.

Christi gekommen sei, bewährt sich nicht, und seine ächtchristliche Mystik und contemplative Erfassung der Tiefen christlicher Wahrheit hat mit philosophischer Bildung im Sinne seiner Zeit nichts zu thun. Dagegen zeigt sich eine so eingehende Bekanntschaft mit Palästinensischen und insbesondere mit Jerusalemischen Lokalitäten, mit Jüdischen Zuständen, Anschauungen und Gebräuchen, selbst mit Aramäischen Ausdrücken; und durch das Gewand des allerdings von groben Hebraismen freien Griechischen Ausdrucks blickt im ganzen Stilcharakter so sehr der Hebraistische Grundtypus hindurch, dass das Evang. nur von einem Palästinenser geschrieben sein kann, wie neuerdings vielfach von Ewald, Weizsäcker, Luthardt, Weiss nachgewiesen und selbst von Keim, Wittichen, Holtzmann (Einl. p. 441) u. A. im Wesentlichen anerkannt ist. Insbesondere hat, obwohl von der Voraussetzung aus, dass der Presbyter des 2. u. 3. Johannesbriefes der Verf. sei, Thoma (die Genesis des Johannesevangeliums. Berlin 1882) aufs Bestimmteste die Jüdische Herkunft des Verf.'s — freilich als eines Mannes von gnostisch tingirter alexandrinischer Bildung — behauptet, der sogar mit dem Urtext des A. T.'s bekannt sei, und Franke (das A. T. bei Joh. Göttingen 1885) die alttestamentlichen Grundlagen der Lehranschauung und der Darstellung des Evangeliums überzeugend nachgewiesen.

2. Zwar nennt der Verf. sich als solchen nicht, wie auch die übrigen geschichtlichen Schriften des N. T.'s ihre Verfasser nicht namentlich bezeichnen; aber als Augenzeuge giebt er sich sowohl 1, 14 (vgl. 1. Joh. 1, 1. 4, 14), als auch 19, 35 aufs Bestimmteste zu erkennen; denn weder darf das *ἐθεασάμεθα* 1, 14 von einem geistigen Schauen verstanden werden, da der Context ausdrücklich auf das durch die Fleischwerdung vermittelte (sinnliche) Schauen hinweist, noch unterscheidet das *ἐκεῖνος* 19, 35 den Evangelisten vom Augenzeugen (Köstlin, Hilgenfeld, Keim u. M.), da die Berufung auf das Wahrheitsbewusstsein eines Anderen keinen Sinn hat. Dann aber ist dieser Augenzeuge kein Anderer als der Lieblingsjünger, der nach 19, 26 unter dem Kreuze stand und der nach 13, 23 an Jesu Brust lag. Da derselbe demnach unstreitig zu den drei Vertrauten Jesu gehört und doch weder der wiederholt neben ihm genannte Petrus, noch der frühverstorbene Jakobus sein kann, so ist der Augenzeuge kein Anderer als Johannes, wofür auch mit Recht die bedeutsame Verschweigung des Namens Johannes gegen Bretschneider, Baur u. A. geltend gemacht wird. Auch seinen Bruder Jakobus nennt der Evangelist nie, obwohl er öfter als die Synop-

tiker einzelne Jünger nennt. Sich selbst aber führt er schon 1, 35, ohne sich zu nennen, ein, und bezeichnet sich auch sonst als den (ungenannten) anderen Jünger (neben Petrus). Vgl. 18, 15. 16. 20, 2. 8, wo aus V. 2 erhellt, dass dieser andere Jünger eben der Lieblingsjünger ist*). Gewiss lässt sich die pseudonyme nachapostolische Literatur der alten Kirche aus der beim Mangel des Begriffs von literärischem Eigenthum entschuldbaren Sitte, den Namen dessen anzunehmen, in dessen Sinne man zu schreiben vorhatte, vollkommen begreifen (s. Köstlin in d. theol. Jahrb. 1851. p. 149 ff.). Aber diese Art indirecter Selbstbezeichnung ist eben ohne Beispiel in dieser pseudonymen Literatur, die grade die hohen Namen ihrer angeblichen Verfasser am wenigsten verschweigt, und widerspricht mit ihrem Raffinement durchaus der Naivetät derselben. Ebensowenig freilich darf man in der Art, wie der indirect deutlich genug bezeichnete Johannes hier als der Lieblingsjünger erscheint und in den einzelnen Zügen, die von demselben mitgetheilt werden, eine besondere Tendenz sehen, ihn über das synoptische Haupt des Apostelkreises zu erheben (vgl. die Tübinger und Scholten), wobei man theils eben wegen dieser angeblichen Selbstüberhebung die Abkunft des Evangeliums von dem Apostel bestreitet (Weisse, d. Evangelienfr. p. 61. Keim I, p. 157 f.), theils gar mit Renan, Wittichen dieselbe bei dem Apostel für möglich erklärt; denn diese Tendenz wird erst künstlich in die betreffenden Züge hineingedeutet, und die selige Erinnerung an den Ehrenplatz, den Jesus dem Lieblingsjünger gegönnt (vgl. Nr. 1), hat mit persönlicher Eitelkeit nichts zu thun. Den Umstand endlich,

---

*) Man hat in dieser Andeutung seiner Person oft eine besondere Bescheidenheit (Ewald), eine „zarte und sinnige Weise", eine „schüchterne Verschwiegenheit" (so noch Meyer) gesucht; allein es ist die einfachste Form, sein Zeugniss für die selbsterlebte Geschichte einzusetzen, ohne durch eine directe Selbstbezeichnung in der ersten Person die Objektivität der Darstellung zu stören. Baur meint zwar, der Verf. spreche von seiner Identität mit dem Apostel nur wie einer, welchem es nicht um die Sache zu thun sei; sein Evang. solle als Johanneisch angesehen werden, aber nicht den Namen des Apostels an der Stirn tragen, wenigstens wolle der Verf. selbst diesen Namen nicht einmal aussprechen, um ihn zu dem seinigen zu machen, sondern nur den Leser darauf hinleiten, diese Combination zu machen, um den Namen des Apostels Johannes mit einem in seinem Geiste geschriebenen Evang. in die engste und unmittelbarste Verbindung zu setzen (p. 379). Allein es lag doch gar kein Grund vor, dann den Johannes nicht direct zu nennen und nur in der Art, wie er gelegentlich als der Augenzeuge bezeichnet wird, anzudeuten, dass er der Gewährsmann des Schreibers sei.

dass in unserem Evang. der Täufer Johannes immer nur einfach Ἰωάννης, niemals ὁ βαπτιστής genannt wird, will Meyer zwar nicht mit Credner, Bleek, Ebrard darum als Beweis, dass der Schreibende der Apostel gewesen sei, gelten lassen, weil nur dann trotz des Mangels jener näheren Bezeichnung keine Verwechslung zu befürchten war, findet es aber ebenfalls charakteristisch, dass unser Apostel, da er selbst ein Schüler des Täufers gewesen, denselben aus der lebendigen Erinnerung dieses seines einstigen unmittelbaren Verhältnisses zu ihm mit dem blossen Namen nennt, wie er ihn als sein Jünger zu nennen gewohnt gewesen war, während die Bezeichnung ὁ βαπτιστής schon durch die Geschichte vermittelt war*).

3. Als zugestanden darf es heutzutage angesehen werden, dass das vierte Evang. in einer Zeit entstanden ist, wo die synoptische Ueberlieferung und die aus ihr hervorgegangenen Evangelienschriften längst in den Gemeinden bekannt waren (vgl. p. 10), und dass auch der Evangelist bereits dieselben kannte, wenn sich auch directe schriftstellerische Berührungen vielleicht nur mit dem Markusevangelium nachweisen lassen**). Das Verhältniss zu ihnen ist der entschei-

*) Da Meyer den Nachtrag 21, 1—24 der Hand des Evangelisten zuschreibt, so findet er auch V. 24 nur eine neue Bezeugung seiner Augenzeugenschaft durch den Verfasser. Anders gestaltet sich die Sache, wenn man V. 24 und dann am natürlichsten auch das ganze Kapitel einer anderen Hand zuschreibt. Da das Kapitel wesentlich die Absicht hat, zu erklären, dass der wirklich eingetretene Tod des Apostels nicht mit dem Weissagungswort Jesu 21, 22 im Widerspruch steht und das Evang. nirgends ohne diesen Nachtrag erscheint, so muss er gleich nach dem Tode des Apostels und gleich bei dem Erscheinen des Evangeliums demselben hinzugefügt sein und zwar von solchen, die es wagen durften, das Zeugniss seines Verfassers zu bestätigen. Dann aber haben wir in V. 24 aus dem nächsten Johanneischen Kreise und aus der denkbar frühesten Zeit ein Zeugniss über die Abfassung des übrigen Evangeliums durch den Lieblingsjünger (V. 7. 20), da das γράψας neben dem μαρτυρῶν unmöglich in weiterem Sinne genommen werden kann, wie Weizsäcker p. 301 will.

**) Wenn früher Bleek und de Wette umgekehrt den Johannes durch Markus und Lukas benutzt sein liessen, wenn es Lücke noch für problematisch hielt und Weisse bestritt, dass der Evangelist unsre synoptischen Evangelien kannte, so dürften diese Ansichten heute keine Vertheidiger mehr finden. Mit Recht erklärt sich auch Meyer gegen Ewald, der die „Benutzung“ des Johannes auf einige der von ihm angenommenen Quellenschriften der Synoptiker beschränken will. Er selbst hält es für zweifellos, dass die Spruchsammlung des Matthäus und das Evang. des Markus von ihm gelesen sind und manches im Ausdrucke unwillkürlich und ungesucht ihm dargeboten haben zur eignen selbstständigen Darstellung, ohne dass dies der apostolischen Ursprüng-

dende Punkt, an welchem sich herausstellen muss, ob der Inhalt des Evangeliums dem Selbstzeugniss desselben entspricht und die Annahme apostolischer Abkunft zulässt. Wäre unser Evang. in dem Maasse von den synoptischen Berichten bis auf den Wortlaut derselben im Einzelsten abhängig, wie es Holtzmann (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1869. 1. 2. 4) gefunden haben will, so könnte von der Abfassung desselben durch einen Augenzeugen nicht mehr die Rede sein; allein dass die von ihm gesammelten Parallelen nicht beweisen, was sie beweisen sollen, liegt am Tage (vgl. Luthardt, der Joh. Urspr. p. 156 ff.). Wohl fehlt es in den Christusreden des Evangeliums nicht an einzelnen Gnomen, die ganz oder fast wörtlich wiedergegeben sind, wie sie sich auf Grund der ältesten Ueberlieferung in unseren synoptischen Evangelien finden. Aber wenn Weizsäcker nachzuweisen gesucht hat, dass ganze Redestücke der synoptischen Evangelien in ihm frei bearbeitet sind (p. 279—85), so beweisen seine Nachweisungen nur, dass in vielen Reden des 4. Evangeliums durch den Schleier der Johanneischen Eigenthümlichkeit noch die aus den Synoptikern bekannte Lehrweise Jesu und namentlich seine Bildersprache hindurchblickt (vgl. Weiss in d. Stud. u. Krit. 1866. 1). Ausserdem aber bietet das Evang. eine Fülle ihm eigenthümlicher Reden und Wechselgespräche Jesu, die nur entweder ganz freie Compositionen des Evangelisten sein können oder beweisen, dass der Verf. über einen reichen Schatz von Erinnerungen aus dem Leben Jesu gebot, wie sie nur dem Ohrenzeugen zu Gebote standen. Nach Baur's Schule freilich entbehren dieselben der Zweckmässigkeit des Vortrags und der Natürlichkeit der Verhältnisse sosehr, dass sie nur als eine Explication der Logos-Idee betrachtet werden können. Allein die Exegese wird nachzuweisen haben, dass dieselben überall einen festen Kern geschichtlicher Erinnerungen voraussetzen, deren lebensvolle Bezüge auf die gege-

---

lichkeit Eintrag thun könne. Dagegen lässt er es auf sich beruhen, ob ihm auch schon das wenig jüngere Lukasevangelium bekannt war (Keim u. A.), da die Berührungspunkte beider auch bei einem unabhängigen Nebeneinandergehen begreiflich sind, zumal Lukas ein reiches Quellengebiet gehabt habe, welches uns grossen Theils unbekannt ist. Dagegen hat Jacobsen (Untersuchungen über das Joh. Ev. 1884) dasselbe grade vorzugsweise auf Lukas zurückzuführen gesucht. Ueber das Verhältniss zu unserem ersten Evang., an das besonders die Citate 12, 15. 40 und der Ausspruch 18, 11 erinnern, spricht er sich nicht aus. Dagegen bestreitet er gewiss mit Recht die Folgerung einer Bekanntschaft mit dem Hebräerevangelium aus dem Ausspruch 3, 3. 5 gegen Keim, p. 120.

benen Verhältnisse dieser Auffassung widersprechen. Allerdings aber setzen sie eine freie Reproduction und Combination des geistvollen Schriftstellers voraus, welcher geschichtlich Gegebenes in weiterer Entwickelung und Auseinanderlegung über seine erste concrete und unmittelbare Gestalt hinausführte. Ihre Ursprünglichkeit ist gewiss oft nicht die des schlechthin objectiv Historischen, sondern, wie die Aehnlichkeit mit der Lehr- und Denkweise des ersten Briefes, sowie die Aehnlichkeit zwischen den Reden Jesu und denen des Täufers zeigt, sind sie wiedergegeben, wie sie in der Erinnerung des Apostels, die unwillkürlich das Ursprüngliche mit dem daraus Abgeleiteten vermischte, sich ausgestaltet hatten *). Dass er aus der Rede Jesu unmittelbar in die eigene Erläuterung übergeht (3, 19 ff.) und eine Reihe von Sprüchen augenscheinlich zu einem nicht gehaltenen Monolog zusammenfügt (12, 44 ff.), zeigt deutlich, dass es ihm nicht auf die rein geschichtliche Wiedergabe einzelner Reden ankam. So kann es nicht fehlen, dass die eigene Reflexion über das Gehörte sich auch sonst mit seiner Erinnerung vermischt und dass er vielfach frei geschichtliche Motive verwendet, um die Lücken seiner Erinnerung auszufüllen.

Die bei diesem Verfahren des Verf.'s unvermeidliche Mischung des Objectiven und Subjectiven geht aber nicht so weit, dass sie den ursprünglichen wesentlichen Bestand in die individuelle Anschauung hätte aufgehen lassen. So findet sich namentlich der λόγος in der ausgeprägten Form des Prologs nicht in den Reden Jesu wieder **), so häufig auch

*) Eine wörtliche Wiedergabe war ja ohnehin nach so vielen Jahrzehnten eine Unmöglichkeit, und wie schon in der synoptischen Ueberlieferung die einzelnen Aussprüche Jesu und die Reden desselben immer neu gestaltet und zusammengestellt wurden, so wird auch der Apostel die Bruchstücke seiner Erinnerung neu zusammenzufügen und in das ihm unter der Leitung des Geistes aufgegangene tiefere Verständniss derselben einzuführen gesucht haben.

**) Wenn Meyer behauptet, dass trotzdem der wesentliche Logosbegriff seinem Inhalte nach allenthalben bei Johannes aus dem Bewusstsein Jesu hervortritt und durchklingt (vgl. 3, 11. 13. 31. 6, 33 ff. 6, 62. 7, 29. 8, 12. 23. 58. 16, 28. 17, 5. 24 u. a.), so versteht er darunter im Wesentlichen nur das „transscendente Selbstbewusstsein Jesu" und will die Vorstellung abwehren, dass sich Johannes aus der Erscheinung des Herrn und aus seinen Reden und Werken eine Abstraction über sein Wesen gebildet hätte (im Prolog), welche durch seine eigene Darstellung der Geschichte nicht vertreten, ja widerlegt würde, was allerdings undenkbar wäre (gegen Weizsäcker in d. Jahrb. f. Deutsche Theol. 1857. p. 154 ff. 1862. p. 634 ff.). So gewiss dies richtig, so unzweifelhaft ist es doch, dass der Evangelist vielfach die in einzelnen Andeutungen Jesu gegebene Vorstellung von seinem ewigen Sein

der *λόγος* Gottes oder Christi als das Verbum vocale (nicht essentiale) in diesen Reden hervortritt (vgl. Weizsäcker p. 257). Aber auch andere ihm geläufige Vorstellungen, wie die Geburt aus Gott, die ausgebildetere Vorstellung von der Heilsbedeutung des Todes Christi, der Antichrist u. a. kommen nicht in den Reden vor, während umgekehrt Vorstellungen, wie die von der Geburt aus Wasser und Geist, der Anbetung in Geist und Wahrheit, des Menschensohnes und des Geistes als Parakleten nicht in seine Lehrweise übergegangen sind und daher nur auf treuen Erinnerungen beruhen können. Auch sonst tragen viele der von ihm aufbehaltenen Aussprüche den unzweifelhaften Stempel der Originalität und manche auffallende Wendungen der Gespräche und Reden, wie seine Unterscheidung der apostolischen Deutung von der thatsächlichen Grundlage einzelner Aussprüche zeigen seine Gebundenheit an feste Erinnerungen. Dennoch ist in diesen Reden die Form nicht so äusserlich vom Inhalt zu trennen, als ob man jene als das Subjektive, diesen als das Objektive zu betrachten habe (Reuss in d. Strassb. Denkschr. p. 37 ff.), was grade bei der genialen Johanneischen Einheit des Gusses nicht gedacht werden kann, wenn nicht mit der Form zugleich auch der Inhalt wesentlich dem subjektiven Gebiete anheim fallen soll. Zwar steht in seinen Reden der Johanneische Jesus im Allgemeinen erhabener, feierlicher, oft schwerverständlicher, ja räthselhafter, mysteriöser und überhaupt idealer da, als der synoptische, wie dieser zumal in seinen kernigen Spruchreden und Parabeln erscheint. Dabei aber ist wohl zu beachten, dass die Erscheinung Jesu an sich, als die des göttlich menschlichen Lebens, viel zu reich, grossartig und mannichfaltig war, um nicht, je nach den verschiedenen Individualitäten, von denen ihre Strahlen aufgenommen, und je nach den mehr oder weniger idealen Gesichtspunkten, nach welchen diese Strahlen reflectirt wurden, verschieden dargestellt zu werden bei aller Gleichheit des wesentlichen Charakters und des eigentlichen Grundgepräges, worin sie sich den mannichfachen Empfänglichkeiten und unter ungleichen Verhältnissen zu erkennen gab. Ebenso ist zu erwägen, dass die synoptische Ueberlieferung uns mehr die volksthümliche Lehrweise Jesu nach Form und Inhalt erhalten

und seiner Abkunft vom Himmel in mehr lehrhafter Weise zum Ausdruck gebracht und auch in andersartige Aussprüche eingetragen hat. Dagegen bleibt es höchst bemerkenswerth, dass er von dem, was er im Prolog über die Betheiligung des Logos bei der Weltschöpfung und über seine vorgeschichtliche Wirksamkeit sagt, Jesu nichts in den Mund gelegt hat.

hat, während uns das 4. Evang. mehr in seine Controversen mit den Theologen seiner Zeit oder in die tieferen Belehrungen der Jünger einführt, dass jene mehr bei der Reichsverkündigung Jesu verweilt, während dieses seinem Zwecke gemäss (20, 31) mehr die auf das Verständniss seiner Person abzielenden Reden zum Mittelpunkt macht. Haben wir somit ein gutes Recht, in diesen Reden unter der Hülle Johanneischer Eigenthümlichkeit einen reichen Schatz authentischer Ueberlieferungen aus den Reden und Gesprächen Jesu wiederzufinden, so ist dies ein schlagender Beweis für die Abfassung des Evangeliums durch einen Apostel und zwar durch den, welchem es nach seiner contemplativen Eigenthümlichkeit gegeben war, am tiefsten in den Geist seines Meisters einzudringen*).

4. Wäre in der That in unserem Evang., wie Seitens der Kritik vielfach behauptet ist, jeder menschliche Zug in dem Bilde Jesu ausgelöscht und nur der blutlose Schemen des seine Gottheit offenbarenden Logos übrig geblieben; wäre jede Spur einer geschichtlichen Bewegung seines Lebens verwischt und Alles von vornherein fertig, Glaube wie Unglaube, so dass eine „bleierne Monotonie" (Keim p. 117) sich über dem Bilde desselben lagerte und nur durch die künstlichsten Mittel die Katastrophe zuerst aufgehalten und endlich, nachdem alle geschichtlichen Motive derselben schon früher verbraucht, durch willkürlich ersonnene Motive herbeigeführt wäre, dann könnte selbstverständlich von der Herkunft desselben von einem Augenzeugen nicht die Rede sein. Allein obwohl es allerdings in dem Zwecke des Evangeliums liegt, die göttliche Herrlichkeit Christi in seiner Selbstoffenbarung

*) Meyer, der überhaupt den Geist des Johannes „am verwandtesten mit dem Geiste Jesu" findet, sagt darüber noch: Grade in dieses Apostels Seele hatte sich das Bild des wunderbaren Lebens, dem seine begeisterte Erinnerung gehörte, am vollendetsten und in der ganzen tiefen Fülle seines Wesens ohne alle Zwiespältigkeit ausgestaltet; es lebt in ihm, und sein eigenes Denken und Empfinden ist mit seiner contemplativen Vertiefung so völlig in dieses Leben und dessen idealen Gehalt verwoben und verklärt, dass bei ihm jede einzelne Erinnerung und Darstellung nur desto freier zur Harmonie mit dem Ganzen sich zusammenschliessen kann. Selbst seine Sprache muss immer das Eine unveräusserliche Wesen haben, welches er einmal aus dem Herzen und dem lebendigen Worte Christi unwillkürlich empfangen und in der geisterfüllten Werkstätte seines langen wiedergeborenen Lebens in aller Tiefe und Klarheit sich angeeignet, verarbeitet und bewahrt hat. Vgl. Ewald Jahrb. III, p. 163. X, p. 90 f. und dessen Johann. Schriften I, p. 32 ff., auch Brückner z. de Wette p. XXV ff. Beyschlag, z. Joh. Frage p. 240 ff.

zur Darstellung zu bringen, so fehlt es demselben dennoch nicht an einer selbst über die Synoptiker hinausgehenden Fülle ächt menschlicher Züge aus dem Leben Jesu. Obwohl nicht wie dort die Heilsthätigkeit Christi in der bunten Fülle mannichfaltiger Züge aus seinem Leben dargestellt, sondern einzelne grosse Wunder Christi in ihrer Bedeutsamkeit hervorgehoben und beleuchtet sind, so wird seine Wunderthätigkeit doch noch stärker als dort überall als eine ihm von Gott verliehene dargestellt. Obwohl freilich die inneren Entwickelungen Jesu und die äusseren Entwickelungen seiner Geschichte, die man vielfach in den Synoptikern neuerdings entdeckt haben will, durch unser Evang. nicht bestätigt werden, so fehlt es seiner Darstellung doch nicht nur nicht an geschichtlicher Entwickelung, sondern dasselbe bietet vielmehr an vielen Punkten, insbesondere für die Krisis in Galiläa und die letzte Katastrophe in Jerusalem erst die Bedingungen eines wirklich geschichtlichen Verständnisses*). Es kann dies um so weniger auffallen, als nach der richtigen Einsicht in die Entstehung der synoptischen Evangelien das ganze geschichtliche Gerüst derselben und was sich in ihnen von geschichtlichem Pragmatismus findet, auf der Darstellung des Markus beruht, der kein Augenzeuge des Lebens Jesu war, und derselbe, wie er sich vielfach bei einer gruppenweisen sachlichen Zusammenstellung der mündlich und schriftlich überlieferten Einzelheiten aus dem Leben Jesu begnügen musste, so in seinen Combinationen über den sich darin darlegenden Pragmatismus leicht fehlgehen konnte.

Von dem durch Markus für alle Synoptiker festgestellten Schema der öffentlichen Wirksamkeit Jesu weicht nun unser Evangelist in mehrfacher Weise ab. Während sie dort auf Galiläa beschränkt scheint, dehnt sie sich hier wiederholt auf Judäa aus, sie beginnt bereits vor dem Auftreten Jesu in Galiläa, mit dem Markus begann, verschiedene Festreisen

*) Auch Meyer redet noch von der beständigen Wiederkehr der das ganze Werk Christi tragenden Grundgedanken, so wie der geschichtlichen Grundanschauungen, die eben Johannes, wie kein anderer Evangelist, aus der an der Brust Christi miterlebten Geschichte selbst empfangen hat, um sie maassgebend für die Darstellung der letztern sein zu lassen. Es klinge bei ihm das einfach grosse Thema seines Buches nothwendig und harmonisch durch alle Variationen hindurch, eine lebendige Monotonie des Einen Geistes. Aber dabei ist doch übersehen, dass dieses Thema des Buches sich auf den verschiedenen Stufen der Entwickelung, die uns das Buch vorführt, sehr lebensvoll modificirt und jene tragenden Grundgedanken eben in der geschichtlichen Entwickelung zur Anschauung gebracht werden.

gehen der letzten verhängnissvollen vorher, und dadurch dehnt sich seine Wirksamkeit auf mehrere Jahre aus. Es ist der Kritik noch nicht gelungen, das Motiv in irgend glaubhafter Weise aufzuweisen, weshalb der späteste Evangelist so von aller Tradition abgewichen sein und dadurch selbst seinem Werk die Aufnahme erschwert haben sollte; alle geschichtlichen Erwägungen sprechen für die Richtigkeit seiner Darstellung, ja selbst in den von den Synoptikern verarbeiteten Materialien fehlt es nicht an Fingerzeigen, welche auf dieselbe Vorstellung hinführen. Nur aber auf Grund selbstständiger augenzeugenschaftlicher Kunde konnte unser Evangelist so mit Bewusstsein die älteste Erzählung zurechtstellen, wie er es 3, 24 thut. Auch in der Darstellung einzelner Ereignisse finden sich auffallende Abweichungen, freilich die unlösbarsten Differenzen im Verhältniss zu unserem ersten Evangelisten, der in all diesen Punkten dem Markus gegenüber secundär ist. Aber auch Markus selbst ist doch nur eine Quelle zweiten Ranges, und auch wo wir annehmen dürfen, dass wir den Bericht der ältesten (apostolischen) Quelle über einzelne Vorfälle noch besitzen, ist derselbe sichtlich so skizzenhaft und ungenau, dass er eine Vervollständigung und Berichtigung durch einen zweiten Augenzeugen sehr wohl verträgt. Auch hier aber wiederholt sich die Erscheinung, dass die Darstellung des 4. Evangeliums oft alle geschichtliche Glaubwürdigkeit für sich hat (vgl. z. B. die Verlegung der Tempelreinigung in den ersten Festbesuch) oder selbst durch andere Züge der Synoptiker aufs Deutlichste bestätigt wird (vgl. z. B. die Verlegung des letzten Mahles auf den 13. Nisan), was wieder auf eigene augenzeugenschaftliche Kunde führt (vgl. bes. Beyschlag, zur Joh. Frage p. 53—124).

Uebrigens hätte Irrthum und Ungeschichtliches auch in der Erinnerung eines Apostels nach so langem Zeitverfluss mit unterlaufen können, ja, es ist unbestreitbar, dass auch die lehrhafte Tendenz des Evangelisten und die Betonung der ihm besonders wichtigen Gesichtspunkte in seiner Erinnerung einzelne Züge verlöschen, andere in eigenthümliche Beleuchtung rücken und so das Bild mancher Ereignisse umgestalten konnte. Aber die Erklärung aller Abweichungen als bewusster tendentiöser Alterationen kann ohne die grösste Künstelei nicht durchgeführt werden und insbesondere eine Fülle kleiner Angaben über Zeit und Ort, über einzelne ausdrücklich benannte Personen spotten jeder derartigen Erklärung und sind nur begreiflich, wenn sie auf selbstständiger Kunde beruhen*).

*) Wiederholt hat Meyer mit Nachdruck darauf hingewiesen, dass

Endlich aber enthält das Evang. auch eine Fülle ihm ganz eigenthümlichen Erzählungsstoffs, der nur entweder als ganz freie Tendenzdichtung gefasst werden kann oder als ein schlagender Beweis eigener geschichtlicher Erinnerungen betrachtet werden muss. Dass es aber allen Bemühungen der Kritik nicht gelungen ist, alles Sondereigenthum des vierten Evangeliums in ideale Geschichte aufzulösen, durch deren durchsichtigen Schleier seine Lehrgedanken hindurchblicken, dass überall sich hartes Gestein ächt historischer Erinnerungen zeigt, das jeder solcher Umdeutung widerstrebt, hat ein Kritiker wie Renan schlagend nachgewiesen (vgl. das Leben Jesu. Supplement zur 13. Aufl. Deutsche Ausg. Leipzig 1870), und der jüngste Versuch Thoma's (die Genesis des Johannesevang. Berlin 1882), alles Einzelne im Evang. aus einer eklektischen Zusammenhäufung heterogenster Stoffe und Reminiscenzen, wie aus einer an Aberwitz grenzenden Allegorese zu erklären, kann das nur bestätigen. Dann aber zeugt auch hier der Inhalt des Evangeliums für seine apostolische Abfassung.

Bestreitung und Vertheidigung des Evangeliums. Nach unbedeutenderen Vorgängern hat zuerst Bretschneider (Probabilia de evang. et epist. Joh. ap. indole et origine. Lips. 1820) das Evang. einem Heidenchristen in der ersten Hälfte des 2. Jahrh. zugeschrieben, aber allgemeine Zurückweisung von den verschiedensten Richtungen gefunden *). Dagegen verstand es sich für die Tübinger Schule von

---

gegenüber der so vielfach abweichenden, in allgemeiner Anerkennung stehenden älteren Ueberlieferung das Evang. sich nicht so schnell Anerkennung errungen hätte, wenn man nicht seiner apostolischen Abkunft ganz sicher gewesen wäre. Doch ist nicht zu übersehen, dass er andererseits selbst gelegentlich hervorhebt, wie diese Abweichung keineswegs sofort überall ins Bewusstsein trat. Ebenso muss zugegeben werden, dass seine wiederholten Berufungen auf die Anschaulichkeit, Unmittelbarkeit und Originalität der Darstellung doch immer ein subjektives Urtheil involviren, das die Kritik eben nicht anerkennt.

*) Ueber die älteren Bestreitungen von Evanson (Dissonance of the four evangelists. Ipswich 1792), Horst, Cludius, Ballenstedt u. A. vgl. Luthardt, d. Joh. Urspr. p. 6 ff., wo der vollständigste Ueberblick über die gesammte Johanneische Literatur chronologisch gegeben ist. Gegen sie vgl. Wegscheider, vollst. Einl. in das Evang. Joh. 1806. Gegen Bretschneider vgl. Stein, authentia ev. Joh. Brandenb. 1822. Hemsen, die Authent. der Schriften des Ev. Joh. Schleswig 1823. Usteri, Comment. crit. in qua evang. Joh. genuinum esse ost. Turici 1823. Crome, Probabilia haud prob. Lips. 1824. Rettberg, an Joh. — reliquis canon. script. vere repugnet. Gott. 1826. Hauff, Authent. d. Ev. Joh. 1831 und die Commentare von Lücke (3. Aufl. 1840. 43) und Tholuck (7. Aufl. 1857). Zuletzt erklärte Bretschneider selbst, dass

selbst, dass der Apostel Johannes, der als eine der Säulen der Urgemeinde nach ihrer Grundanschauung ein krasses antipaulinisches Judenchristenthum repräsentiren musste, nicht der Verf. des pneumatischen Evangeliums sein könne. Durch eine scharfsinnige Analyse des Evangeliums suchte Baur (Theol. Jahrb. 1844) darzuthun, dass dasselbe nur eine ideale Composition sein wolle, welche, theils frei mit den synoptischen Materialien schaltend, theils ganz selbstständig dichtend, die Logoslehre nach ihren einzelnen Momenten zu entwickeln und dialectisch zu verarbeiten suche. Auf der Höhe seiner Zeit stehend (um die Mitte des 2. Jahrh.), in alle Gegensätze derselben eingreifend und dieselben in eine höhere Einheit auflösend, an die Apokalypse anknüpfend und mit dem Montanismus sich durch die Lehre vom Paraklet berührend, aber selbst aus der gnostischen Zeitströmung hervorgegangen, habe der heidenchristliche Verf. in ächtapostolischem Geiste das Christenthum zur Weltreligion erhoben und die Loslösung desselben von seiner Jüdischen Vergangenheit vollzogen. Während Hilgenfeld, bis ins 4. Jahrzehnt heraufgehend, in dem Evang. ein dualistisch-gnostisches System fand, das zwischen dem Valentinianischen und Marcionitischen die Mitte hält, lässt Volkmar den Evangelisten c. 155 von der antijüdischen Gnosis Marcions ausgehen und dieselbe durch die den Monismus einhaltende Logoslehre Justins überwinden. Die ungeschichtliche Verarbeitung und Umgestaltung der synoptischen Ueberlieferung im 4. Evang. haben besonders Strauss und Keim im Einzelnen nachzuweisen gesucht, und wenn letzterer, der unbefangener als die älteren Kritiker die Abfassung durch einen Judenchristen zugestand, durch die äussere Bezeugung des Evangeliums gedrängt, dasselbe Anfangs bis 110—17 hinaufzurücken versuchte, so ist er zuletzt doch wieder bis 130 herabgegangen*). Allein selbst in dieser Zeit

---

sein Zweck, eine genauere Untersuchung der Aechtheit zu veranlassen, erreicht sei und die angeregten Zweifel als erledigt gelten könnten (vgl. s. Dogm. 3. Aufl. I, p. 268). Nur Strauss, der übrigens an seiner Verwerfung selbst in der 3. Aufl. des Lebens Jesu (1838) irre geworden war, verschärfte dieselbe in der vierten wieder (1840), und ihm folgten Lützelberger (vgl. p. 3) und Bruno Baur (Krit. d. evang. Gesch. d. Joh. 1840. Krit. d. Evangelien 1850); selbst Gfrörer (Gesch. des Urchristenthums. 1838) hielt an der Aechtheit fest. Nur de Wette ist über die von Bretschneider erregten Zweifel nie ganz hinausgekommen, hat sie aber auch nie zu kategorischer Verwerfung des Evangeliums gesteigert.

*) Schon Schwegler (Montanismus. 1841) hatte von der Stellung Kleinasiens zum Passahstreit aus die Aechtheit des Evangeliums bestritten (vgl. Theol. Jahrb. 1842. Nachapostol. Zeitalter. 1846) und Köstlin in s. Joh. Lehrbegr. (1843) dasselbe für unächt erklärt (vgl. Theol. Jahrb. 1851, 2). Baur nahm seine berühmten Aufsätze aus den Jahrb. in s. krit. Untersuchungen über die kanonischen Evang. (1847) auf und vertheidigte sie in d. Theol. Jahrb. 1848, 2. 54, 2. 57, 2 und

lebten noch so viele, die den Apostel gekannt haben mussten, dass ein unter seinem Namen erscheinendes, seiner ganzen Richtung, sowie der herrschenden synoptischen Evangelientradition widersprechendes Evang. unmöglich so rasch Eingang finden und von allen Richtungen in der Kirche acceptirt werden konnte, weshalb eben Keim sich zur Bestreitung der Tradition über die ephesinische Wirksamkeit des Johannes gedrängt sah (vgl. §. 1. Anm.). Nirgends zeigt sich im 2. Jahrh. eine Persönlichkeit von der Bedeutung, wie sie das Evang. voraussetzt, nirgends eine Richtung von der alle Gegensätze vermittelnden Hoheit, aus der sie hervorgehen konnte. Unbegreiflich bleibt der absichtliche Anschluss dieses Anonymus an den seiner Richtung nach der Auffassung der Tübinger doch so fremden Apokalyptiker; und die mehr andeutende Art, wie er den Namen des Johannes für sich beansprucht, ist gegen alle Analogie in der pseudonymen Literatur, so dass es der Tübinger Schule nicht gelungen ist, die Entstehung des Evangeliums auch unter Voraussetzung ihrer Auffassung desselben denkbar zu machen. Gegen die Tübinger Schule erklärten sich von verschiedenen Standpunkten aus besonders Ebrard, Thiersch, Schleiermacher, Bleek, Hase, Mayer, und sämmtliche Kommentatoren des Evangeliums sind bei der Vertheidigung seiner Aechtheit stehen geblieben*). Nachdem

---

in s. Sendschreiben an Dr. C. Hase. Tüb. 1855 (vgl. „die Tübinger Schule" 1859. 60. Das Christenthum u. d. christl. Kirche d. 3 erst. Jahrh. Tübing. 3. Aufl. 1863). Von Hilgenfeld vgl. d. Evang. u. d. Briefe Joh. nach ihrem Lehrbegr. darg. Halle 1849; d. Evangelien. Lpz. 1854; d. Urchristenthum. Jena 1855; Kanon u. Kritik d. N. T. Halle 1863; Einl. ins N. T. Leipz. 1875 und s. Aufs. in d. Theol. Jahrb. 1857, 3. 4 und seit 1859 in der Zeitschr. f. w. Th. Von Volkmar vgl. Religion Jesu 1857; Geschichtstreue Theologie 1858; die Evangelien Leipzig 1870, Zürich 1876. Von Zeller vgl. die zu §. 2, 1 angeführten Aufsätze. Im Gefolge der Tübinger gehen Strauss, das Leben Jesu f. d. deutsche Volk. Leipz. 1864; Scholten, das Evang. nach Johannes, deutsch v. Lang. Berlin 1867; Keim, Gesch. Jesu von Nazara seit 1867 (vgl. 3. Bearb. 2. Aufl. Zürich 1875. p. 40), Hausrath (in s. neut. Zeitgesch.), Hoenig (vgl. §. 4, 1. Anm.) u. Thoma (a. a. O.). Dabei schwanken die Zeitbestimmungen dieser Kritiker hinsichtlich der Zeit des Evangeliums zwischen 130 u. 170.

*) Vgl. zuerst Merz in den Stud. d. Würtemb. Geistl. 1844, 2. Hauff in d. Stud. u. Krit. 1846, 3. Von Ebrard vgl. d. Evangel. Joh. 1845; s. Umarbeitung des Olsh. Komment. zum Joh. 1861; Wissensch. Krit. d. evangel. Gesch. 3. Aufl. 1868. Von Thiersch vgl. Versuch zur Wiederherstellung des histor. Standpunkts d. Krit. 1845; Aechtheit d. N. T. Schriften 1846. Von Schleiermacher vgl. s. Einl. ins N. T. (herausg. v. Wolde. Berl. 1845) u. s. Leben Jesu (hrsg. v. Rütenik. Berlin 1864). Von Bleek vgl. Beiträge zur Evangelien-Kritik. Berl. 1846 und seine Einl. ins N. T., nach s. Tode herausgeg. 1862, in 3. Aufl. mit kritischen Anm. begleitet von Mangold 1875. Von Hase das p. 24 erwähnte Sendschreiben an Baur 1855 („die Tübinger Schule") u. s. Leben

sich der Streit eine Zeit lang hauptsächlich um die äusseren Zeugnisse gedreht hatte, haben Luthardt (der Joh. Ursprung des 4. Evang. Leipz. 1874), Beyschlag (Zur Joh. Frage. Gotha 1876) und Godet in d. hist.-krit. Einl. zur 3. Aufl. seines Kommentars (1881) wieder in umfassenderer Weise die Vertheidigung des Evangeliums gegen die neuere Kritik unternommen (vgl. noch Weiss, Leben Jesu. 2. Aufl. Berlin 1884).

Auch an vermittelnden Hypothesen hat es nicht gefehlt. Nach älteren Versuchen war es besonders Weisse, der einen ächten Kern in Johanneischen Studien suchte, in welchen der Apostel in der Absicht, die Lehre seines Meisters sich in grösserem Zusammenhange darzustellen, eine Reihe von Reden komponirte, und welche dann ein Schüler des Apostels mit Hinzunahme des ihm aus dem Munde desselben Bekannten und der evangelischen Ueberlieferung zu einer freilich sehr unvollkommen gerathenen evangelischen Geschichte verarbeitete; während Schenkel die ächten Redestücke näher auszuscheiden und Schweitzer die Galiläischen Erzählungen als Zusätze des Verf. von Kap. 21 zu erweisen suchte*). Einer solchen mechanischen Theilung

---

Jesu (5. Aufl. 1865). Von katholischem Standpunkte vgl. Mayer, die Aechtheit des Evang. nach Joh. Schaffh. 1854. In seiner Einleitung hat de Wette sich schliesslich (§. 110, g) nur dagegen erklärt, dem Apostel jeden Antheil am Evang. abzusprechen. In der Bearbeitung seines Kommentars hat Brückner mancherlei Winke zur Vertheidigung des Evangeliums gegeben (5. Ausg. 1863). Ebenso die Kommentare von Hengstenberg (2. Aufl. 1867–70), Bäumlein (1863), Lange (3. Aufl. 1868), Godet (2. Aufl., deutsch v. Wunderlich 1876), Keil (1881), Schanz (1885), besonders aber das in 2. Aufl. zu einem vollständigen Kommentar herangewachsene „Johann. Evang." von Luthardt (Nürnberg 1875). Vgl. noch Guericke, Gesammtgesch. d. N. T. 3. Aufl. Leipz. 1868. Grau, Entwicklungsgesch. des neut. Schriftthums. Gütersloh 1871. Meyer sagt in der 5. Aufl. (1869): Nach den seit Bretschneider u. Baur bestandenen Krisen wird dies Evang. auch fernerhin mit seiner inneren stillen Uebermacht und ruhigen Klarheit glänzend und siegreich aus den nicht rastenden Bekämpfungen hervortreten, als der letzte, aber im reinsten und höchsten Lichte strahlende Stern der evangelischen Geschichte und Lehre, welcher nicht erst in der brennendsten Hitze des Gnosticismus entstehen, noch aus dem katholisirenden Gährungsprocess auftauchen konnte, sondern noch an der Gränze der apostolischen Zeit aus dem Geiste des mit seinem Herrn vertrautesten Jüngers aufgegangen ist und nie wieder untergehen soll, — der Wegweiser zur wahren Katholicität, welche ganz verschieden von der kirchlichen Entwickelung des zweiten Jahrhunderts, das unerreichte Ziel der Zukunft geblieben ist.

*) Schon Eckermann (Theol. Beiträge 1796) u. Vogel (der Evangelist Joh. u. s. Ausleger 1801. 4) nahmen eine Bearbeitung Johanneischer Aufzeichnungen an, Ammon und Paulus wollten den Herausgeber von dem Verf. des Evangeliums unterscheiden, und Rettig (Ephemer. exeg. I, p. 83 ff.) liess einen Schüler des Johannes seine Logosphilosophie in die von ihm redigirten Aufzeichnungen des Apo-

widerstrebt aber offenbar die durchgängige Eigenart des Evangeliums, und die neuere Kritik, die besonders die eigenthümliche Theologie des Evangeliums dem Apostel absprach, konnte am wenigsten die Christusreden als die ächte Grundlage desselben betrachten, weshalb man neuerdings mehr an eine Abfassung des Evangeliums auf Grund Johanneischer Ueberlieferungen durch einen vertrauten Schüler des Apostels gedacht hat. Am bestechendsten ist diese Hypothese zuletzt von Weizsäcker ausgeführt, dem Hase nach langjähriger Vertheidigung des Evangeliums schliesslich beigetreten ist*). Allein dieselbe ist dem

---

stels eintragen. Die Hypothese Weisse's (vgl. s. Evangel. Gesch. Leipz. 1838; die Evangelienfrage 1856; doch vgl. s. evang. Dogm. 1855. I, p. 153) ist erneuert und näher modificirt von Freytag (d. heil. Schriften d. N. T. 1861; Symphonie d. Ev. 1863); gegen ihn bes. Frommann in d. Theol. Stud. 1840. Hilgenfeld in der Ztschr. f. w. Th. 1859. Schenkel hat seine in d. Stud. u. Krit. v. 1840 vorgetragene Theilungshypothese wesentlich modificirt in s. Charakterbild Jesu (1864), nach welchem das 110—20 entstandene Evang. nur auf Johanneischen Ueberlieferungen fusst, die in der 4. Aufl. (1873) bereits verschwanden, nachdem er mit Keim die ephesinische Wirksamkeit des Apostels aufgegeben, während s. Christusbild d. Apostel (Leipz. 1879) das Evang. wieder gegen die Mitte des Jahrh. herabrückt. Schweitzer (das Evang. Joh. 1841), der übrigens ebenfalls seine Hypothese später zurückgenommen hat, sucht darzuthun, dass die Erzählungen der Galiläischen Vorgänge von einer anderen Idee des Wunders getragen, ohne Anschaulichkeit und selbst stilistisch abweichend sind. Thenius (das Evang. der Evangelien 1865) nimmt nur einzelne Erläuterungen der Worte Jesu und die Bezeichnung des Lieblingsjüngers als eingetragen an, Scholten (s. o.) scheidet ganz willkürlich einzelne Sätze, die in seine Auffassung des Johanneischen Lehrbegriffs nicht passen, als Interpolationen aus.

*) Reuss (Gesch. d. heil. Schrift. 5. Aufl. Braunschweig 1874) hat, obwohl er die Möglichkeit der Abfassung durch den Apostel festhält, grade die Reden nach Form und Fassung für ein Werk des Schriftstellers erklärt, und ebenso Renan, der im Uebrigen das Evang. auf Grund Johanneischer Aufzeichnungen und Dictate entstanden sein lässt (vgl. Leben Jesu. 13. Aufl. 1867). Ewald, der in s. Jahrbüchern (III. V. VIII. X. XII) das Evang. vielfach gegen die Tübinger Kritik vertheidigt, lässt dasselbe von dem Apostel seinen Freunden dictirt und von diesen noch bei seinen Lebzeiten mit dem Anhang Kap. 21 veröffentlicht sein (vgl. Joh. Schriften 1861), wofür doch weder die Nachricht des Clem. Alex. (bei Euseb. 6, 14) noch die des Murat. Canon spricht. Michel Nicolas hielt den Presbyter Johannes (études critiq. sur la bible 1864), Tobler den Apollos, den er zu einem Schüler des Apostel Johannes machte, für den Verfasser (die Evangelienfrage 1858; Zeitschr. f. w. Th. 1860, 2 und dagegen Hilgenfeld, Volkmar ebend. 1859, 2. 60, 3); und später hat letzterer sogar die vom Apostel herrührende aramäische Grundlage herzustellen versucht (das Evang. Joh. nach d. Grundtext. 1867). Von Weizsäcker vgl. die lehrreichen Aufsätze in den Jahrb. f. deutsche Theol. von 1857 (das Selbstzeugniss des Joh. Christus), 1859 (Beitr. zur Charakteristik des Joh. Ev.), 1862 (die Joh.

Selbstzeugniss des Evangeliums gegenüber (§. 3, 2) durchaus unhaltbar. Jedenfalls bleibt es dabei, dass der Behauptung der Unächtheit noch viel grössere Schwierigkeiten entgegenstehen als der traditionellen Ansicht (vgl. Ritschl, Altkath. Kirche. 2. Aufl. 1857. p. 48).

§. 4.

Composition und Zweck des Evangeliums, Zeit und Ort der Abfassung.

1. Wenn Johannes durch seine Geschichtsdarstellung die Ueberzeugung, dass Jesus der Messias sei, gewähren, und durch diesen Glauben das wahre Leben, welches in Jesu zeitlich erschienen sei, vermitteln will (20, 31), so zeigt der gleichsam als sein Programm an die Spitze gestellte Prolog, der den Schlüssel zum Verständniss seines Evangeliums bietet, dass er in Jesu den Messias nachweisen will, sofern er der Fleisch gewordene göttliche Logos ist. Die Herrlichkeit des göttlichen Logos, wie er sie in dem irdischen Leben Jesu Christi geschaut (1, 14), wie sie sich im Kampf mit dem ungläubigen feindseligen Judenthum immer herrlicher offenbart und die empfänglichen Seelen zu immer vollerem Glauben und immer seligerem Schauen geführt hat, will er in seinem Evang. darstellen*). Diese Grundidee des Evangeliums thut

---

Logoslehre) und s. Untersuchungen über die evang. Gesch. (Gotha 1864). Wenn Weizsäcker besonders durch seine Ansicht von dem Verhältniss der Christusreden zu den synoptischen Redecompositionen und von der Art, wie in ihnen sich die Worte Jesu mit den apostolischen Eindrücken von denselben vermischt haben, sich dazu getrieben sah, die directe apostolische Abfassung des Evangeliums aufzugeben, so Hase namentlich durch einzelne Züge der Geschichte, die er sagenhaft fand und nicht länger durch eine Abwesenheit des Augenzeugen bei den erzählten Ereignissen sich erklären wollte (Gesch. Jesu. Leipz. 1876. p. 51 f.). Die wunderliche Hypothese von C. Wittichen, welcher die ihm unglaubwürdig scheinenden Erzählungen trotz der Apostolicität des Evangeliums für freie Dichtungen hielt (der geschichtliche Charakter des Evang. Joh. 1869. Vgl. dagegen Pfleiderer, Zeitschr. f. w. Theol. 1869, 4), hat der Verf. selbst zurückgezogen (vgl. das Leben Jesu. 1876. p. VIII).

*) Nicht den Fortschritt machend von der πίστις zur γνῶσις (Lücke), sondern mit den Synoptikern das gemeinsame Ziel der πίστις verfolgend, sagt Meyer, hat er den Inhalt des gemeinsamen Glaubens auf einen höheren und universelleren Grad der uranfänglichen γνῶσις

dem historischen Charakter desselben darum keinen Eintrag, weil sie aus der selbsterlebten Geschichte concipirt und in ihr wiederum nachgewiesen erscheint. Freilich aber bedingt sie die Auswahl und Behandlung des Stoffes, der theils aus dem vorhandenen und bereits in den älteren evangelischen Schriften sich darstellenden Ueberlieferungskreise ausgewählt, theils rein aus dem reichen Vorrathe eigener Erinnerung und Erfahrung mit erwogener Auslese geschöpft ist*). Dabei erhellt von selbst, wie ihm besonders die Reden Jesu über seine göttlich Messianische Würde im Gegensatz gegen den Unglauben der Juden von Bedeutung waren, wie nothwendig aber auch für seinen Zweck die Zeugnisse des Täufers, die prophetischen Weissagungen und ausgewählte Wundergeschichten, letztere zugleich als geschichtliche Grundlagen bedeutsamer Reden, zusammenwirken mussten**). Nicht ein

---

seines Wesens gebracht, als dies der früheren evangelischen Geschichtschreibung unter anderen Verhältnissen und auf Grund anderer das Maass der Johanneischen nicht erreichenden Begabungen möglich war.

*) Damit erledigt sich von selbst die noch von Meyer ausführlich erörterte Frage nach den Quellen des Evangeliums. Selbst wo er Stoffe behandelt, die bereits in den älteren Evangelien behandelt sind, kann wohl die Darstellung im Einzelnen unwillkürlich hier oder da durch dieselben beeinflusst sein (vgl. §. 3, 3), aber nie können dieselben als seine Quellen gedacht werden. Wenn der Erzähler gelegentlich einmal auf Ereignisse kommen sollte, die er nur aus Mittheilungen Jesu oder seiner Mitapostel (nach Meyer auch der Maria) empfangen haben könnte, so schliesst das die eigene Augen- und Ohrenzeugenschaft im Ganzen natürlich nicht aus. Die Annahme, er habe zu seinem eigenen Bedarf selbstgefertigte Aufzeichnungen benutzt (Bertholdt, Wegscheider, Schott u. A.), hat Meyer noch zu günstig beurtheilt, sie widerspricht wirklich „der Einheit des Geistes und Gusses des Ganzen, welche die allmählich zur Vollendung gereifte Frucht eines ganzen langen Lebens der alles Einzelne zum wahren und frischen Gesammtbilde verbindenden Erinnerung unter der von Christo selbst zugesagten (14, 26) Leitung des göttlichen Geistes ist.“ Eben darum aber, weil alles Einzelne durch das Medium dieser Erinnerung und die sie bestimmende geistige Gesammtentwickelung hindurch gegangen ist, wird man doch über die unbedingte Zuverlässigkeit desselben und insbesondere über die Ursprünglichkeit der Johanneischen Reden Jesu im Sinne objektiver Geschichtlichkeit etwas vorsichtiger urtheilen müssen, als es Meyer noch im theilweisen Widerspruche mit seinen eigenen Zugeständnissen in §. 3, 3 that.

**) Beachtenswerth ist hierbei besonders auch die Auswahl aus den Wundern Jesu, von deren Hauptarten nach Meyer je eine ausgehoben ist, nämlich die Weinverwandelung 2, 1 ff., die Fieberheilung 4, 47 ff., die Lahmenheilung 5, 1 ff., die Speisung 6, 4 ff., das Seewandeln 6, 16 ff., die Blindenheilung 9, 1 ff., die Todtenerweckung 11, 1 ff. Dass ein Erzählungsstück mit einer Dämonenaustreibung hinter Kap. 5 ausgefallen sei (Ewald), ist durch den Zusammenhang

Leben Jesu wollte er erzählen und alles Einzelne, was er von ihm wusste, mittheilen, sondern an einer Auswahl von Reden und Thaten des Herrn und von bedeutungsvollen Wendepunkten und Ereignissen in seinem Leben, die er unter die Beleuchtung des ihm darüber aufgegangenen tieferen Verständnisses bringt, wollte er die lehrhaften Grundgedanken, die der Prolog vorausschickt, bewahrheiten.

Anmerkung. Früher theilte man das Evang. gewöhnlich nach seinen geographischen oder chronologischen Angaben, insbesondere nach dem Schema der drei Festreisen (Bengel, Olshausen); Lücke, de Wette hielten sich vorzugsweise an den Einschnitt, welchen die Betrachtung 12, 37–50 bildet. Erst Baur hat durch seine Analyse das Verständniss einer mehr den Grundgedanken des Evangeliums entsprechenden Gliederung angebahnt, die seitdem in verschiedenen Fassungen dargestellt (vgl. die Kritik der verschiedenen Eintheilungen bei Luthardt I, p. 200 ff. Godet II, p. 1 ff., Holtzmann in d. Zeitschr. f. w. Theol. 1881, p. 257—90, Keppler, die Composition des Johannesevang., Tübingen 1874, p. 8—12 u. besonders Franke, Stud. u. Krit. 1884, 1 p. 80 ff.), welche aber, obwohl sie vielfach Momente des Richtigen enthalten, Meyer mit Recht als theilweise auf dem Wege der Abstraction gewonnen und vielfach zu subjectiv charakterisirt. Er selbst folgt am meisten der Eintheilung von Ewald (Jahrb. III, p. 168. VIII, p. 109. Joh. Schriften I, p. 18 ff.); aber auch seine Auffassung der Gliederung dürfte sich nach den Grundgedanken des Werkes noch durchsichtiger gestalten und näher bestimmen lassen: Nach dem Prolog (1, 1—18) schildert der erste Theil die Einführung Jesu in die Welt durch das Zeugniss des Täufers und die Selbstoffenbarung Jesu in Wort und Werk vor den ersten Gläubigen (1, 19—2, 12). Der zweite zeigt uns den ersten Kreislauf seiner glaubenweckenden Selbstoffenbarung in allen drei Landestheilen (2, 13—4, 54). Der dritte bringt die Krisis des Unglaubens in Judäa (Kap. 5) und des Halbglaubens in Galiläa (Kap. 6). Der vierte schildert den sieg-

---

von Kap. 5 u. 6 und auch sonst nicht zu begründen und hat keine kritische Spur für sich, nach Meyer jene geschlossene Siebenzahl, zu welcher dann ein achtes Werk hinzukäme, gegen sich. Aus dem Plane des Ganzen begreift sich, woher die Geschichte Jesu erst mit dem Zeitpunkt beginnt, wo Johannes in seine Gemeinschaft eintrat und Augenzeuge wurde; aus dem lehrhaften Zwecke erklären sich am besten die auffallenden Auslassungen, unter denen schon Meyer die Abendmahlstiftung und den Seelenkampf in Gethsemane hervorhebt. Ob dagegen die Dämonenaustreibungen, welche nicht eigentlich σημεῖα im Johanneischen Sinne waren, mit besonderer Absichtlichkeit ausgelassen sind, wie noch Meyer annahm, ist doch sehr zweifelhaft.

haften Kampf Jesu mit den Repräsentanten des Unglaubens in Jerusalem (Kap. 7—10), der fünfte die Vollendung seiner Selbstoffenbarung vor dem Volk (Kap. 11. 12) wie vor den Jüngern (Kap. 13—17), der sechste die Vollendung des Unglaubens in der Leidensgeschichte (Kap. 18. 19) und der siebente die Vollendung des Glaubens durch die Erscheinungen des Auferstandenen (Kap. 20)*). Vor Allem wird man von den Zahlenspielereien abstrahiren müssen, die man neuerdings vielfach in der Schrift gesucht hat (vgl. Keim I, p. 115 f.) und die doch der geistvollen Composition derselben so ganz fern liegen.

2. Das Evang. war zunächst für diejenigen Kreise des Christenthums bestimmt, in welchen der Apostel lebte und wirkte, mithin für Leser aus ursprünglich Paulinischer Kirchenstiftung, aus Juden- und heidenchristlichen Elementen erwachsen, durch Johannes selbst aber weitergefördert zu der höhern Einheit, für welche Paulus nur in beständigem Kampfe mit dem noch ungebrochenen Judenthume hatte wirken können**). Vielfach hat man Polemik gegen die häre-

---

*) So auch Hengstenberg, der nur die „vierte Gruppe" bis Kap. 12 gehen lässt und bei 13, 1 überhaupt einen 2. Haupttheil beginnen lässt, der 3 Gruppen hat, wie der erste vier. Meyer und Ewald, welche die 3 ersten Theile in gleicher Weise abgrenzen, lassen den 4. bis zum Ende des Kap. 11 (Meyer) oder Kap. 12 (Ewald) gehen und fassen alles Uebrige in dem 5. zusammen. Nach Luthardt umfasst der 1. Theil (Jesus der Sohn Gottes) Kap. 1—4, der 2. (Jesus und die Juden) Kap. 5—12, der 3. (Jesus und die Seinen) Kap. 13—20; den 2. theilt er sehr künstlich nach dem Schema: Jesus das Leben (Kap. 5. 6), Jesus das Licht (Kap. 7—10), Jesus das Leben u. das Gericht (Kap. 11. 12). Die neueren Versuche von Hoenig (Jahrb. f. wiss. Theol. 1871. 1883. 1884) und Holtzmann, sowie Keil u. Schanz legen die Zweitheilung, Keim, Keppler und Franke die Dreitheilung zu Grunde, während Godet und Thoma bei 5 Theilen bleiben. Ueber die Abgrenzung der Hauptgruppen an sich aber besteht kaum noch Streit, eigentlich nur über ihre Zusammenfassung oder Gliederung, in der man doch wohl oft zu viel Absicht sucht. Leere Spielerei sind aber die angeblichen „überlegten Mysticismen der Dreiheiten" bei Keim und Holtzmann (Einl. p. 426).

**) Daher die Dolmetschungen und Erklärungen, die nicht-palästinische Leser voraussetzen, 1, 38. 41 f. 4, 25. 5, 2 al. Meyer fügt noch hinzu: „Das Evang. Johannis ist daher kein Paulinisches, sondern verklärter und geistiger, über Jüdisches Wesen schlechthin erhabener als Paulus, zarter und sinniger als dieser, ursprünglicher auch, aber den Hauptideen nach mit der dialektisch verarbeiteten Lehre des Paulus übereinstimmend, obwohl diese Ideen in ruhiger Höhe über dem Streite der Gegensätze gemäss der Vollendung der christlichen Grundbegriffe darstellend, und so das Wesen, Licht und Leben der im höchsten Sinne katholischen Richtung und Bestimmung des Christenthums für alle Zeiten mittheilend". Holtzmann dagegen findet im Paulinismus

tischen Gnostiker als Zweck angenommen, wie schon Iren. 3, 11. 1 die Irrthümer des Cerinth und der Nikolaiten für den von Johannes bekämpften Gegensatz ausgab, Epiphan. Haer. 51, 12. 69, 23 u. Hieron. de vir. ill. auch die Ebioniten hinzusetzten, und auch Neuere mehr oder weniger direct und bestimmt die gnostische Lehre, namentlich die Cerinthische, bestritten glaubten (Erasmus, Melanthon, Grotius, Michaelis, Storr, Hug, Kleucker, Schneckenburger, Ebrard, Hengstenberg u. M.). Meyer erklärt sich gegen die Annahme solcher Polemik, weil eine directe Absichtlichkeit gegen verkehrte Zeitrichtungen nirgends im Evang. hervortrete und desfallsige indirecte und versteckte Beziehungen als beabsichtigt aufzusuchen eben so willkürlich, als dem entschiedenen Charakter des apostolischen Standpunktes, diesen im bewussten Gegensatz gegen Häresieen angenommen, zuwider wäre. Aber wenn er zugiebt, dass der Apostel im ersten Briefe gnostischen Verirrungen gegenüberstehe, und letztere ihm nicht erst, nachdem er bereits sein Evang. geschrieben (wie Ewald Jahrb. III, p. 157 annimmt), in seiner Umgebung begegnet seien, so liegt es doch am nächsten, dass die Absicht, die wahre Erkenntniss des tiefsten Wesens Christi durch seine geschichtliche Darstellung zu begründen und zu befestigen, mitbedingt ist durch die Bedrohung derselben Seitens der aufkeimenden Gnosis. Denn dass die Bekämpfung derselben nicht derart hervortritt, wie im Briefe, liegt doch eben im Charakter der Evangelienschrift, wenn dieselbe nicht erdichtete Reden und Geschichte geben wollte. Trotzdem bleibt es vollkommen dabei, dass die Berücksichtigung der Irrlehre keine directe ist, sondern nur den Apostel in der thetischen Darlegung der von ihnen bestrittenen oder gefährdeten Wahrheit mitbestimmt, ohne dass sich derselbe die Bestreitung der Irrlehre oder auch nur die Apologie des Evangeliums gegen sie (Seyffarth, Specialcharakterist. p. 39 ff., Schott, de Wette, Hengstenberg u. A.) zur Aufgabe machte*).

---

die unterste Grundlage der Johanneischen Gedankenwelt und eine weitgehende Benutzung Paulinischer Briefe (Einl. p. 427), selbst der Apostelgeschichte (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1869, p. 81 f.)

*) Wenn aber Meyer wiederholt hervorhebt, dass das Evang. nach seinem ganzen Charakter über den Gegensätzen und über dem Streit der Zeitmeinungen stehe und sich dafür auf Baur beruft, nach welchem das Evang. in allen Gegensätzen der Zeit stehe und doch nirgends die bestimmte Farbe eines zeitlichen und örtlichen Gegensatzes trage, so hat er zwar ganz Recht darin, dass im 2. Jahrh., wo diese Gegensätze bereits zur offnen und tiefen Spaltung sich entwickelt hatten und die Bedingungen zur Erzeugung einer solchen Eintrachts-

Dass manche Stellen als den Gnostikern entgegengesetzt erklärt. werden können, berechtigt so wenig zu der Voraussetzung einer desfallsigen wirklichen Absicht, wie die dem Gnosticismus günstige Deutung, welche bei anderen Stellen möglich ist, zum Schlusse einer irenischen Absicht (Lücke) hinsichtlich dieser Häresieen berechtigen würde, da kein ausdrückliches Anzeichen solcher Tendenzen vorhanden ist. In entsprechender Weise sind die Annahmen einer Polemik gegen die Doketen (Semler, Bertholdt, Eckermann, Niemeyer de docetis. Hal. 1823, Schneckenburger, Schott, Ebrard), wobei man 1, 14. 19, 34. 20, 20. 27 benutzte, so wie einer Bestreitung des Ebionitismus und Judaismus (Hieronymus, Grotius, Lange die Judenchristen, Ebioniten und Nikolaiten d. apost. Zeit. Leipzig 1828, Ebrard u. M.), einer Berücksichtigung der Umtriebe des restaurirten Judenthums nach der Zerstörung Jerusalems (Aberle in d. Tüb. Quartalschr. 1864. p. 1 ff.) oder Judaistisch - gnostischer Anfeindungen (Schanz) zu beurtheilen. Ganz willkürlich aber, ja die geschichtliche Treue und Wahrheit des Johannes verletzend ist es, sogar Auslassungen evangelischer Ereignisse bei demselben auf Rechnung polemischer Zwecke zu setzen, wie z. B. Schneckenburger Beitr. p. 60 ff. die Nichterwähnung des Seelenkampfes im antignostischen Interesse, und das Schweigen von der Verklärung auf dem Berge in antidoketischer Absicht begründet sieht*).

---

formel gänzlich nicht im Schoosse der Zeit lagen, eine solche Erscheinung geschichtlich nicht verständlich wäre; aber inwiefern der Apostel auf seiner Höhe über allen Gegensätzen stehen soll, ist doch nicht einzusehen. Schon die Vorstellung eines Hinausgeschrittenseins über die Gegensätze des Judaismus und Paulinismus (vgl. die vor. Anm.) scheint mir etwas unklar; allein die im Brief bekämpfte gnostische Irrlehre wird doch durch die thetische Darlegung des Evangeliums indirect völlig ausgeschlossen, und dem Wesen des Apostels, der alles so gern auf scharf sich ausschliessende Gegensätze zurückführt, entspricht ein solches Stehen über den Parteien durchaus nicht.

*) Eine gegnerische Bezugnahme auf Johannesjünger (Grotius, Schlichting, Wolzogen, Overbeck üb. d. Ev. Joh. 1784, Michaelis Storr, Lützelberger u. M., auch Ewald, Tobler, Godet) wird durch Stellen wie 1, 6—8. 15. 19—41. 3, 22 ff. 5, 33—36. 10, 40 f. nicht begründet, da die einzigartige Erhabenheit Jesu auch dem von Gott gesandten Johannes gegenüber vom Apostel im nothwendigen Zusammenhange seiner Geschichte und seines Buches ihr Recht empfangen musste, eine besondere Absicht aber in jenen Stellen nicht nachweisbar ist. Ueberdies sind die Christum verwerfenden Johannesjünger (Recogn. Clem. 1, 54. 60) und die im 17. Jahrh. bekannt gewordenen Zabier oder Mendaeer (Gieseler Kirchengesch. I, p. 76) spätern Ursprungs; die Act. 18, 25. 19, 1 ff. vorkommenden sogen. Johannes-

Da unser Evang. den synoptischen Berichten vielfach nicht allein zur Bestätigung, sondern auch im Grossen (wie namentlich durch die Mittheilung der aussergaliläischen Reisen, Thaten, Reden) und im Einzelnen zur Vervollständigung, ja nicht selten auch (wie in Bestimmung des Kreuzigungstages) in wichtigen Stücken zur Berichtigung dient, so hat man seit Hieronymus (vgl. schon Euseb. 3, 24) sehr häufig und in verschiedenen Modificationen noch jetzt (Ebrard, Ewald, Weizsäcker, Godet, Hengstenberg, Beyschlag u. V.) dies Verhältniss zu den Synoptikern als beabsichtigte Zweckbestimmung seiner Schrift angenommen. Aber von solcher Absichtlichkeit fehlt im Evang. selbst die leiseste Andeutung, und dem 20, 30 f. ausdrücklich bezeugten Zwecke wäre ein solcher historisch-kritischer so fremdartig, dass er selbst als Neben-Absicht das höhere geistige Gepräge und die erhabene Einheit und unzersplitterte Geschlossenheit des Buches aufhöbe. Keineswegs in allen Wiederholungen synoptischer Stücke, welche Johannes gegeben hat, finden sich irgend wesentliche ergänzende oder berichtigende Momente; und die Absicht einer Bestätigung kann im Hinblicke auf die Nichtwiederholung sehr vieler anderer und wichtigerer Berichte der Synoptiker nicht vorausgesetzt werden. Vollends aber aus dem Fehlen einzelner synoptischer Erzählungen oder Detailzüge zu schliessen, dass der Evangelist dieselben durch sein blosses Schweigen entweder ganz oder in ihrer Auffassung bei den Synoptikern (was selbst Meyer noch hinsichtlich der Versuchungs-, Verklärungs- und Himmelfahrtsgeschichte sowie der Heilungen Dämonischer für möglich zu halten scheint) habe bestreiten wollen, ist ganz verkehrt, da bei seinem eklektischen Verfahren Niemand daran denken konnte, dass das Nichterzählte, das nach der ganzen bisherigen Ueberlieferung als geschichtlich galt, von ihm für ungeschichtlich erklärt werden solle, zumal er nicht selten auf solches, das von ihm nicht erzählt, aber aus der Ueberlieferung bekannt ist, Bezug nimmt. Allerdings zeigt die Art, wie er 3, 24. 13, 1 thatsächlich die synoptische Darstellung berichtigt, dass ihm in besonderen Fällen auch geschichtliche Details von Bedeutung sind, die mit seinen lehrhaften Grundgedanken nichts zu thun haben; aber dies beweist nur gegen eine rein ideelle

---

jünger aber sind nur noch mit Christo nicht näher bekannt, daher in Betreff solcher nur eine gewinnende Tendenz zu denken wäre (Herder vom Sohne Gottes p. 24, auch de Wette), welche aber auch beim gänzlichen Mangel näherer Beziehungen im Evangelium nicht anzunehmen ist.

Composition, aber nicht für einen Berichtigungszweck des Evangeliums, den er wie den angeblichen Ergänzungszweck nur auf eine sehr wunderliche und durchaus unvollständige und inconsequente Weise durchgeführt hätte. Das schliesst nicht aus, dass sein Werk nach verschiedenen Seiten hin der Sache nach als eine Ergänzung der älteren evangelischen Literatur, ja als die höchste Vollendung derselben betrachtet werden kann.

3. Ueber die Oertlichkeit, in welcher das, übrigens zweifellos Griechisch, nicht Aramäisch (gegen Salmasius, Bolten, theilweise Bertholdt) geschriebene Evang. verfasst ward, sagt die älteste Ueberlieferung (schon Iren. 3, 1, Clem. Al., Orig., Euseb. u. s. w.) mit Bestimmtheit aus, es sei zu Ephesus geschrieben; und noch spät soll die Urschrift zu Ephesus erhalten und Gegenstand gläubiger Verehrung gewesen sein (Chron. Pasch. p. 11. 411. ed. Dind.). Bei dieser Ortsbestimmung ist stehen zu bleiben, da das Evang. selbst seine Ferne von Palästina, seine Fremdheit von Jüdischen Lebenskreisen und seine Rücksichtnahme auf Griechisch gebildete Leser an der Stirn trägt, und da für Ephesus auch die kirchlich bezeugte Geschichte des Apostels entschieden spricht. Die Ueberlieferung, er habe auf Patmos geschrieben (Pseudo-Hippolytus, Theophyl. u. M., auch Hug), ist später und verdankt der Annahme der Abfassung der Apokalypse auf jener Insel ihren Ursprung. Mit dieser Ueberlieferung verliert die vermittelnde, Johannes habe auf Patmos das Evang. dictirt und in Ephesus herausgegeben (Pseudo-Athanas., Doroth.), allen Werth. — Die Annahme, dass es längere Zeit, ehe es weiter in die Christenheit hinauskam, im engern Kreise der Ephesinischen Freunde sich gehalten habe, auf deren Bitten der Apostel nach alter Ueberlieferung (Canon Murat., Clem. Al. bei Euseb. 6, 14) geschrieben haben soll, erhält nach Meyer zwar nicht durch das Schweigen des Papias über dasselbe (Credner), wohl aber dadurch eine Bestätigung, dass der Anhang Kap. 21 bei allen alten Zeugen vorhanden ist, woraus geschlossen werden darf, dass erst nach Hinzutritt dieses Anhangs die Hinausgabe in weitere Kreise und die Verbreitung durch Abschriften erfolgte.

4. In Betreff der Zeit der Abfassung geht die älteste Angabe (Iren., Clem. Al., Orig.) dahin, dass Johannes später als die Synoptiker, also jedenfalls erheblich nach dem Tode des Petrus und Paulus (Iren.) geschrieben habe. Diese Zeit näher, und zwar möglichst spät festzusetzen (Epiphan. Haer. 51, 12), in's hohe Greisenalter des Apostels, hing nach Meyer mit dem Interesse, dem Evang. antihäretische Tendenzen zu

leihen, zusammen, und verliert dadurch an kritischem Gewicht. Da Johannes gewiss nicht eher als nach dem Ausscheiden des Paulus aus dem Asiatischen Wirkungskreise, ja wohl zweifellos erst nach dem Ausbruch des Jüdischen Krieges Palästina verliess und sich in Ephesus niederliess; da ferner die Entfremdung von den Palästinensischen Zuständen, welche sich im Evang. kund giebt, einen bereits langen Aufenthalt ausserhalb Palästinas voraussetzt; und da die ganze Art und Natur des Buches, seine Klarheit und Tiefe, seine Ruhe und Vollendung die Durchbildung und Abklärung höherer Jahre sehr wahrscheinlich macht, ohne jedoch an Altersschwäche irgendwie zu erinnern (gegen Gfrörer): so ist die Abfassung nicht vor der Zerstörung Jerusalems (Lampe, Wegscheider), sondern erst geraume Zeit später zu setzen, zumal diese Katastrophe, wäre sie noch frisch in Erinnerung und in ihrem tiefem Eindrucke gewesen, psychologischer Weise kaum ohne ausdrückliche Bezugnahme in dem Buche hätte bleiben können. Solche ausdrückliche Bezugnahmen finden sich nicht; aber wenn gleichwohl, und mit Recht, dem Apostel Jerusalem und seine nächste Umgebung als zertrümmert im längern Hintergrunde seiner Vorstellung liegend zu denken ist, so ist das ἦν 11, 18. 18, 1. 19, 41 natürlicher aus dieser Vorstellung, als aus der blossen Umgebung geschichtlicher Berichterstattung, zu begreifen, wogegen aber auch das ἔστι 5, 2 sein volles Recht behalten kann. Je später man das Evangelium ansetzt, desto eher begreift sich seine (wenn auch indirecte, vgl. Nr. 2) Bezugnahme auf die Anfänge der gnostischen Bewegung und sein verhältnissmässig spätes Eingreifen in die Theologie des 2. Jahrhunderts*).

Εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην.

So nach der Mehrzahl der Mjsc. Lchm., Treg. Dagegen haben Tisch., WH. nach ℵB bloss *κατα ιωαννην*; D: *αρχεται ευαγγ. κ. ιωανν.*

*) Das Jahr 80, bei dem Meyer nach Ew. stehen bleiben will, dürfte zu früh sein, wenn Joh. nach der glaubwürdigen Ueberlieferung noch bis in die Zeit Trajans gelebt hat. Auch die Möglichkeit, die Apokalypse zugleich dem Apostel zuzuschreiben (vgl. §. 2, 7), wächst mit dem Zeitraum, der zwischen beiden Schriften liegt, und die Annahme Meyer's (der diese Möglichkeit bestreitet), dass Joh. ums Jahr 70 bereits ein bejahrter Mann war, ist doch keineswegs sicher.

Kap. I.

V. 1—18. **Der Prolog des Evangeliums** spricht den Grundgedanken desselben aus, wonach Jesus Christus der fleischgewordene Logos ist. Mit diesem Ausdruck bezeichnet der Evangelist also das uranfängliche Wesen dessen, der in der geschichtlichen Person Jesu erschienen ist. Sofern nun im Worte das Innere des Redenden sich offenbart, kann diese Bezeichnung nur besagen, dass er der sei, welcher seinem ursprünglichen Wesen nach der Offenbarer Gottes ist*). Denn dass es sich nur um das Wort, in welchem Gott sich offenbart, handeln kann, liegt theils in der Natur der Sache, theils in Allem, was sofort über sein Verhältniss zu Gott ausgesagt wird. Dass er aber nicht *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*, sondern *ὁ λόγος* schlechthin genannt wird, geschieht darum, weil jener Ausdruck den Träger einer einzelnen Kundgebung Gottes bezeichnen würde (wie Apok. 19, 13), während es sich hier um die Bezeichnung dessen handelt, dessen Wesen es ist, Gott zu offenbaren.

Anmerkung. Bei der Frage nach dem Ursprung dieser dem Apostel eigenthümlichen Lehrweise (vgl. 1. Joh. 1, 1) ist vor Allem festzuhalten, dass die Vorstellung von einem ewigen Sein dessen, der in seinem geschichtlichen Leben von ihm als der Sohn Gottes und

---

*) Es ist dabei vorausgesetzt, dass *ὁ λόγος* nichts Anderes heisst, als: das Wort (und nicht: die Vernunft), weil es dies überall im N. T. bedeutet und Joh. die Bedeutung des Wortes als den Lesern durchaus bekannt und unzweifelhaft voraussetzt. Wortwidrig sind die Annahmen, *ὁ λόγος* sei soviel als *ὁ λεγόμενος*, der Verheissene (Valla, Beza, Ernesti, Tittm. u. A.) oder es stehe für *ὁ λέγων*, der Sprecher (Storr, Eckermann, Justi u. A.), kontextwidrig die Erklärung von Hofm. (Schriftbew. I, 1, p. 109 ff.), *ὁ λόγος* sei das Wort Gottes, das Evangelium, sofern Christus dessen persönlicher Gegenstand sei, da nach dem ganzen Zusammenhange eben nicht von Christo als dem Inhalt des Evangeliums, sondern von einem ewigen Wesen die Rede ist, auf dessen vorgeschichtliches Sein und Wirken, von dem das Evang. nichts aussagt, hier reflectirt wird. Eben darum kann man sich auch nicht darauf zurückziehen, dass Christus die wesentliche Offenbarung Gottes in der Heilsgeschichte zu allen Zeiten und darum auch die schliessliche in der Fülle der Zeit sei (Luth. p. 273 f.). Denn nirgends nennt sich Christus *ὁ λόγος* oder der Evangelist ihn so; vielmehr unterscheidet er ausdrücklich Jesum Christum als den, in welchem das Wort Fleisch geworden ist, von dem ewigen (rein geistigen) Wesen, das er *ὁ λόγος* nennt.

der Messias erkannt war, ihm in den Reden Jesu, wie sie in seiner Erinnerung lebten, gegeben war. Er hat also nicht die selbsterzeugte oder von irgendwoher entlehnte Vorstellung eines Mittelwesens, das als der Offenbarer Gottes ὁ λόγος heisst, auf Christum übertragen; sondern weil er aus seinen Aussagen ihn als ein ewiges Wesen, das bereits vor seiner geschichtlichen Erscheinung auf Erden da war, erkannt hatte, sucht er nach einer Wesensbezeichnung desselben in jenem seinem vorgeschichtlichen Sein, und er kann dieselbe nur suchen im A. T., das überall von dem Messias zeugen sollte und also auch von diesem ewigen Sein desselben zeugen musste. Dort aber fand er von Anfang an neben Gott vielfach sein Wort genannt, das an die Propheten ergeht (Jerem. 1, 4. 11, vgl. Jesaj. 2, 1), also der specifische Offenbarer Gottes ist, aber auch überall, wo es schaffend, erhaltend oder regierend die Wirksamkeit Gottes vermittelt, ihn in seinem Wesen und Willen thatsächlich offenbart. Dies schöpferische überall unmittelbar wirksame Wort wird nun von der Hebräischen Poesie personificirt (Ps. 33, 6. 107, 20. 147, 15. Jes. 55, 10 f.), und es werden ihm in Folge dieser concreten Anschauung göttliche Eigenschaften und Actionen beigelegt (Ps. 33, 4. Jes. 40, 8. Ps. 119, 105). Was aber dort nur poetische Objektivirung ist, erkennt der Apostel, nachdem er zur Erkenntniss eines ewigen Seins dessen gelangt, der in seinem irdischen Leben der Offenbarer Gottes war, als Hinweisung auf jenes ewige Sein des Sohnes Gottes und als Bezeichnung seines ewigen Wesens. Diese von ihm selbst im A. T. gefundene und gewiss von ihm auch sonst in seiner Verkündigung gebrauchte Bezeichnung kann der Apostel sehr wohl als seinen Lesern bekannt voraussetzen.

Meyer dagegen folgt der hergebrachten Ansicht, dass diese Bezeichnung erst geschichtlich begreiflich und ihre Verständlichkeit für die Leser erst annehmbar werde, wenn die geschichtliche Ausbildung der Logosidee aufgewiesen und eine Beziehung des Apostels auf ihre zeitgenössische Ausgestaltung angenommen werde, bei welcher er dieselbe nach seinen Ideen modificirt, berichtigt und nutzbar gemacht habe. Er geht davon aus, dass eine eigentliche Hypostasirung, als weiterer Fortschritt in der Erkenntniss des göttlichen Wesensverhältnisses, erst nach der Zeit des Exils allmählich eintrat, wobei wohl die Orientalische Emanationslehre und später die Pythagoreisch-platonische Philosophie nicht ohne Einfluss auf die weitere Entwickelung des im Kerne schon Gen. 1 Gegebenen geblieben sei. Doch trete hier nicht die ursprüngliche Form der Vorstellung hervor, da das göttliche Wort (Sap. 9, 1) nur in alttestamentlicher Weise als der unmittelbar wirksame (segnende oder strafende) Willensausspruch Gottes vorkomme (16, 12. 18, 15), sondern, was mit der fortgeschrittenen Entwickelung der ethischen und telischen Reflexion und des Bedürfnisses der Theodicee zusammenhänge, die Vorstellungsform der Weisheit (חָכְמָה), deren Aus-

druck das schaffende Wort gewesen sei*). So im Buche der Weisheit Kap. 7—11, wo die Weisheit (offenbar unter dem Einflusse der Idee der Platonischen Weltseele, vielleicht auch des Stoischen Gedankens eines alldurchdringenden Weltgeistes) als wesentlich aus Gott hervorgegangenes Lichtwesen (7, 25), als reales Ebenbild Gottes, als Beisitzerin des göttlichen Thrones, als wirkliches und selbstständiges Offenbarungsprincip Gottes in der Welt (besonders in Israel), vermittelnd zwischen beiden, nachdem sie als Organ Gottes die Welt geschaffen hat, erscheint, mit einem Geiste, unter dessen vielen Prädikaten auch *μονογενής* genannt wird (7, 22). Ist sonach die Logos-Vorstellung in den Apokryphen vor der Entwickelung der Idee der Weisheit zurückgetreten, so hat sie sich doch bei den Chaldäischen Paraphrasten, besonders Onkelos, desto bestimmter geltend gemacht, s. Gfrörer Gesch. d. Urchristenth. I, 1. p. 301 ff. Win. de Onkel. p. 44 f. Anger de Onkel. II. 1846. Die Targumim nämlich lassen das Wort Gottes מֵימְרָא oder דִּבּוּרָא als die göttliche Offenbarungs-Hypostase erscheinen, identisch mit der שְׁכִינָה, welche sich in dem Messias offenbaren sollte. Vgl. Schoettg. Hor. II, p. 5 f. Berth. Christol. p. 121 ff.**). So geht nach Meyer durch das ganze Juden-

---

*) Meyer giebt zu, dass im Buche Hiob 28, 12 ff., in den Proverbien Kap. 8 u. 9, bei Sirach 1, 1—10. 24, 8 ff. und im Buche Baruch 3, 37—4, 4 die Weisheit noch personificirt dargestellt und geschildert wird; wenn er aber hinzufügt, dass die Darstellung um so näher an die der Hypostase streift, je weniger sie den Schwung und die Kühnheit der alten Poesie bewahren kann, so dürfte doch schon die Erscheinung, dass grade in den Apokryphen die Schrift und die heiligen Institutionen Israels als Sitz der Weisheit gedacht sind, zeigen, dass hier an eine Fortbildung zur Hypostase noch nicht zu denken ist.

**) Neuerdings hat Schürer (Lehrb. d. neutest. Zeitgesch. Leipz. 1874. p. 478 f.) allerdings nachgewiesen, dass die uns bekannten Targumim wohl erst im 3. oder 4. Jahrh. redigirt sind; doch giebt auch er zu, dass dieselben auf älteren Arbeiten beruhen, deren Anfänge in die apostolische Zeit hinaufreichen. Ob in ihnen freilich an eine „göttliche Offenbarungshypostase" gedacht ist, wie Meyer will, erscheint doch um so zweifelhafter, als eben dort das Wort mit der Jekarah oder Schechinah Gottes, als dem specifischen Organ seiner sichtbaren Erscheinung, abwechselt. Vgl. noch Maybaum, die Antropomorphieen und Antropopathieen bei Onkelos und den späteren Targumim. Breslau 1870. Bedürfte die Bezeichnung des ewigen Wesens dessen, der in Christo erschienen war, als des Logos bei Joh. einer zeitgeschichtlichen Erklärung, so läge immerhin dieser Sprachgebrauch der Targumim am nächsten (vgl. Beyschl. p. 151 f.); aber es ist nicht abzusehen, woher jene nicht ebenso selbstständig wie dieser aus dem A. T. geflossen sein soll. Da es sich, wie auch Meyer zugiebt, nicht um die Entstehung der Vorstellung eines hypostatischen Mittelwesens bei Joh. handelt, so hat Alles, was derselbe über die beginnende Hypo-

thum in verschiedenen Formen der Vorstellung die Idee, dass Gott nicht unmittelbar, sondern mittelbar sich selbst offenbar mache, nämlich nicht sein verborgenes unanschaubares Wesen, sondern seine Erscheinung (vgl. bes. Ex. 33, 12—23), und diese Idee, jedoch unter Einfluss Hellenischer, besonders Platonischer und Stoischer Speculationen, ward auch ein Hauptgegenstand der Jüdisch-Alexandrinischen Philosophie, wie sie sich bei Philo darstellt, einem ältern Zeitgenossen Jesu*). Nach der zukunftsreichen geistigen Entwickelung, welche Philo der überkommenen Jüdischen Weisheit gab, ist der Logos der Inbegriff aller göttlichen Kräfte, sofern diese in der Gottheit selbst beschlossen, oder in die Welt ausgegangen und in ihr zerstreut sind (*λόγος σπερματικός*). Als Immanenz in Gott, die urbildliche Welt in sich enthaltend, welche als reales Welt-Ideal (*νοητὸς κόσμος*) gedacht ist, ist er, noch nicht äusserlich geworden, wie beim Menschen die immanente Vernunft, der *λόγος ἐνδιάθετος*, welcher aber weltschaffend aus Gott hervorgetreten ist als der *λόγος προφορικός*, wie beim Menschen das Wort, gesprochen, die Erscheinung des Gedankens ist. Der *λόγος προφορικός* ist nun der Inbegriff des gesammten Thätigkeitsverhältnisses Gottes zur Welt, so dass Schöpfung, Vorsehung, Mittheilung aller physischen und ethischen Kraft und Begabung, alles Leben, Licht und Weisheit aus Gott sein Werk ist, in Eigenschaften und Wirkungen nicht wesentlich verschieden von der *σοφία* und dem göttlichen Geiste selbst. So ist er Ebenbild der Gottheit, der älteste und erstgezeugte (*πρεσβύτατος, πρωτόγονος*) Sohn Gottes, der Inhaber der ganzen Gottesfülle, der Mittler zwischen Gott und Welt, der *λόγος τομεύς, δημιουργός, ἀρχιερεύς, ἱκέτης, πρεσβευτής*, der *ἀρχάγγελος*,

---

stasirung der Weisheit beibringt, für die Erklärung des Johanneischen „Logosbegriffs“ keine Bedeutung, geschweige denn die Verweisung Meyers auf den מַלְאַךְ יְהוָה, der seit Gen. 16. Exod. 13 namentlich bei Hos., Zach. und Mal. öfter als der Repräsentant Gottes erscheint, aber doch nur kraft seines Gesandtenverhältnisses und nicht kraft einer ihm eignenden göttlichen Natur. Dennoch finden nach Kirchenvätern und luth. Dogmatikern noch Hengst. und Keil im Wesentlichen in dem Maleach Jehova's den Logos.

*) S. darüber besonders Gfrörer I, p. 243 ff. Dähne Jüdisch-Alex. Religionsphil. I, p. 114 ff. Grossmann Question. Philon. Leipz. 1829. Scheffer Quest. Phil. Marb. 1829. 1831. Keferstein Philo's Lehre von dem göttl. Mittelwesen. Lpz. 1846. Ritter Gesch. d. Phil. IV, p. 418 ff. Zeller Philos. d. Griechen III, 2. Max Heinze, die Lehre vom Logos. 1872. Henry Soulier, la doctrine du Logos. 1876. Lutterb. neut. Lehrbegr. I, p. 418 ff. Müller in Herzog's Encykl. XI, p. 584 ff. Ewald apost. Zeit. p. 257 ff. Delitzsch in d. Luth. Zeitschr. 1863. 2. p. 219 ff. Riehm Hebr. Brief p. 249 ff. Keim Gesch. Jesu. I, p. 212. Vgl. auch Langen d. Judenth. z. Zeit Christi, 1867. Röhricht in d. Stud. u. Krit. 1868. p. 299 ff.

der *δεύτερος θεός*, das Substrat aller Theophanieen, auch der Messias, dieser aber eben als Theophanie idealistisch aufgefasst, nicht als konkrete menschgewordene Persönlichkeit, wie denn eine Fleischwerdung des Logos dem Systeme des Philo fremd ist (s. Ew. p. 284 f. Dorner Entwickelungsgesch. I, p. 50). Es hat keinen Zweifel, dass Philo den Logos oft wie eine Person bezeichnet und darstellt, obwohl er da, wo er mehr den Gesichtspunkt der Immanenz in Gott hat, auch mehr der Bezeichnung einer Kraft und der eigenschaftlichen Darstellung sich zuwendet, woraus aber nicht ein Schwanken der Auffassung zwischen Persönlichkeit und Unpersönlichkeit folgt (Keferst., Zeller), da er nirgends die Subsistenz Gottes und des Logos trennt (vgl. Dorner a. a. O. p. 21 ff. Niedner, Zeitschr. f. histor. Theol. 1849. p. 337 ff.) Vielmehr kommt der Begriff des Philonischen Logos auf den Inbegriff und vollen Gebrauch der göttlichen Kräfte zurück, so dass Gott, sofern er sich offenbart, Logos genannt wird, der Logos aber, sofern er Gott offenbart, Gott heisst.

Auch Meyer freilich giebt zu, dass der Inhalt der sogen. Logoslehre (d. h. das ewige Sein eines göttlichen Wesens, das in Christo Fleisch geworden) dem Joh. in den Worten Christi und seinen weiteren Offenbarungen durch den Geist der Wahrheit gegeben und die Lehrform ihm zunächst durch das A. T. dargeboten war; allein er hält an einer Einwirkung der Alexandrinischen Gnosis auf Joh. fest, obwohl derselbe ihrer wesentlichen Verschiedenheit*) sich bewusst war und sie erst berichtigen musste. Freilich bleibt dann nicht viel mehr von dieser Einwirkung übrig, als dass Joh. den in seiner Umgebung gebrauchten Namen des Logos auf das ewige Wesen des Sohnes Gottes anwendet (vgl. God. II, p. 61). Da aber eine Verbreitung jener Alexandrinischen Speculationen in Kleinasien doch auch nicht einmal geschichtlich sicher nachweisbar ist und der Gebrauch jenes Namens sich auch aus dem A. T. erklärt, so liegt für jene Annahme kein irgend zwingender Grund vor (vgl. Gess, Christi Person u. Werk II, 2.

---

*) Dazu rechnet Meyer mit Recht auch, dass bei Joh. der Name *λόγος* unzweifelhaft vom göttlichen Sprechen (Wort) herkommt, bei Philo hingegen vom göttlichen Denken (Vernunft). Aber auch die Persönlichkeit und göttliche Wesenheit des Logos ist doch nach seiner eigenen Darstellung bei Philo eine ganz andere als bei Joh. Ebenso betont er selbst, dass der kosmologische Dualismus Philo's, nach welchem Gott die Welt aus der *ὕλη* geschaffen, eine wirkliche Menschwerdung ausschliesst. Ueberhaupt aber beruht die ganze Vorstellung dieses Mittelwesens bei Philo auf einem Gottesbegriff, der keine unmittelbare Einwirkung Gottes auf die Welt zulässt und der den religiösen Voraussetzungen des Evangelisten durchaus fremdartig ist. Ueber die völlige Unabhängigkeit der Johanneischen Logoslehre von Philo vgl. noch Franke, das A. T. bei Joh., p. 115—132, Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch. 1886. p. 66. 79.

Basel 1879. p. 623—63, Hoelemann, de evang. Joh. introitu. Leipz. 1855, Weiss, Lehrb. d. bibl. Theol. §. 145, b). Nur wenn man die Christusreden des Evangeliums für eine bewusste Dichtung hält und die Vorstellung von einem uranfänglichen Sein des Sohnes Gottes aus eigener Speculation des Evangelisten ableitet, liegt es nahe, eine Einwirkung der Alexandrinischen Philosophie auf die letztere anzunehmen, obwohl auch dann bei der prinzipiellen Verschiedenartigkeit derselben ungelöste Schwierigkeiten zurückbleiben. Jene Voraussetzungen aber sind mit der apostolischen Abfassung des Evangeliums schlechthin unverträglich.

V. 1—5*). Wesen und Wirken des uranfänglichen Logos. — *ἐν ἀρχῇ*) Obwohl der Evangelist gewiss absichtlich an das Anfangswort der Genesis (1, 1: בְּרֵאשִׁית) erinnert, so ist doch nicht, wie dort nach dem Zusammenhang, der Anfang des göttlichen Schaffens oder gar der Augenblick der Schöpfung selbst (God.) gemeint, auch nicht der Anfang alles Seins, da man dann willkürlich die Clausel hinzufügen muss: nemlich von allem anderen Sein ausser Gott (Luth., Keil). Da nur das Gewordene (V. 3) einen Anfang hat, so kann der Anfang schlechthin nur der Anfang aller Anfänge oder der Uranfang sein, was Meyer mit Recht als den populären positiven Ausdruck für den negativen Begriff der Vorzeitlichkeit (Nonnus: *ἄχρονος ἦν, ἀκίχητος, ἐν ἀῤῥήτῳ λόγος ἀρχῇ*) bezeichnet. Parallel ist daher Prov. 8, 23 (*ἐν ἀρχῇ πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι*), obwohl hier der Anfang ausdrücklich als der Weltschöpfung vorhergehend näher bestimmt wird**). — *ἦν ὁ λόγος*) Vergeblich bestreitet Luth., dass das *ἦν* betont sei; eben dass in jenem Anfang schlechthin der Logos bereits vorhanden war und nicht erst wurde, wie alles Sein, das selbst einen Anfang hat (Brückn., God.), will

---

*) V. 4. Das *εστιν* nach *ζωη* (Lchm., Tisch., Treg. und WH. a. R. nach ℵD Verss. Clem.) leitet Meyer mit Recht aus der Verbindung des *ο γεγονεν* mit dem Folgenden ab (vgl. auch 1. Joh. 5, 11). S. die Ausl.

**) Meyer vergleicht noch Nezach Israel f. 48, 1 (Messias erat ante Tohu), B. Henoch 48, 3 f. 6 f. 62, 7. Die nähere dogmatische Bestimmung der *ἀρχή* als der Ewigkeit (Theod. Mopsv., Euth.-Zig., Theoph., vgl. Olsh.) oder Anfangslosigkeit (Schnz.) ist richtige Weiterentwicklung dessen, was Joh. sagt, liegt aber nicht im Worte (vgl. 1. Joh. 1, 1). Die Meinung der Valentinianer, *ἀρχή* sei eine (vom Vater und vom Logos unterschiedene) göttliche Hypostase (Iren. Haer. 1, 8, 5), und die Ansicht der Kirchenväter, sie sei die göttliche *σοφία* (Orig.) oder der ewige Vater (Cyrill.), beruhen auf unexegetischer Speculation, wie die Fassung der Socinianer (s. Catech. Racov. p. 135. ed. Oeder), *ἐν ἀρχῇ* heisse in initio evangelii willkürliche Eintragung ist.

der Evangelist hervorheben. Aber ein Gegensatz zu dem *ἐγένετο* der Menschwerdung V. 14 (Brückn., Keil), von der der Evangelist zurückblicke (Meyer), wird eingetragen. Er versenkt sich betrachtend in das vorweltliche Sein des Sohnes Gottes, von dem der Herr selbst nach 17, 5 (*πρὸ τοῦ τ. κόσμον ειναι*) geredet hat, und in dem er nur der Offenbarer Gottes (der Logos) gewesen sein kann, der vor allem Gewordenen da war. — *καὶ ὁ λόγος ἦν*) In feierlicher Wiederholung das eben genannte Subjekt seiner Aussage wieder aufnehmend, fügt Joh. mit der einfachen Copula eine zweite Aussage über das Verhältniss des Logos zu Gott in jenem seinem vorweltlichen Sein an. — *πρὸς τὸν θεόν*) nicht schlechthin gleich *παρὰ τῷ θεῷ* 17, 5 (vgl. Prov. 8, 30), sondern es bezeichnet, wie auch 1. Joh. 1, 2, das Befindlichsein des Logos bei Gott im Gesichtspunkte des Verkehrs (Bernhardy p. 265) *). Wie dieser lebendige Gemeinschaftsverkehr mit Gott gedacht ist, zeigt 17, 24, wonach der Vater den Sohn vor Grundlegung der Welt geliebt hat, und 6, 46. 8, 38, wonach Christus Gott geschaut hat in seinem vorgeschichtlichen Sein. Damit ist aber gesagt, dass das Wort nicht als eine Kraft oder Action Gottes gedacht werden soll, sondern als der persönliche Träger der göttlichen Offenbarung. — *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*) Wieder an das Schlusswort der zweiten Aussage anknüpfend, schreitet der Evangelist mit steigender Feierlichkeit zu dem Höchsten fort, was von dem Logos zu sagen war. Denn nicht nur wegen seines uranfänglichen Gemeinschaftsverkehrs mit Gott, sondern auch wegen seines ursprünglichen Wesens ist er der Offenbarer Gottes: Gott war der Logos. Das *θεός* kann nur Prädikat, nicht Subjekt sein (wie es Röhricht fasst), was dem vorherigen *ἦν πρὸς τ. θεόν* widerspräche, weil dann der Begriff *λόγος* nur zu einer Umschreibung Gottes würde. Das Prädikat ist dem Subjekte nachdrücklich vorangestellt (vgl. 4, 24), weil der Fortschritt des Gedankens die Aussage über sein Wesen als das logisch Betonte des neuen Gliedes erscheinen lässt. Die Nichtsetzung des Artikels war nothwendig, weil *ὁ θεός* nach dem vorherigen *πρὸς τὸν θεόν* den widersinnigen Gedanken ergäbe, dass der Logos seiner Person nach mit

*) So auch in allen anderen Stellen, wo es das blosse „bei“ zu bedeuten scheint, Mark. 6. 3. 9, 19. Matth. 13, 56. 26, 55. 1 Kor. 16, 6 f. Gal. 1, 18. 4, 18, und in den Stellen bei Fritzsche ad Marc. p. 202. Ganz analog ist der Ausdruck unserer Volkssprache in manchen Gegenden: „er war bei mich“, „er blieb bei dich“ und dergl. Vgl. zum Griechischen auch Krüger § 68, 39, 4. — Beachte gegen alle unpersönlichen Fassungen des Logos, dass es nicht *ἐν τῷ θεῷ* heisst.

Gott identisch sei, während das nichtartikulirte θεός auf die persönliche Verschiedenheit die Einheit des göttlichen Wesens folgen lässt*). Diese Aussage ist aber das Resultat der gesammten Selbstoffenbarung Christi im vierten Evang., wie es am Schlusse durch das von ihm gebilligte Bekenntniss des Thomas zum Ausdruck gebracht wird (20, 28 f.).

V. 2 f. οὗτος) nimmt das Subjekt des V. 1 auf, und zwar wie es im dritten Gliede desselben seinem Wesen nach näher bestimmt ist: dieser gottgleiche Logos. Mit Recht aber bestreitet God., dass darin ein Gegensatz zu dem πάντα in V. 3 liege (Meyer: dieser und kein anderer, durch den darum die gesammte Schöpfung geschehen sein muss). — ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν) fasst das 1. und 2. Glied von V. 1 zusammen, doch so dass der Gedanke des zweiten die eigentliche Aussage bildet und der des ersten nur eine Näherbestimmung ist. Man kann darum nicht mit Meyer, Schnz. sagen, dass auf dem οὗτος der Nachdruck des Redefortschritts liegt. Vielmehr wird grade der uranfängliche Gemeinschaftsverkehr des gottgleichen Logos mit Gott als dasjenige Moment hervorgehoben, woraus sich die neue Aussage des V. 3 von selbst ergiebt. Dass aber diese noch einmal durch eine solche Zusammenfassung des V. 1 vorbereitet wird, liegt daran, dass dieselbe nicht, wie die Aussagen des V. 1, unmittelbar dem Selbstzeugniss Christi entlehnt (auch nicht dem Worte 5, 17, wie Luth. will), sondern aus Gen. 1 erschlossen ist, wonach Gott die Welt durch Vermittelung des Wortes geschaffen hat. Hat der Evangelist aus den Selbstaussagen Christi erkannt, dass derselbe göttlichen We-

*) „Der letzte Satz: Gott war das Wort, ist gegen Arius, der andere: das Wort war bei Gott, gegen Sabellius", Luther. S. auch Thomasius Chr. Pers. u. Werk I, p. 83 ff. Dadurch unterscheidet sich auch die Johanneische Logos-Idee bestimmt von derjenigen bei Philo, welcher θεός ohne Artikel im Sinne wesentlicher Unterordnung, ja, wie er selbst sagt, ἐν καταχρήσει (I, p. 655. ed. Mang.), vom Logos prädicirt; s. Hoelem. l. l. p. 34 f. Auch der Name ὁ δεύτερος θεός, welchen er ihm giebt, soll nach II, p. 625 (Euseb. praep. ev. 7, 13) ausdrücklich den Begriff eines Zwischenwesens zwischen Gott und dem Menschen bezeichnen, nach dessen Bilde Gott den Menschen geschaffen habe. Dieser Subordinatianismus, nach welchem der Logos zwar μεθόριός τις θεοῦ φύσις, aber τοῦ μὲν ἐλάττων, ἀνθρώπου δὲ κρείττων ist (I, p. 683), ist nicht der neutestamentliche. Falsch auch Beyschl., Christologie des N. T. p. 162: der Logos sei der θεός selbst, nur in seiner Selbstvermittelung nach Aussen. Die Umsetzung in den allgemeinen Eigenschaftsbegriff „göttlich, gottartig" (B.-Crus.) ist willkürlich. Die Conjektur von Sam. Crell (Artemonii initium ev. Joh. ex antiquitate eccl. restitut. 1726): θεοῦ, ist eine leere antitrinitarische Erfindung; s. Bengel Appar. crit. p. 214 ff.

sens und uranfänglich bei Gott war, so ergiebt sich ihm, dass er auch bei der Weltschöpfung betheiligt und zwar das weltschöpferische Wort gewesen sein muss. Wir blicken hier gleichsam in die Genesis seiner Logosvorstellung hinein. — V. 3. *πάντα*) „grande verbum, quo mundus, i. e. universitas rerum factarum denotatur, V. 10", Beng. Ganz contextwidrig die Socinianer: die ethische Schöpfung sei gemeint. Joh. konnte übrigens *τὰ πάντα* (mit Artikel) schreiben, wie Kol. 1, 16, aber er musste es nicht. Vgl. Kol. 1, 17: *πρὸ πάντων*. Denn sein Gedanke ist: „Alles" (unbegrenzt); *τὰ π.* würde die Vorstellung ausdrücken: das sämmtliche Vorhandene. — *δι' αὐτοῦ ἐγένετο*) Ohne über die Art dieser Vermittelung näher zu reflektiren, wird das Gewordensein von Allem durch ihn vermittelt gedacht. Vgl. Psalm 33, 6*). — *καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο*) nachdrücklicher Parallelismus antitheticus, oft auch bei Classikern (Dissen ad Dem. de Cor. p. 228. Maetzn. ad Antiph. p. 157), im N. T. überhaupt und besonders bei Joh. (V. 20. 10, 28. 1. Joh. 2, 4. 27. al.). Dass Joh. durch diese negative Beziehung die Lehre von der zeitlos vorhandenen *ὕλη* (Philo l. l.) habe ausschliessen wollen (so Lck., Olsh., de W., Frommann, Maier, Baeuml.), ist nicht anzunehmen, da ja eine unerschaffene Materie eben nicht zu dem Gewordenen gehören würde. Die Antithese ist ohne polemische Absichtlichkeit, sie soll weder den Logos als erhaben über die Aeonenreihen bezeichnen (Thol.), da die Geisterwelt zwar in *πάντα* und *οὐδὲ ἕν* mitbegriffen, aber nicht besonders bezeichnet ist, noch kann sie die Lehre Cerinths von der Schöpfung durch den Demiurgen ausschliessen (Ebr.), da sie ja nicht die Erschaffung der Welt auf den höchsten Gott ausdrücklich zurückführt (Luth.). Wie schon die Valentinianer sie auf die Aeonen bezogen, s. b. Iren. Haer. 1, 8, 5. Hilg. d. Ev. u. d. Briefe Joh. p. 32 f. — *οὐδὲ ἕν*) ne unum quidem, d. i. prorsus nihil, stärker hervorhebend als *οὐδέν*; s. Stallb. ad Plat. Sympos. p. 214. D. Kühner ad Xen. Mem. 1, 6, 2. Zur Sache vgl. Philo II, p. 225: *δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο*. — *ὃ γέγονεν*) Perfect.: was geworden und vorhanden ist. Vgl. *ἔκτισται* Kol. 1, 16. Dies gehört zur nachdrücklichen Fülle der Darstellung

---

*) Zu demselben Gedanken kommt Paulus (1. Kor. 8, 6. Kol. 1, 16) und der Hebräerbrief (1, 2). Vgl. Philo de Cherub. I, p. 162, wo der *λόγος* als das *ὄργανον* erscheint, *δι' οὗ κατεσκευάσθη* (*ὁ κόσμος*). Die weiteren Speculationen des Philo über das Verhältniss des *λόγος* zur Schöpfung, welche aber dem Joh. nicht beizumessen sind, s. b. Hoelem. l. l. p. 36 ff.

(Bornem. Schol. in Luc. p. XXXVII) und schliesst sich an das Vorhergehende an.

Anmerkung. Die schon sehr alte Verbindung mit dem Folgenden (C*DL Verss. Clem. Al., Orig. u. andere Griechen, Herakleon, Ptolem., Philosoph. 5, 8, Lateinische Väter, auch Augustin., Wetst., Lchm., Weisse, Bunsen, Treg., WH. txt.), wobei man entweder nach *γέγ.* oder nach *αὐτῷ* *) das Komma setzt, ist verwerflich, theils wegen der Doppelsinnigkeit von *ζωή*, das einmal (ganz unjohanneisch) die Kreatur wegen des in ihr vorhandenen Lebens selbst als Leben und dann den Logos als die personificirte *ζωή* bezeichnen würde, theils weil das Perf. *γέγονεν* wegen seines Begriffs des Fortbestandes nicht *ἦν*, sondern *ἐστί* (vgl. die textkrit. Anm.) nach *ζωή* logisch erfordert haben würde, während zu *ἦν* nicht *γέγονεν*, sondern *ἐγένετο* passend wäre. Die Verbindung entstand wohl ursprünglich daraus, dass man das *ὃ γέγονεν* bei V. 3 für tautologisch hielt, während es nachdrücklich hervorhebt, dass in der Welt, wie sie als gewordene vorliegt (Perf.), kein einziges Wesen ist, das ohne ihn geworden wäre (God.).

V. 4. *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν*) erklärt noch Meyer nach Lck., Olsh., de W., Schnz. ohne weiteres gleich: er war *πηγὴ ζωῆς* (Philo), Princip und Quelle von allem, was Leben heisst. Da dies nothwendig *ἡ ζωή* heissen müsste, so bleiben die Neueren richtiger dabei stehen, dass Leben in ihm war, fügen aber willkürlich hinzu, dass damit gesagt sein soll, nur in ihm sei Leben für die gesammte Kreatur zu finden gewesen (Ebr., Brückn., Luth., Keil). Wenn sich aber God. dafür darauf beruft, dass die Beschreibung seines Wesens beendet sei, so übersicht er, dass hier eben eine neue Gedankenreihe anhebt, indem von der schöpferischen Wirksamkeit des Logos zu seiner erleuchtenden fortgeschritten wird, die ebenso durch eine Aussage über sein Wesen vorbereitet wird, wie V. 3 durch V. 1 f. Daher ist auch *ζωή* weder vom physischen Leben, sofern es die erhaltende Kraft sei (B.-Crus., vgl. Chrys., Euth.-Zig., Calv.), noch vom geistlichen und ewigen Leben, das er der Menschheit vermittelt (Orig., Maldonat., Lampe, Kuinoel, Köstl., Hengst.), noch von physischem, ethischem

*) So schon die Valentinianer. „Was in ihm (selbst) entstand, ist Leben." Letzteres soll die Zoë sein, welche mit dem Logos Eine Syzygie bildete. Hilg. hält diese Fassung für die richtige, obwohl sie den Worten nach falsch ist, weil nicht *ἐστί* oder *ἐγένετο* steht, und dem Gedanken nach, weil nach V. 1—3 im Logos ein Lebensprincip nicht erst entstanden sein kann, sondern uranfänglich gewesen sein muss. Gegen die ganz verschrobene Construction Hofm.'s (Weiss. u. Erf. II, p. 8) vgl. Luth. p. 278.

und ewigem Leben (Meyer, Keil, Schnz. nach Chrys.) zu nehmen, sondern von dem wahren geistigen Leben, das in dem Logos war von Anbeginn. Damit ist aber nicht das wesenhafte, in sich erfüllte Sein (Luth., Brückn.) oder das Sein in seinem vollkommenen Bestand und seiner regelmässigen Entwicklung (God.) gemeint, da dergleichen Bestimmungen viel zu abstract für die Johanneische Anschauung sind, sondern das Leben, welches er in seiner uranfänglichen Gemeinschaft mit Gott (V. 1. 2) besass, weil dem Apostel das Leben im Anschauen Gottes d. h. das geistige Leben, das im anschauenden Erkennen Gottes sich bethätigt, allein wahres Leben ist (17, 3). Nur so erklärt sich das folgende: *καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνϑρ.*) und das Leben, das im Logos war, war das Licht der Menschen. Es ist hier eben nicht gesagt, dass d e r L o g o s, wie er der allgemeine Lebensquell der durch ihn gewordenen Welt, so in Bezug auf die Menschen nach ihrer vernünftig sittlichen Natur, insbesondere das Licht war (Meyer, vgl. de W., Ebr., Hengst.), sondern dass das nach dem ersten Hemistich in ihm vorhandene Leben (Bem. den Art.), also nicht das in ihm oder durch ihn gegebene (God., Luth.), das Licht d. h. das Erleuchtungsmittel für die Menschen war. Durch die Verweisung auf den Zusammenhang von Leben und Licht in der physischen Welt, wo das Licht die Bedingung alles Lebens (vgl. Lck., de W., Keil, Schnz.) ist, wird der Gedanke gradezu umgekehrt. Nur geistiges Leben kann geistiges Leben erzeugen; nur weil im Logos das Leben der wahren Gotteserkenntniss war, konnte er dieselbe auch den Menschen mittheilen d. h. ihr Licht sein*). Vgl. Weiss, Joh. Lehrb. p. 38 ff. — Das *ἦν* kann

*) Selbst Meyer sagt zuletzt: das Leben war der Menschen Licht, weil es in seiner Wirksamkeit auf sie die nothwendige Potenz ihrer Erleuchtung war. Trotzdem fasst er in dem Begriff des Lichtes die reine göttliche Wahrheit nach ihrer theoretischen und ethischen Seite zusammen. Auf die Untrennbarkeit beider Seiten berufen sich auch Brückn., Luth., Schnz. u. A., und diese ist zweifellos, grade bei Joh., der ein Erkennen der Wahrheit, das den Menschen nicht in seinem ganzen sittlichen Wesen bestimmt, oft genug als ein eingebildetes erklärt (1. Joh. 2, 4). Allein daraus folgt nicht, dass ihm die Wahrheit zugleich ein sittlicher Begriff ist, sondern nur, dass ihm das wahre Erkennen keine rein intellectuelle Function, sondern ein das ganze geistige Leben des Menschen erfassendes Anschauen ist, in dem das angeschaute Objekt nothwendig auf dasselbe zurückwirkt. Hier aber ist überall nicht von der Wahrheit die Rede, welche Meyer, de W., God. u. A. ganz willkürlich mit *φῶς* identificiren, sondern von dem Lichte, das, mit dem Genitiv verbunden, unmöglich „die normale Beschaffenheit der Gottgemässheit“ (Luth.) bezeichnen kann, sondern nur

nicht willkürlich beschränkt werden auf die Urzeit des Unschuldstandes der Menschheit (Meyer, God., der gar an die beiden Paradiesesbäume denkt, vgl. Schegg, Schnz.). Zum Grunde liegt dabei die mit der falschen Erklärung von *ζωή* und *φῶς* zusammenhängende Voraussetzung, dass von einer Zeit die Rede sei, wo Leben und Licht in der Welt verwirklicht war. Es wird aber lediglich gesagt, dass der Logos kraft des in ihm vorhandenen Lebens von Anfang an (natürlich seit der Schöpfung V. 3) das Offenbarungsprincip für die Menschen war (vgl. Brückn.). Freilich ist damit nicht gesagt, dass er es bis zu seiner Menschwerdung nur virtuell gewesen sei (Hengst.); aber es ist auch über den Erfolg seiner erleuchtenden Thätigkeit nichts ausgesagt. Soweit es im Judenthum kraft göttlicher Offenbarung eine Gotteserkenntniss gab (Ew.), muss dieselbe hienach durch den Logos vermittelt gedacht werden (vgl. 12, 41), und soweit es auch im Gebiet des Heidenthums Kinder Gottes und Schafe seiner Heerde (11, 52. 10, 16) gab, können diese es nur durch die erleuchtende Thätigkeit des Logos geworden sein, was Meyer, Luth., Hengst. vergeblich bestreiten (vgl. Lck., Keil). Sofern aber Joh. von einer Wirksamkeit des Logos an sich (nicht des fleischgewordenen) redet und mit *ἦν* auf eine Vergangenheit weist, die eben nicht mehr in der Gegenwart fortdauert (wie Olsh. will), kann weder an die irdische Wirksamkeit Christi (Hofm.), noch an diese zusammen mit seiner ganzen heilsgeschichtlichen Wirksamkeit (Luth.) gedacht werden, welche Fassung mit der falschen Auffassung des Logosbegriffs bei beiden (s. p. 51) zusammenhängt.

V. 5. *καὶ τὸ φῶς φαίνει*) Wieder knüpft der Evangelist kettenartig an das Vorige an, indem das Prädikat von V. 4 nun zum Subjekt wird. Eben darum ist nicht der Logos Subjekt (Lck.: und so, als das Licht, scheint der Logos), sondern das durch das Leben im Logos vermittelte Licht. Da nun das *φαίνει* (lucet, nicht gleich *φαίνεται*, apparet, vgl. z. Phil. 2, 15) weder praes. hist. sein und auf die alttestamentliche Offenbarung gehen kann (de W.), noch eine

---

das, was die Menschen erleuchtet d. h. zur wahren Erkenntniss bringt. Vgl. zu dem Johanneischen Begriff des Lichtes Weiss, d. Joh. Lehrb. Berl. 1862, p. 41 ff. Ganz vom Wortlaut ab liegt de W.'s Erkärung: durch die fortgehende Schöpferthätigkeit entwickelte sich im Menschengeschlecht Bewusstsein und Erkenntniss der höchsten Wahrheit. Dagegen ist die Erklärung von *φῶς* durch „Heil" (Hengst.), die Keil mit der richtigen verbindet, zwar auf einen im A. und N. T. vorkommenden Sprachgebrauch gegründet, aber der Johanneischen Anschauungsweise durchaus fremd.

von Anfang an fortdauernde Thätigkeit bezeichnet, welche die Wirksamkeit des *λόγος ἄσαρκος* und *ἔνσαρκος* zusammenfasst (Meyer, Olsh., Brückn., Keil, vgl. Lck.), sondern einen Gegensatz zu dem *ἦν* des V. 4 bildet und daher nur von der Gegenwart des Evangelisten verstanden werden kann (Ew., Luth., Hengst., jetzt auch God.), so ist an das Licht gedacht, sofern es durch die Fleischwerdung des Logos in der Welt wirksam geworden ist (vgl. 1. Joh. 2, 8). Eben weil die erleuchtende Wirksamkeit des Logos nicht, wie die V. 3 erwähnte, eine vergangene, sondern eine noch gegenwärtig fortdauernde ist, steigt die Betrachtung hier bis zur Gegenwart des Evangelisten herab. — *ἐν τῇ σκοτίᾳ*) bezeichnet den gegenwärtigen Zustand der Welt als einen noch unerleuchteten. Dieser Zustand ist weder als ein uranfänglich gewesener (Hilg.), noch als ein durch den Sündenfall gewordener (Meyer, God., Keil), weder als einer, der noch keine Einwirkung des Lichtes erfahren hat (Fromm.), noch als einer, der für das Licht unempfänglich war (de W.), bezeichnet; es ist vielmehr nur die Thatsache ausgesprochen, dass das Licht inmitten einer im Grossen und Ganzen noch unerleuchteten Welt leuchtet, die daher einer erleuchtenden Wirksamkeit bedarf, wie sie von dem Lichte ausgeht. — *καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν*) erklärt Meyer mit den Meisten: ergriff es nicht, nahm nicht Besitz davon; es ward von der Finsterniss nicht angeeignet, so dass sie dadurch licht geworden wäre; sie blieb ihm fern und fremd*). Allein dieser Auslegung steht entgegen, dass wohl vom *κόσμος* und den *ἴδιοι* im Ganzen gesagt werden kann, was doch nur von der Mehrzahl gilt (V. 10. 11), aber wenn die *σκοτία* als solche das Licht nicht aufnimmt, es überhaupt zu einem Scheinen des Lichtes nicht kommt, oder wenn an den Theil der *σκοτία* gedacht ist, der sich nicht erleuchten lässt, etwas Selbstverständliches gesagt ist; ferner dass in dem parallelen V. 11. 12, worauf man sich beruft, eben nicht *καταλαμβ.* gebraucht ist, sondern *παραλαμβ.* und *λαμβ.*; endlich dass dann der Wechsel des Praes. und Aor. nicht motivirt ist, da das *οὐ καταλαμβάνειν* in diesem Sinne Seitens der Welt, soweit

*) Meyer vergleicht Phil. 3, 12 f. 1. Kor. 9, 24 u. insbes. Rom. 9, 30; ferner Ausdrücke wie *καταλαμβ. σοφίαν* Sir. 15, 1. 7. Die Erklärung: begriff (Luther) d. i. *ἔγνω* V. 10 (Plat. Phaedr. p. 250 D. Phil. p. 16 D. Polyb. 8, 4, 6), wofür Eph. 3, 18. Act. 10, 34. 4, 13 das Med. steht, ist theils willkürlich beengend, theils vorgreifend, indem sie der *σκοτία*, die als Bereich gedacht ist, die Subjekte unterschiebt.

sie Finsterniss ist und bleibt, immer noch gilt. Da nun bei Joh. das *καταλαμβ.* nur noch 12, 35, genau wie hier, von der *σκοτία* ausgesagt wird, so erklären richtig Orig., Chrys., Theophyl., Euth.-Zig., Bos., Schulthess, Hoelem. p. 60, Weiss p. 45, auch Lange: die Finsterniss hemmte, unterdrückte es nicht, es war ihr unüberwindlich. Auch Meyer erklärt diese Fassung für sprachlich zulässig (s. Schweigh. Lex. Herod. II, p. 18). Eben darum ist das Scheinen des Lichtes ein noch gegenwärtig fortdauerndes, weil die Thatsache vorliegt, dass die in der Welt herrschende Finsterniss, welche nothwendig gegen die Wirkung des Lichtes reagirt, die Wirksamkeit desselben nicht übermocht hat (Bem. den Aor.). Nun aber entsteht die Frage, wie es zu einem Scheinen des Lichtes in der Finsterniss der gegenwärtigen Welt gekommen ist. Die Antwort darauf giebt der zweite Gedankenkreis des Prologs.

V. 6—13*). Das Verhalten der Welt zu dem erschienenen Licht. — *ἐγένετο*) nicht: es war (*ἦν* 3, 1), sondern den Auftritt, die geschichtliche Erscheinung bezeichnend. S. z. Mark. 1, 4. Luk. 1, 5. Daher nicht mit Chrys.: *ἐγένετο ἀπεσταλμένος ἀντὶ τοῦ ἀπεστάλη*; so wieder Hengst. Ein Gegensatz zu V. 1 (B.-Crus., Olsh., Haneberg, Schegg, God. u. Aeltere) liegt weder in dem *ἐγένετο*, noch in dem *ἄνθρωπος*. Die Rede schreitet vom Allgemeinen zum Specielleren fort, immer engere Kreise ziehend (Luth.). — *ἀπεσταλμ. π. θεοῦ*) vgl. 3, 28. Mal. 3, 1. 23. Bezeichnung des wahren Propheten. Vgl. auch Luk. 3, 2 f. — *ὄνομα αὐτῷ Ἰωάν.*) Asyndetische Anknüpfung eines Nebenumstandes, wie 3, 1. Bem. das hebraistische Fehlen der Copula, wie 1. Sam. 1, 1. — V. 7. *οὗτος ἦλθεν*) Das *οὗτος* fasst die Aussagen des V. 6 zusammen (vgl. V. 2), um nun sein

---

V. 13. Die Lesart der Lateiner (vgl. Iren. und Tert.): qui natus est hat keinerlei handschriftliche Gewähr. — Die Erwähnung des Johanneszeugnisses schon hier im Prolog (V. 6 ff.) ist nicht eine blosse Bekräftigung der Wirklichkeit des Logos-Auftritts (Brückn.), deren die Aussagen V. 9 f. nicht bedurften; noch weniger ein Vordrängen des Gedankens an den Anfang der evangelischen Geschichte (de W.), aber auch weder die Darstellung der Idee der ersten Vermittelung des Gegensatzes zwischen Licht und Finsterniss (Baur), noch eine „glanzvolle Ausnahme" (Ew.) von dem vorherigen *ἡ σκοτία* etc., sondern giebt, einen neuen Gedankenkreis einführend und daher auch ohne Partikel eintretend, die geschichtsmässige, der Wirklichkeit entsprechende Vorbereitung auf das Scheinen des Lichtes in der Welt. Doch ist die Hervorhebung derselben charakteristisch für den Evangelisten, dem dieser Johannes selbst der Führer zum Lichte gewesen war.

amtliches Auftreten (ἦλθεν, wie Matth. 11, 18) folgen zu lassen. — μαρτυρίαν) behufs Zeugnisses (das artikellose Substant. gleich τὸ μαρτυρεῖν). Das Zeugen ist aber die Bestätigung einer Thatsache aus eigener Erfahrung. Hier handelt es sich, wie der Absichtssatz (ἵνα μαρτυρήσῃ) näher erläutert, um ein Zeugniss περὶ τοῦ φωτός. Da nur eine Thatsache bezeugt werden kann, das Licht aber nach V. 5 gegenwärtig in der Welt scheint, so kann damit nur gemeint sein, dass er von dem Erschienensein des Lichtes in einer bestimmten geschichtlichen Persönlichkeit gezeugt habe; das aber hatte er selbst erfahren durch das ihm gewordene Gotteswort und die ihm gewordene Erscheinung bei der Taufe Jesu. — ἵνα πάντες πιστ.) Zweck des μαρτυρήσῃ, Endzweck des ἦλθεν war, dass Alle glauben sollten. Das πάντες beweist klar, dass nicht bloss eine Klasse von Menschen zum Glauben bestimmt ist. Zu πιστεύσ. darf man nicht ergänzen: an das Licht (Meyer) oder: an Jesum (de W.), sondern nach dem Vorigen: an das Erschienensein des Lichtes in Jesu. — δι' αὐτοῦ) durch Johannes, nicht: durch das Licht (Grot., Lampe, Seml.) oder durch Christum (Ew.). Denn nicht vom Glauben an Gott ist die Rede, sondern von der zuversichtlichen Ueberzeugung von dem Erschienensein des Lichtes in Jesu, die nur durch erfahrungsmässiges Zeugniss begründet und, auch wenn sie durch eigene Erfahrung gewonnen, nur durch das Zeugniss eines gottgesandten Propheten (V. 6) gegen allen Verdacht der Selbsttäuschung gefestigt werden kann. — V. 8. οὐκ ἦν ἐκεῖνος τ. φ.) Den Nachdruck hat das deshalb vorangestellte ἦν, nicht das ἐκεῖνος (Luth., God., Keil)*): nicht war jener das Licht, sondern zeugen sollte er vom Lichte, daher im zweiten Satze μαρτυρ. nachdrücklich vorgesetzt ist**). —

*) Die Behauptung eines besonderen Johanneischen Sprachgebrauchs in Betreff des ἐκεῖνος (Luth. nach Steitz über ἐκεῖνος, Stud. und Krit. 1859, p. 497 ff.), wonach dasselbe das Subjekt oder Objekt mit besonderem Accent hervorheben soll, ist unerweislich; es ist hier, wie überall, das Pronomen der Hinweisung auf den entfernteren Gegenstand (vgl. Kühner §. 467, 1); denn seit dem über das Zeugniss des Täufers vom Licht und das Glauben durch ihn Gesagten (V. 7) schwebt dem Evangelisten Jesus, in dem das Licht erschien, als der nächste Gegenstand seiner Betrachtung vor.

**) Der Zweck dieser gegensätzlichen Hervorhebung, die unmöglich bloss zur Bestärkung des Zeugnisses dient (Schnz.), ist nicht Bestreitung oder wenigstens Berücksichtigung der Johannesjünger (s. die Einl.), aber auch nicht die Erklärung des δι' αὐτοῦ (de W.) oder die Hervorhebung der wahren Stellung des Täufers der geschichtlichen Thatsache gegenüber, dass man ihn bei seinem Auftreten für den

ἀλλ' ἵνα etc.) ist keinesfalls von ἦν abhängig (Lck., Lange, God.), weil εἶναι ἵνα (statt εἰς τό), selbst wenn es sprachlich nachweislich wäre, hier wegen des auf ἦν liegenden Nachdrucks unstatthaft, das vor ἵνα wiedergedachte ἦν aber als: aderat zu nehmen (God.) härter und willkürlicher wäre, als ἦλθεν aus V. 7 zu ergänzen, wie Meyer, Keil, Schegg, Schnz. wollen (vgl. 9, 3. Frtzsch. ad Matth. p. 840 f. Win. §. 43, 5), was aber auch unnöthig schleppend bleibt. Einfacher fasst man es elliptisch, wie 13, 18. 1. Joh. 2, 19 (Buttmann, Gramm. d. neut. Sprachgebrauchs, Berlin 1859. p. 207): er sollte zeugen vom Licht (Luth.). Nur darf man dies nicht mit de W. ohne weiteres der Umschreibung des Imperativs durch ἵνα (Eph. 5, 33. vgl. Kühner §. 552, 2. Anm. 6) gleichstellen.

V. 9. ἦν steht mit Nachdruck voran im Gegensatz zu dem οὐκ ἦν des V. 8 und kann daher nicht mit Meyer im Sinne von aderat (vorhanden war) oder von: es existirte (Schnz. nach Chrys., Euth. vom essentiellen ewigen Sein) genommen werden. Wie dort von Johannes negirt war, dass er das Licht war, so wird hier von dem wahrhaftigen Lichte gesagt, wie es mit ihm bestellt war. Eben darum muss vor der Vollendung des Satzes erst das Subjekt folgen. — τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν) ist hienach Subjekt und nicht Prädikat (so alle Aelteren), da man dann willkürlich ein Subjekt ergänzen muss (Luther: Er war das wahrhaftige Licht, oder: das war etc. Vgl. noch God.: dieses Licht, von welchem Johannes zeugt, war etc.). Das τὸ ἀληθινόν bezeichnet das Licht als das ächte, wesenhafte, der Idee des Lichtes vollkommen entsprechende, ein Johanneischer Lieblingsausdruck *).

Messias selbst nahm (vgl. V. 20. Luk. 3, 15), wie Cyrill., Meyer, Brückn., Luth. wollen. Auch kann sie nicht die Grösse Christi durch die Unterordnung des grössten Propheten unter ihn in's Licht stellen (Hengst.), da Johannes V. 6 durchaus nicht nach seiner Grösse und Hoheit bezeichnet ist. Man wird diesen Zug nur begreifen können aus der Erfahrung des Evangelisten heraus, der selbst zuerst im Täufer das Licht gefunden zu haben glaubte, bis er, von ihm zu Jesu hingewiesen, erkennen lernte, dass jener nur gekommen sei, von dem Lichte zu zeugen. Im 2. Jahrh. ist freilich ein solcher Zug undenkbar (Vgl. Ed. Graf, die authent. Züge in dem Prol. des 4. Ev., Ztschr. f. luth. Theol. 1878, 4. p. 612 f.).

*) Aus Classikern s. Plat. Pol. I, p. 347 D (τῷ ὄντι ἀληθινός) 6. p. 499 C. Xen. Anab. 1, 9, 17. Oec. 10, 3. Dem. 113. 27. 1248. 22. Theocrit. 16. (Anthol.). Pind. Ol. 2, 201. Polyb. 1, 6, 6 u. v. a. Irrig Rück. Abendm. p. 266: das Wort sei selten in der classischen Sprache. Besonders gangbar ist's bei Plato, wie unter den Späteren bei Polyb. Vgl. Schott, Opusc. I, p. 7 ff. Frommann, Lehrb. p. 130 ff.

— ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον) Teffend Beng.: numerus singularis magnam hic vim habet. Es ist das Charakteristicum des wesenhaften Lichtes, dass es jedweden Menschen erleuchtet, d. h. der Sache nach jeden, der überhaupt erleuchtet wird (Beng., Luth.). Doch wird hier eben nicht dieses empirische Verhältniss, sondern das wesentliche ausgedrückt, welches auf Seiten des Logos stattfindet, ohne Rücksicht darauf, dass sich Viele nicht erleuchten lassen. — ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον) verbindet Meyer nach Orig., Syr., Copt., Euseb., Chrys., Cyrill., Epiph., Nonnus, Theophyl., Euth.-Zig., It., Vulg., Augustin., Erasm., Luther, Beza, Calv., Aret. u. den meisten Aelteren, sowie neuerdings Paul., Klee, Kaeuffer in d. Sächs. Stud. 1844. p. 116, Hoelemann, Schnz. mit πάντα ἄνθρωπον: „jeden Menschen, der in die Welt kommt", wozu Lightf. u. Schoettgen unnöthig das Rabbinische בּוֹא בְּעוֹלָם vergleichen. Allein vergeblich charakterisirt dies Meyer als feierliche Abundanz, als epische Wortfülle. Es bleibt nach dem Urtheil der meisten Neueren ein müssiger Zusatz, und die Beziehung des Ausdrucks auf das Geborenwerden widerspricht dem Johanneischen Sprachgebrauch, in welchem das ἔρχεσθαι εἰς τ. κόσμ. stehend das Auftreten in der Menschenwelt (vgl. das ἦλθεν V. 7) bezeichnet, 18, 37 sogar im ausdrücklichen Unterschied vom Geborenwerden. Auch muss dann entweder ἦν im Sinne von „vorhanden war" (Meyer) oder τὸ φῶς τ. ἀληθ. als Prädikat genommen werden*). Das ἐρχόμενον bildet vielmehr das Prädikat des Satzes, dessen Trennung von ἦν dadurch wohl motivirt ist, dass dieses im Gegensatz zu dem οὐκ ἦν V. 8 an der Spitze des Satzes stehen und dann sofort das neue Subjekt folgen musste (gegen Meyer). Freilich kann dann ἦν — ἐρχόμενον nicht blosse Umschreibung von ἦλθεν sein (Bleek, Köstlin, B.-Crus., Lange, Hengst.: er kam, mit Beziehung auf Mal. 3, 1

Kluge in d. Jahrb. f. D. Th. 1866, p. 333 ff., auch Hoelemann p. 63, welcher jedoch hier einen im Zusammenhang nicht begründeten Gegensatz gegen das kosmische Licht (Gen. 1) annimmt.

*) Letztere Fassung veranlasste God. (nach Luther bis 1527), das ἐρχόμενον mit φωτίζει zu verbinden (durch sein Kommen in die Welt), sowie Aeltere, dasselbe als begleitende Bestimmung an φῶς anzuschliessen (so wahrscheinlich Theod. Mopsv., Einige b. Augustin. de pecc. mer. et rem. 1, 25, Castal., Vatabl., Grot., Schott Opusc. I, p. 14, Maier): „Er war das wahrhaftige Licht — —, das da kommen sollte in die Welt" (vgl. auch Schöttgen, Seml., Morus, Rosenm., welche erklären als ob ἐλθόν stände). Aber dies verbietet das Fehlen des Artikels vor ἐρχόμενον.

u. schon Beng.); oder futurisch gleich: venturum erat (Rinck, Thol.: es sollte kommen; Luth.: es war von Gott bestimmt zu kommen; vgl. Baeuml., Philippi, d. Eing. des Joh. Evang. p. 89), sondern: es war (sc. als Johannes vom Licht zeugte V. 8) im Begriff in die Welt zu kommen (vgl. Lck., de W., Keil, Hauff in d. Stud. u. Krit. 1846. p. 575*). Man übersieht gewöhnlich, dass weder von Christo noch vom Logos die Rede ist, sondern von dem wahrhaftigen Licht, zu dessen Wesen nach dem Relativsatz das φωτίζειν gehört, welches doch erst begann mit dem öffentlichen Auftreten des in Christo fleischgewordenen Logos. Die Beziehung von V. 9—13 auf die vormenschliche Wirksamkeit des Logos (Thol., Olsh., Baur, auch Lange Leben J. III, p. 1806 ff., vgl. Schnz., der wenigstens V. 9 f. den Uebergang zur menschlichen Natur des Logos findet) scheitert entschieden an V. 11—13, wie auch an der Vergleichung des Täufers mit dem Logos, welche dessen persönliche Erscheinung voraussetzt (vgl. auch V. 15), daher Baur mit Unrecht die Scheidung der vorchristlichen und christlichen Logos-Wirksamkeit im Prolog in Abrede stellt. Vgl. Bleek in d. Stud. u. Krit. 1833. p. 414 ff.

V. 10 f. ἐν τῷ κόσμῳ ἦν) knüpft wieder kettenartig an das εἰς τὸν κόσμον des V. 9 an und bezeichnet so dies Sein in der Welt als die Folge jenes Kommens in die Welt, weshalb ὁ κόσμος schon hier, wie V. 9, die Menschenwelt sein muss (gegen Meyer, Brückn., Keil, Schnz.). Es kann also nicht von der vorchristlichen Wirksamkeit des Logos die Rede sein, als ob es plusquamperfektisch stände („er war stets in der Welt gewesen, aber nicht von ihr erkannt worden"), wie Herder, Thol., Olsh. und Klee wollen (vgl. B.-Crus., Lange, die von seiner unendlichen Gegenwart in der Menschheit reden, und ähnl. Schnz.), und einen Gegen-

---

*) Ganz verkehrt Ew.: es kam damals (nämlich in der vorchristlichen Zeit) immer in die Welt, so dass jeder Sterbliche sich von ihm hätte leiten lassen können (vgl. Keim: es war in stetem Kommen in die Welt). Hilgenf., Lehrb. p. 51 geht von der richtigen Deutung aus: es war kommend in die Welt, so dass sein Auftreten sich eben damals vollzog (vgl. Brückn.), fügt aber hinzu: nämlich in der Zeit vor der Taufe; durch die Taufe erst sei (nach Valentinianischer Gnosis) der Mensch Jesus das Organ des Logos geworden, welcher dadurch erst in die Welt gekommen sei. Durch die Geburt Jesu sei dieses Kommen nur eingeleitet. Aber das ἔρχεσθαι εἰς τ. κ. bezeichnet nicht (auch nicht zugleich, wie Brückn. meint) den Eintritt in die Welt, sondern das öffentliche Auftreten, das damals noch nicht begonnen hatte, weshalb auch 1, 26 dieser Fassung nicht widerspricht (gegen Meyer).

satz zu V. 9 bildete (God., Keil: es war schon in derselben). Es ist aber auch gar kein Grund, das ἦν auf die Zeit zu beschränken, wo Johannes zeugte (Hengst., Meyer). Vielmehr tritt nun hervor, wie es nach den Vorbereitungen V. 6—8 zum Scheinen des Lichtes in der Welt (V. 5) gekommen ist. Daraus erklärt sich auch, dass hier (Keil), nicht erst in dem δι' αὐτοῦ (Brückn.) oder gar erst in dem αὐτόν (Meyer), unvermerkt wieder der Logos als Subjekt eintritt. Denn das Licht, welches nach V. 5 in der Finsterniss scheint, ist das durch das Leben im Logos vermittelte Licht, weshalb eben das Licht nur in der Welt sein kann, sofern der Logos in ihr erschienen ist. — καὶ ὁ κόσμ. δι' αὐτοῦ ἐγέν.) klimaktische weitere Vorbereitung des Gegensatzes, unter Rückblick auf V. 3. War der Logos in der Welt, und ist diese durch denselben geworden, so hätte sie ihn um so mehr erkennen können und sollen, da das Geschaffene nothwendig in einer inneren Verwandtschaft mit dem schöpferischen Logos steht. Es scheint hier ὁ κόσμος in weiterem Sinne genommen, als im ersten Satzgliede, da die Beziehung auf V. 3 den Inbegriff alles Geschaffenen fordert. Aber dieser Doppelsinn des Wortes ist um so weniger auffallend, als das Motiv, um deswillen hier an die Weltschöpfung erinnert wird, doch jedenfalls nur auf den Theil der Welt Bezug hat, der die Menschenwelt umfasst. Dem einfach satzverbindenden καί ist weder der Begriff von obgleich (Kuinoel, Schott), noch des Relativs (welche durch ihn geworden ist, Bleek) zu leihen. — καί) „cum vi pronuntiandum est, ut saepe in sententiis oppositionem continentibus, ubi frustra fuere qui καίτοι requirerent", Stallb. ad Plat. Apol. p. 29 B. Vgl. Hartung Partikell. p. 147. Sehr oft bei Joh., bei dem aber der Grund dieser einfachen, das logische Verhältniss nicht ausdrückenden Coordination doch in der Hebräischartigen Satzbildung liegt. — ὁ κόσμος) die dreimalige Wiederholung des Wortes hebt den tragischen Contrast, vgl. Buttm., p. 341. — αὐτόν) geht nicht auf den historischen Christus (Hauff, Stud. u. Krit. 1846. p. 575, Thol., Luth.), sondern auf den Logos, wie hier im Mascul. deutlich hervortritt, von dem dann aber auch in ἦν und δι' αὐτοῦ schon die Rede gewesen sein muss. — οὐκ ἔγνω) dies setzt voraus, dass der Logos in irgend einer Gestalt erschienen war, die ihn nicht nothwendig erkennbar machte (vgl. V. 14). Natürlich ist nur von der Menschenwelt im Grossen und Ganzen die Rede, was einzelne Ausnahmen (vgl. V. 12. 13) nicht ausschliesst. Es erklärt dies aber, dass das Licht immer noch in der Finsterniss scheint (V. 5), da die Welt, wenn sie ihn erkannt, in ihm

das Licht gesehen hätte und von demselben erleuchtet wäre. — V. 11 schreitet klimaktisch vom Allgemeineren zum Bestimmteren fort. Aber die Steigerung liegt nicht in dem ἦλθεν (de W.), das sich zum ἦν V. 10 verhält, wie das ἦλθεν V. 7 zum ἐγένετο V. 6, sondern in dem dem ἐν τῷ κόσμῳ parallel mit Nachdruck voranstehenden εἰς τὰ ἴδια: in sein Eigenthum. Dies ist mit Erasm., Luther, Beza, Calv., Beng., Lampe u. M., auch Lck., Thol., Bleek, Olsh., de W., B.-Crus., Maier, Fromm., Köstl., Hilg., Luth., Ew., Hengst., God. (vgl. Keil: das alttestamentliche Gottesreich), Schnz. u. M. vom Jüdischen Volke zu erklären, das als das Eigenthumsvolk Jehovas (Ex. 19, 5. Deut. 7, 6. Ps. 135, 4. Jes. 31, 9) zugleich das Eigenthum des Logos ist (vgl. Sir. 24, 7 ff.). Diese Fassung wird durch den Fortschritt der Rede gefordert, welcher die Beziehung auf die Welt (Corn. a Lap., Kuinoel, Schott, Reuss, Keim), die schon von Chrys., Ammonius, Theophyl., Euth.-Zig. neben jener aufgeführt und von Augustin. u. M. mit ihr verbunden wird, ausschliesst. Es soll ja eben gesagt werden, wie sich sein εἶναι ἐν τῷ κόσμῳ geschichtlich dadurch vermittelte, dass er in seinem Eigenthumsvolk auftrat, dessen Glieder als die Seinigen (οἱ ἴδιοι) doppelt bereitwillig hätten sein müssen, ihn aufzunehmen. — παρέλαβον) sie nahmen ihn nicht an, nämlich als denjenigen, welchem sie zu eigen gehörten. Vgl. Matth. 1, 20. 24, 40 f. Herod. 1, 154. 7, 106. Plat. Soph. p. 218 B. Beachte, dass die besondere Verschuldung Israels noch grösser erscheint, als die allgemeine der Menschheit; denn das οὐ παρέλαβον involvirt den Mangel an Willigkeit und Empfänglichkeit, ohne die es von vornherein zum γνῶναι nicht kommen kann (vgl. 17, 8 und das οὐκ ἠθελήσατε Matth. 23, 37. Rom. 10, 21). Aus diesem tieftragischen Resultat der Wirksamkeit des Logos in der Welt ergiebt sich, weshalb das Licht in der Gegenwart immer noch in der Finsterniss scheint (1, 5a), also die Welt im Grossen und Ganzen noch nicht erleuchtet hat, obwohl es mit dem Logos in der Welt erschienen. Dass aber trotzdem die Finsterniss das Licht nicht überwältigt hat (1, 5b), ergiebt sich daraus, dass es immer noch Einzelne giebt in der Masse der Welt und des Eigenthumsvolkes, von denen das V. 10. 11 mit schmerzlichem Nachdruck Gesagte nicht gilt, bei denen vielmehr der Logos seine erleuchtende Wirksamkeit geübt hat in Folge ihres Verhaltens gegen ihn. S. d. Folgende.

V. 12 f. ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν) Der Relativsatz hat die Geltung eines mit Nachdruck unabhängig von der folgenden Struktur an die Spitze des Satzes tretenden Nom.

abs., der durch *αὐτοῖς* aufgenommen und in die Struktur eingegliedert wird (vgl. Matth. 10, 32. 33). Die Einzelnen, die ihn (d. h. den in der Welt erschienenen Logos) aufnahmen, ihn nicht zurückwiesen (5, 43. vgl. Soph. Phil. 667: *ἰδών τε καὶ λαβὼν φίλον*), stehen entgegen den *ἴδιοι*, die ihn im Grossen und Ganzen nicht aufnahmen, ohne dass diese nur aus dem Eigenthumsvolk zu sein brauchten (vgl. God., Schnz.). — ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν) nicht Würde oder Vorzug (Erasm., Beza, Flacius, Rosenm., Seml., Kuinoel, Schott), auch nicht Möglichkeit (de W., Thol.), oder Fähigkeit (Hengst., Brückn.), was dem Wortsinne nicht genügt, sondern: er ermächtigte sie (vgl. 5, 27. 17, 2), gab ihnen die Befugniss, das Anrecht (*ἐπιτροπὴ νόμου*, Plat. Defin. p. 415 B). Es ist also weder ein Rechtsanspruch Seitens der Menschen, noch ein innerliches Können (Lck., welcher 1. Joh. 5, 20 vergleicht, und in der Sache auch Schnz.) gemeint, da die Entstehung der Kindschaft, welche der Vollzug jener höchsten aus Gnaden verliehenen Vollmacht ist, sich nach V. 13 eben nicht durch ein Mitwirken des Menschen (B.-Crus.), freilich auch nicht durch den Geist (Keil), sondern durch ein Geborenwerden aus Gott vermittelt. — τέκνα θεοῦ) Nur Christus ist der Sohn Gottes von Ewigkeit her, die Gläubigen werden in Folge der willig aufgenommenen und nun in ihnen wirksamen Gottesoffenbarung Gottes Kinder durch die Geburt aus Gott (vgl. 3, 3), d. i. durch die Neugestaltung ihres ganzen geistigen Wesens zur sittlichen Wesensähnlichkeit mit Gott (1. Joh. 3, 9. 10), die sich freilich erst im Jenseits vollendet (V. 2). Auch Matth. 5, 45 verwirklicht sich die Gotteskindschaft erst ganz durch die sittliche Wesensähnlichkeit mit Gott. So stellt Joh. die Idee der Gotteskindschaft, von welcher er immer *τέκνα* gebraucht, unter den Gesichtspunkt einer geistigen Genesis*),

---

*) Hilg. freilich will die Betreffenden schon als ursprüngliche *τέκνα θεοῦ* angesehen wissen (vgl. z. 3, 6. 8, 44. 11, 52), und sucht sich daher aus dem Gedränge, in welches ihn das *γενέσθαι* bringt, durch die Deutung zu helfen: „die Macht, durch welche der aus Gott geborene Mensch das realisirt und wirklich wird, was er seiner Natur nach an sich ist“ (!). So hätten wir hier das gnostische semen arcanum electorum et spiritualium. S. Hilg. Evangelien p. 233. Unzutreffend ist der Vorwurf der Tautologie, welchen er auch noch in s. Zeitschr. 1863 p. 110 der gewöhnlichen Erklärung macht. Der hier zum ersten Mal auftretende wichtige Begriff der *τέκνα θεοῦ* war dem Joh. gross genug, um ihn mit einer ausführlichen Erläuterung zu begleiten. Vgl. überh. gegen den von Hilg. (auch Scholten) bei Joh. gefundenen anthropologischen Dualismus Weiss Lehrbegr. p. 128 ff.,

während sie Paulus von der rechtlichen Seite (als Adoption, Rom. 8, 15. Gal. 4, 5) auffasst, in Folge deren der Gläubige der Liebe Gottes und damit des Erbtheils der Heilsvollendung gewiss ist. Nicht Verschiedenheit in der Sache selbst, sondern Auffassung ihrer verschiedenen Seiten und Stufen. — *τοῖς πιστεύουσιν* etc.) quippe qui credunt, ist begründend gedacht; denn als die Glaubenden haben sie die subjective Vorbedingung zur Kindschaft zu gelangen erfüllt. Darum ist aber nicht das Glauben die Bedingung des Annehmens (Olsh., Meyer) oder identisch mit demselben (Luth., God., Schnz., vgl. Keil: die Bestimmung nachbringend, dass die Aufnahme Jesu mittelst des Glaubens an seinen Namen geschieht), sondern jenes ist die nothwendige Folge von diesem. Denn wer den erschienenen Logos aufnimmt, der gelangt eben zu der Ueberzeugung, dass in ihm die volle Gottesoffenbarung gegeben ist, und nur in Folge dessen kann diese in ihm wirksam werden, so dass es zu einer Geburt aus Gott bei ihm kommt. Nicht *πιστεύσασιν*, sondern *πιστεύουσιν* sagt Joh.; denn der Glaube ist in Folge des *ἔλαβον* ihr fortdauernder Habitus. — *εἰς τὸ ονομα αὐτοῦ*) nicht wesentlich verschieden von *εἰς αὐτόν*, aber charakterisirender; denn der gesammte Inhalt des Glaubens liegt im Namen dessen, an welchen man glaubt, ausgesprochen. Vgl. 2, 23. Der Name selbst übrigens ist ebendarum nicht der Name Jesus Christus (Meyer), sondern der Name, welcher den geschichtlich erschienenen Logos nach seinem offenbargewordenen Wesen als den eingeborenen Sohn Gottes bezeichnet (3, 18 vgl. 1. Joh. 3, 23. 5, 13). Das Ueberzeugtsein in Bezug auf diesen Namen ist eben der Glaube, dass er ist, was sein Name besagt, der ewige Sohn, in welchem der Vater offenbar geworden, damit Alle durch seine Erkenntniss zum Leben gelangen. — V. 13. *οἵ*) geht auf *τέκνα θεοῦ* (das Mascul. in bekannter Construction *κατὰ σύνεσιν*, 2. Joh. 1. Philem. 10. Gal. 4, 19; vgl. Eur. Suppl. 12. Andr. 571), nicht auf *τοῖς πιστεύουσιν*, da diese nach V. 12 Gottes Kinder werden sollen, also nicht schon aus Gott erzeugt sein können. Vor Allem aber kann wohl von dem Begriff der Gotteskindschaft gesagt werden, dass sie nicht durch leibliche Zeugung zu Stande kommt, aber nicht von den Personen der *πιστεύοντες*, dass sie nicht menschlich gezeugt sind (gegen Hilg.). Gegen eine Beziehung jener Verneinung auf die Abrahamische Abstammung der Juden (de W., auch

---

auch Weizs. in d. Jahrb. f. D. Th. 1862. p. 680 f. u. selbst Baur neutest. Theol. p. 359 ff.

Meyer) erklären sich mit Recht Hengst., God.; es soll nur hervorgehoben werden, dass von Natur keiner ein Kind Gottes ist (vgl. 3, 6) und ebendarum es als ein hohes Vorrecht betrachtet werden muss (V. 12), ein Kind Gottes zu werden (vgl. Schnz. nach Pttr.). — οὐκ ἐξ αἱμάτων) nicht aus Geblüte, das Blut als Sitz und Continens des physischen Lebens (vgl. z. Act. 15, 20), welches durch die Zeugung fortgepflanzt wird, betrachtet*). Der Plur. ist im Sinne nicht verschieden vom Singul. und beruht nur darauf, dass der Stoff als Inbegriff seiner Bestandtheile vorgestellt ist (Kühner §. 348, 2)**). — οὐδὲ — οὐδέ) reiht zwei weitere Verneinungen menschlicher Entstehung coordinirend an: auch nicht — auch nicht. Dabei bezeichnet σάρξ das Fleisch als Substrat des Begattungstriebes, weshalb ihm nur im uneigentlichen Sinne ein θέλημα beigelegt wird, nicht das Weib (Augustin., Theophyl., Rupertus, Zeger, Schott, Olsh.), was duch Gen. 2, 22. Eph. 5, 28 f. Jud. 7 ganz ungehörig belegt, durch den Kontext aber, der nur auf die männliche Zeugung deutet, ausgeschlossen wird. Der männliche Erzeugungswille ist gemeint, welcher durch ἐκ θελ. ἀνδρός noch näher, nämlich persönlich bestimmt, und welchem der Gegensatz ἐκ θεοῦ correlat ist, daher auch ἀνήρ nicht verallgemeinert und gleich ἄνθρωπος genommen werden darf (Lck.), was niemals, und selbst in dem Homerischen πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε nur scheinbar statt hat, hier am wenigsten, weil grade vom Acte der Zeugung die Rede ist***). — ἐκ θεοῦ ἐγεννήθ.)

---

*) Vgl. Act. 17, 26. Hom. Il. 6, 211. 20, 241. Soph. Aj. 1284. El. 1114. Plat. Soph. p. 268 D. Liv. 38, 28. Kypke u. Loesner z. St. Interpp. ad Virg. Aen. 6, 836. Hor. Od. 2, 20, 6. Tib. 1, 6, 66. Insbes. vgl. Eustath. ad Hom. Il. 6, 211: ὡς τοῦ σπέρματος ὕλην τοῦ αἵματος ἔχοντος und Delitzsch Psychol. p. 246.

**) Vgl. Eur. Ion. 705: ἄλλων τραφεὶς ἀφ' αἱμάτων, Soph. Ant. 121 und die vielen Stellen der Tragiker, wo αἵματα im Sinne von Mord gebraucht wird (Aesch. Eum. 163. 248. Eur. El. 137. Or. 1547. al.). Monk ad Eur. Alc. 512. Blomf. Gloss. Choeph. 60. Vgl. Sir. 22, 22. 2. Makk. 14, 18; auch Plat. Legg. 10. p. 887 D: ἔτι ἐν γάλαξι τρεφόμενοι. Daher darf man den Plur. nicht aus der Vermischung beider Geschlechter erklären (Ew. nach Augustin.), zumal ja das dem ἐκ θεοῦ entsprechende ἀνδρός nur auf die männliche Zeugung hinweist, oder aus der Vielheit der Gotteskinder (B.-Crus.), oder es auf die continuos propagationum ordines von Adam her (Hoelem. p. 70) beziehen.

***) Der rhetorische Fortschritt zu immer bestimmterer Bezeichnung des Verneinten, von dem stofflichen Substrat der menschlichen Erzeugung zu dem blossen Naturtrieb und von da zum persönlichen Willen des zeugenden Mannes darf nicht durch Eintragung willkürlicher Beziehungen verkünstelt werden (B.-Crus.: Fortschritt vom

enthält die positive Erklärung über das Wesen der Gotteskindschaft im specifisch Johanneischen Sinne, wonach dieselbe durch eine Zeugung aus Gott entsteht, und ist daher nicht tautologisch (de W.). Das ἐκ bezeichnet das ursächliche Ausgehen und zwar als unmittelbares (im Gegensatz zu dem dreimaligen ἐκ, s. d. Anm.); eben darum aber ist es reine Willkür und der Johanneischen Anschauung nicht entsprechend, wenn Meyer mit den meisten Auslegern hier die Vermittlung des heiligen Geistes (nach 3, 5, wo die Vorstellung eine andere) einschiebt, wie selbst Schnz. zugiebt.

V. 14—18*). Die Fleischwerdung des Logos. Da V. 9—13 bereits von der irdischen Erscheinung des Logos die Rede war, so kann nicht jetzt erst im historischen Fortschritt von der Fleischwerdung des Logos berichtet werden (gegen Olsh., Thol.); es wird aber auch nicht zurückführend an V. 9 (de W.) oder V. 11 (Lck.) angeknüpft, woraus dann Baur und Hilg. die Folgerung zogen, dass die Fleischwerdung als ein nur accidentelles Moment nachgebracht werde, im

---

Sinnlichsten zum Edelsten: Natur, Neigung, Wille. Lange, L. J. III, p. 558: natürliche — durch den Willen gehobene — im theokratischen Glauben vollzogene Zeugung). Hoelem. denkt bei der σάρξ an beide Geschlechter und erst bei ἀνήρ an den proprius unicusque propagationis auctor, Delitzsch findet gar in θελήμ. σαρκός das Unheilige der Zeugung, während im Kontext nur der Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen liegt. Uebrigens bezeichnet das dreimal wiederholte ἐκ nicht die unmittelbare Erzeugungsursache (Lck.), sondern das erste Mal die stoffliche, das zweite und dritte Mal die mittelbar wirkende Ursache der Erzeugung.

**) V. 16. Die Rept. hat nach AΔ Mjsc. vg. syr. και statt οτι, das durch ℵBCDLX it. (pler.) cop. arm. aeth. entscheidend bezeugt und viel zu schwierig ist, um durch Conformation nach dem οτι in V. 15 oder V. 17 entstanden zu sein. Weder das οτι (God.), noch das και (Meyer) ist daraus entstanden, dass man V. 16 als Fortsetzung der Rede des Täufers ansah (vgl. Heracl. Orig.), sondern das και ist Erleichterung des unverstandenen οτι. — V. 18. ℵBCL 33. cop. syr. aeth., Treg., WH. txt. lesen μονογενης θεος statt ο μονογ. υιος. Gegen die gewöhnliche Ableitung dieser Lesart aus einer dogmatischen Glosse (so noch Meyer: aus V. 1) vgl. Hort, Two dissertations. I. On μονογενὴς θεός in scripture and tradition. Cambridge and London 1876. Derselbe weist nach, dass diese Lesart schon bei den Valent. sich findet, bei den Griechen Iren., Clem., Orig. und im Orient bis ins 4 Jahrh. die allein herrschende ist, dass nur die Lateiner ο μον. υιος lesen, das so leicht aus 3, 16. 18. 1. Joh. 4, 9 einkam, wo es nirgends geändert, dass im 2. u. 3. Jahrh. ein dogmatisches Motiv für die Aenderung desselben nicht vorhanden, dass aber das eigenthümliche μονογ. θεος noch lange in der Kirchensprache nachwirkt. Vgl. die Anzeige von Harnack in d. Theol. Liter.-Ztg. 1876. Nr. 21. Näheres in der Auslegung.

Wesentlichen aber die vorirdische und irdische Wirksamkeit des Logos identisch sei. Auch geht der Evangelist nicht zu dem stärksten und bezeichnendsten Ausdruck über für die wesentliche Gemeinschaft, in welche der Logos mit uns getreten (Luth.), da diese schon V. 10—13 zum Ausdruck gekommen war. Vielmehr beantwortet dieser abschliessende Gedankenkreis die Frage, wie es zu einem Aufnehmen des Logos und einem Glauben an seinen Namen, der die Bedingung seiner beseligenden Wirkung war, gekommen sei, und das führt den Apostel nothwendig auf die Art, wie der Logos erschienen ist, um solches Heil zu vermitteln, und damit auf seine persönliche Erfahrung, auf welcher das Gesammtzeugniss des Evangelisten ruht. Sehr ungeschickt zieht Schnz. V. 14 noch zum 2. Theil.

V. 14. *καί*) ist nicht grundangebend für die erwähnte Gotteskindschaft (Chrys., Theoph., Jansen, Grot., Lampe, vgl. noch God., Schnz.) oder folgernd (Bleek: = *οὖν*; vgl. Brückn., der es abschliessend nimmt mit Berufung auf Hebr. 3, 19: und unter solchen Verhältnissen, mit solchen Ergebnissen), sondern einfach weiterführend, zum höchsten Gipfel empor, der sich schon seit V. 5 wie in der Perspective zeigte: und — um dazu fortzuschreiten, wie der Gekommene und so beseligend Wirkende erschienen und wie es zu dem Glauben an ihn gekommen sei, auf Grund dessen er eine solche Wirksamkeit habe vollziehen können — das Wort ist Fleisch geworden u. s. w. — *ὁ λόγος*) Dass jetzt wieder das Subjekt genannt wird, ist nicht bloss feierliche Vollständigkeit (Meyer) oder Hervorhebung der „Grösse dieser Gnadenthat" (Keil); denn V. 10—13 war stets der in der Welt erschienene Logos gemeint, während jetzt, wo von der Art die Rede ist, wie er in der Welt erschienen, der Logos an sich, wie er V. 1. 2 als das uranfängliche göttliche Wesen beschrieben war, genannt werden musste. — *σὰρξ ἐγένετο*) Der Ausdruck *σάρξ* ist gewählt, und zwar im Gegensatz gegen die rein göttliche, mithin auch rein immaterielle Natur des Logos (Clem. ad Cor. II, 9: *ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σάρξ*, vgl. Hahn Theol. d. N. T. I, p. 197). Er ward Fleisch, d. h. ein leiblich materielles Wesen, sichtbar und tastbar (1. Joh. 1, 2), was er vorher nicht war*). Dann aber kann die

*) Es bedarf kaum der Bemerkung Meyer's, dass nicht *σῶμα* gewählt ist, weil ein *σῶμα* auch ohne *σάρξ* sein könnte (1. Kor. 15, 40. 44) und nicht nothwendig die menschliche Beseeltheit einschlösse, da ja der Ausdruck *ὁ λόγος σῶμα ἐγένετο* ohnehin undenkbar ist. Joh. hätte auch — was Baur vergeblich leugnet — *ἄνθρωπος ἐγέν.*

Fleischwerdung nicht ein blosses Accidens seines substantiellen Daseins sein und nicht in der blossen Umhüllung mit einem sterblichen Leibe bestanden haben*). Ist vielmehr der Logos ein Fleischeswesen geworden, so hat er, wie alle σάρξ, auch eine ψυχή (12, 27) gehabt, und da diese nicht nur die Trägerin des animalischen Lebens, sondern auch des höheren Geisteslebens ist nach biblischer Anschauung (vgl. Weiss, Lehrb. d. bibl. Theol. §. 27), wie denn auch Jesu ausdrücklich ein menschliches πνεῦμα zugeschrieben wird (11, 33, vgl. mit V. 38. 13, 21. 19, 30), so leistet der Ausdruck auch nicht der Apollinarischen Vorstellung Vorschub, als ob der Logos in Christo an die Stelle des menschlichen νοῦς getreten sei (vgl. dagegen Mau, de christolog. N. T. Kiel 1843. p. 13 ff.). Der Begriff der Schwachheit und Leidensfähigkeit (vgl. z. Act. 2, 17), welchen Luther, Melanth., Calv., Olsh., Thol., Hengst., Philippi, Keil u. M. in σάρξ finden, liegt hier, wo nur der Wechsel der göttlichen Existenzweise mit der menschlichen hervorgehoben ist, eben sofern, wie jede antidoketische Beziehung, welche Frommann u. M., auch de W. u. Lechler vermuthen**). — **καὶ ἐσκήνωσεν ἐν**

---

schreiben können (5, 27. 8, 40), aber σάρξ gab die Antithese der beiden Daseinsformen am schärfsten und treffendsten, sofern es die specifische Eigenthümlichkeit menschlichen Wesen im Unterschiede von den himmlischen Geisteswesen (17, 2) bezeichnet, in Folge deren der an sich unsichtbare Logos Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung geworden ist. Das ἐν σαρκὶ ἐλήλυθεν (1. Joh. 4, 2 2. Joh. 7) bezeichnet dagegen die durch das σάρξ ἐγένετο bedingte Modalität seines geschichtlichen Auftretens.

*) Neuerlich hat besonders Zeller (in d. theol. Jahrb. 1842. I, p. 74 ff.) die Johanneische Lehre von dem Menschlichen der Person Jesu nur auf die Leiblichkeit, mit Ausschluss einer besonderen menschlichen anima rationalis, beschränkt. Vgl. auch Köstlin p. 138 f. u. Baur neut. Theol. p. 362 f. Dass σάρξ die bloss formelle unpersönliche Umkleidung des Logos-Subjekts gewesen sei (Pfleiderer in Hilg. Zeitschr. 1866. p. 260), entspricht dem Begriffe ἄνθρωπος nicht, unter welchen Christus sich selbst stellt (8, 40). Dies auch gegen Scholt., welcher ebenfalls darauf hinauskommt, dass nach Joh. Jesus nur dem Leibe nach Mensch, aber nach dem Geiste der Logos war. Wenn Hilg., Lehrbegr. p. 234 ff. das σάρξ ἐγένετο aus dem Valentinianischen System erklärt, und dem Evangelisten die Vorstellung von einer zwar wirklichen, aber nicht an die Beschränkungen eines materiellen Leibes gebundenen Leiblichkeit beilegt, auf 6, 16 ff. 7, 10. 15. 8, 59. 2, 19 ff. sich berufend, so übersieht er, dass dann der Logos eben nicht σάρξ geworden wäre.

**) Die übernatürliche Zeugung wird durch das ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο, da dasselbe über die Modalität der Fleischwerdung nichts enthält, weder als selbstverständlich vorausgesetzt (Keil), noch ausgeschlossen (vgl. z. B. Keim, Gesch. Jesu I, p. 125); denn allerdings kann dasselbe

ἡμῖν) und zeltete, d. i. nahm seine Wohnung unter uns. Der Ausdruck ist gewählt, um die Erscheinung des fleischgewordenen Logos, dessen heiliges σκήνωμα (2. Petr. 1, 13) eben seine menschliche Wesenheit ward (vgl. 2, 19), als die Erfüllung der Verheissung von dem Wohnen Gottes unter seinem Volke (Ex. 25, 8. 29, 45. Lev. 26, 11. Joel 3, 21. Ez. 37, 27. 43, 9, vgl. Apok. 7, 15. 21, 3), mithin als die Schechinah, die einst in der Stiftshütte und im Tempel sich offenbarte (vgl. z. Rom. 9, 4), bemerkbar zu machen, zu welcher Annahme der Kontext durch ἐθεασ. τ. δόξαν αὐτοῦ berechtigt. Die ἡμεῖς aber sind die Gläubigen, die ihn aufnahmen (V. 12), nicht bloss die Zwölf (Thol.); es ist auch nicht von dem christlichen Bewusstsein überhaupt aus (Hilg.) gesagt, sondern aus dem Bewusstsein derer, in deren Mitte wohnend er sich als der göttliche Logos kundgab. Die Beziehung auf das Vorübergehende des Wohnens unter einem Zelte (Thol., God., Schnz.) liegt bei der technischen Bedeutung des σκηνοῦν ganz fern. — καὶ ἐθεασάμεθα etc.) ist nicht als eine lebhafte unterbrechende Einschaltung zu nehmen (so die Meisten, auch Lck., Frommann, Maier, de W., vgl. God.), da das Geschauthaben der δόξα das wesentliche Moment des Fortschritts der Rede ist, sondern als selbstständiger Theil des Zusammenhangs. Die Deutung von innerer Anschauung (Baur) ist gegen den Zusammenhang, in welchem eben das menschliche Wesen Christi als σάρξ bezeichnet war, um zu motiviren, wie das (unsichtbare) göttliche Wesen des Logos sinnlich anschaubar werden konnte. Allerdings bezeichnet er auch nicht das bloss sinnliche Sehen (ὁρᾶν), da das Objekt etwas Uebersinnliches ist, das nur durch ein verständnissvolles Anschauen der sinnlich wahrnehmbaren Kundgebungen, welche eine Augen- und Ohrenzeugenschaft ermöglichen, erkannt werden kann (vgl. 1. Joh. 1, 1). — τὴν δόξαν αὐτοῦ) die Majestät (כָּבוֹד) des Logos, d. i. nothwendig die göttliche Herrlichkeit (im A. T. sich symbolisch als der die erscheinende Gottheit umgebende Lichtglanz offenbarend, Ex. 24, 17. 40, 34 ff. Act.

Subjekt, welches nach seiner göttlichen Wesenheit als der ewige Logos präexistent war, als zeitlich menschliche Erscheinung entstehen und in's Dasein treten, wobei an und für sich die Weise dieser Entstehung, natürlich oder übernatürlich, keinen Unterschied in der Denkbarkeit der Sache macht (gegen Baur in d. theol. Jahrb. 1854. p. 222). Jedenfalls aber ist ein einzelner geschichtlicher Act mit dem ἐγένετο gemeint, so dass man nicht mit Beyschl. (p. 169) daran denken kann, dass der als Princip gedachte Logos in seiner ganzen irdischen Lebensentfaltung immer mehr σάρξ geworden sei.

7, 2), sofern der Logos seiner Natur nach (vgl. V. 1) wesentlich an der Fülle aller herrlichen göttlichen Eigenschaften Theil hatte. Natürlich ist dabei nicht an die Verklärung auf dem Berge zu denken (Wetst., Tittm.), aber auch nicht bloss an den höchsten Grad geistiger Würde (de W.) oder an die Fülle von Gnade und Wahrheit (Olsh., Luth.), sondern grade an die wesentlich göttlichen, übernatürlichen Vollkommenheiten. Im Evang. wird wesentlich an den Allmachtswundern und Allwissenheitsworten Christi, die ihm der Vater zu thun und zu reden giebt, nachgewiesen, wie diese göttliche *δόξα* des Logos an dem fleischgewordenen zur Erscheinung gekommen sei*). — *δόξαν*) ohne *δέ*, lebhafter. Vgl. Hom. Od. *α*, 22 f. Dem. de cor. 143 (p. 275. Reisk.): *πόλεμον εἰς τ. Ἀττικὴν εἰσάγεις — — πόλεμον Ἀμφικτυονικόν*. S. Krüger §. 59. 1, 3 f. — *ὡς μονογενοῦς*) Während die meisten Ausleger einfach erklären, als ob *τοῦ μονογενοῦς* stände, bemerken Meyer, Luth., Keil richtig das Fehlen des Artikels, wonach die Herrlichkeit beschrieben wird als eine Herrlichkeit, wie sie einem Eingeborenen eigenthümlich ist, dem Wesen eines, welcher *μονογενής* ist, entspricht; Chrys.: *οἵαν ἔπρεπε καὶ εἰκὸς ἔχειν μονογενῆ καὶ γνήσιον υἱὸν ὄντα* etc. Diese Wendung hat aber keinen Sinn,

---

*) Damit erledigt sich die Schwierigkeit, dass nach 17, 5 Christus die göttliche *δόξα* nur in seiner Präexistenz gehabt und sie erst nach seiner Erhöhung wieder empfängt (vgl. 12, 41. 17, 24. 7, 39. 12, 16), was auch Meyer gegen Köstlin, Reuss anerkennt. Er unterscheidet daher zwischen der schlechthin göttlichen *δόξα* des Logos vor seiner Fleischwerdung und der gottmenschlichen nach derselben (so, wie es scheint, auch Keil nach Steinmeyer), will aber diese Unterscheidung dann wieder auf einen Unterschied des Aeusserungs- und Erscheinungsgrades reduciren. Im menschlichen Zustande sei die Erscheinung dieser göttlichen Glorie des Logos relativ gedacht, obwohl das göttliche Logoswesen unzweifelhaft und nicht anders als es ist kundgebend, aber beschränkt durch das unvollkommene menschliche Erkenntnissvermögen und den mit der Fleischwerdung eingetretenen Stand der Erniedrigung. Allein diese Unterscheidung ist doch rein eingetragen. Gewiss ist hier nichts Anderes als die uranfängliche göttliche Herrlichkeit des Logos gemeint; aber dieselbe konnte doch an dem Fleischgewordenen, der sich, um Fleisch zu werden, nothwendig ihrer entäussert haben musste, nur geschaut werden, sofern Gott ihm specifisch göttliche Werke zu thun und ebensolche Worte zu reden gab, deren Anschauen und Anhören zu erkennen gab, dass er seinem tiefsten Wesen nach nichts Anderes sei als der im Fleisch erschienene göttliche Logos. Vgl. der Sache nach God., der aber in der Eigenthümlichkeit seines Sohnesbewusstseins die Herrlichkeit sieht, die Christo auf Erden eignete, und ebenfalls die *χάρις καὶ ἀλήθεια* damit vermischt.

wenn es keine anderen Eingeborenen als Christum gäbe (vgl. Luth. u. Schnz., der hinzufügt: bei Gott, wie bei jedem Vater); und auch Meyer, der (obwohl er die Berufung auf das sogenannte כ veritatis gegen Olsh., Klee u. Aeltere ablehnt) den Begriff der Wirklichkeit für die Voraussetzung des vergleichenden Ausdrucks erklärt, welcher auf den Sinn von quippe hinauskomme (Ellendt Lex. Soph. II, p. 1002; s. überh. Kühner §. 581. 5), ignorirt doch das Fehlen des Artikels wieder, wenn er sagt, dass *μονογενής* hier den eigenen Begriff des Apostels von der einzigartigen Gottessohnschaft Christi ausspreche, während es doch ausdrücklich den Logos unter die Kategorie eines einzigen Sohnes stellt, ausser welchem der Vater keinen hat (vgl. Luk. 7, 12. 8, 42. 9, 38. Hebr. 11, 17. Tob. 8, 17. Herod. 7, 221. Plat. Legg. III, p. 691 f. D. Aesch. Ag. 898. Hes. *ἔργ.* 378)*). — *παρὰ πατρός*) Dass darin nicht der Begriff des Erzeugtseins, des Ursprungs aus Gott liege (vgl. Lck., Schnz.), was durch den Gen. oder Dat., durch *ἐκ* oder *ἀπό* ausgedrückt wäre, erkennt Meyer an; wenn er es aber auf das Gekommensein vom Vater bezieht (vgl. Luth., God., Hengst. und wenigstens zugleich mit dem vor. Brückn.), so übersieht er, dass auch bei dieser Fassung *μονογενής* nicht von einem Eingeborenen seinem Wesen nach, sondern von dem Logos nach seinem einzigartigen Wesen genommen ist. Woher das nicht artikulirte *μονογ.* eine nähere Bestimmung fordert, die es in *παρὰ πατρ.* erhält (Meyer), ist doch nicht abzusehen, vielmehr ist die auch von ihm als grammatisch zulässig (Plut. Agis. 2. Plat. Phaedr. p. 232 A) anerkannte Verbindung mit *δόξαν* (Erasm., Grot.,

*) Damit fallen jedenfalls für unsere Stelle die Fragen fort, ob mit *μονογ.* das metaphysische Verhältniss seines Ursprungs aus Gott (Meyer, God., Keil, Schnz. u. die Meisten nach Orig.) oder das einzigartige Verhältniss der Wesensgleichheit mit Gott (Olsh.) oder ein besonderes Gemeinschaftsverhältniss zu Gott für die Heilsoffenbarung (Luth.) bezeichnet sei; ob der Ausdruck sich auf die geschichtliche Person Jesu beziehe (Beyschl. p. 151 f.) und auf die Thatsache seiner Menschwerdung hinweise (Hofm.), ob er mit dem Paulinischen *πρωτότοκος* identisch sei (Lck.) und dergl. Denn der Logos ist hier eben nicht in irgend einem einzigartigen Sinne *ὁ μονογενής* genannt, sondern es ist von seiner Herrlichkeit etwas ausgesagt, wodurch sie der Herrlichkeit eines jeden *μονογενής* im Verhältniss zu der seines *πατήρ* gleichartig ist. Eben darum folgt auch nicht *τοῦ πατρός*, sondern *πατρός*, weil Vater und Sohn hier nur als Gattungsbegriffe erscheinen, wie Hebr. 12, 7. Diese Bemerkung hat Keil dahin missdeutet, als ob mit ihr geleugnet sei, dass die Herrlichkeit des Logos die schlechthin gottgleiche sei, so bestimmt dies überall ausgedrückt ist und die Vergleichung nur, wie sie hier gefasst, die Absicht hat, dies festzustellen.

Hofm. Schriftbeweis I, p. 120, Weiss, Keil) die allein kontextgemässe. Denn es soll ja nicht etwas über das Wesen des Logos ausgesagt werden, sondern dass die Herrlichkeit, die an ihm geschaut wurde, eine solche war, wie sie ein Eingeborener vom Vater her hat, weil eben der Vater dem einzigen Sohne Alles mittheilt was er hat, während er, wenn er viele Söhne hat, es unter sie vertheilt, in dem Einzigen sein ganzes Wesen ausprägt, während in einer Vielheit von Söhnen jeder dasselbe nur nach einer Seite abspiegelt. So hat Gott in den Logos seine ganze Herrlichkeit ausgeschüttet, so dass die an ihm geschaute die volle göttliche Herrlichkeit war. — *πλήρης χάρ. κ. ἀληθ.*) gehört nicht zu *ὁ λόγος* (so dass *καὶ ἐθεασάμεθα* — *πατρός* zu parenthesiren wäre, s. dagegen das oben Bemerkte), sondern in abweichender, vom logischen Subjekt bestimmter Casussetzung zu *αὐτοῦ* (B.-Crus., Brückn., Luth. u. alle Neueren, vgl. Grot.), wobei der Nom. statt des abhängigen Casus das Ausgesagte nachdrücklicher ohne Rection herausstellt. S. überhaupt Bernhardy p. 68. Heindorf ad Plat. Theaet. 89. Soph. 7. Win. §. 62, 3. Das Schauen seiner Herrlichkeit bewährte es den Gläubigen, dass in dem Fleischgewordenen der Logos erschienen sei, zu dessen Wesen es gehört, die Fülle göttlicher Gnade und Wahrheit in sich zu tragen*). Die *χάρις* ist aber nicht die sündenvergebende Gnade (Brückn.), sondern die gebende, welche in der Liebesoffenbarung Gottes durch den Sohn den Menschen zu Theil geworden. Allerdings ist die höchste Gabe dieser Gnade die *ζωή* (3, 15), aber darum darf man doch nicht sagen, dass die *χάρις* der Lebensnatur des Logos (V. 4 f.) entspreche (Meyer, Luth.). Denn was die Gabe der göttlichen Gnade sei, ist hier eben durch das damit verbundene *καὶ ἀληθείας* ausgedrückt. Die Wahrheit ist aber nicht irgend ein Inbegriff von Wahrheiten, sondern das wahre Wesen Gottes, wie es der Logos auf Grund des

---

*) Nach Hilg. soll der Verf. die weiblichen Aeonen der beiden ersten Syzygien des Valentinianischen Systems vor Augen gehabt haben. Nach Hengst., Schnz. liegt hier Beziehung auf das חֶסֶד וֶאֱמֶת Exod. 34, 6 vor (vgl. Wendt, Stud. u. Krit. 1883. p. 520. 36; aber חֶסֶד geben die LXX durch *ἔλεος* wieder, und אֱמֶת (Wahrhaftigkeit, Treue) ist etwas ganz Anderes als *ἀλήθεια*. Gegen die Konstruktion des *πλήρης* etc. zum Folgenden (Erasm., Paul.) entscheidet V. 16 f., die Beziehung zu *δόξαν* (Keil) ist sachlich unmöglich. Dass bei *χάρις κ. ἀλήθ.* an die göttliche Gnade und Wahrheit gedacht ist, wird allerdings nicht durch den Artikel ausgedrückt, versteht sich aber nach dem Kontext von selbst.

in ihm vorhandenen Lebens als das Licht offenbar macht (V. 4), um dadurch den Menschen die wahre ζωή mitzutheilen. Wenn also die ἀλήθεια das eigentliche Heilsgut ausdrückt, das der Logos als solcher aus seiner Fülle mittheilen konnte, so bezeichnet χάρις dasselbe nur nach seiner segensreichen Bedeutung, wie V. 17, weshalb auch V. 16 allein letztere genannt und V. 18 allein von ersterem die Rede ist. Nach Keil ist umgekehrt das eigentliche Heilsgut die χάρις, in welchem uns Gott nach seinem wahren Wesen als Liebe (1. Joh. 4, 16) enthüllt wird.

V. 15. Ἰωάννης μαρτυρεῖ) Für dieses Erschienensein des ewigen göttlichen Logos in der geschichtlichen Erscheinung, von deren Schauen Joh. V. 14 geredet (περὶ αὐτοῦ), zeugt der Täufer, indem sein (aus eigener Erfahrung geschöpftes, vgl. z. V. 7) Zeugniss als ein noch forttönendes vergegenwärtigt wird. — κέκραγε) „clamat Johannes cum fiducia et gaudio, uti magnum praeconem decet“, Beng. Er ruft laut, vgl. 7, 28. 37. 12, 44. Rom. 9, 27. Das Perf. in gewöhnlicher, classischer präsentischer Bedeutung (βοῶν — — καὶ κεκραγώς, Dem. 271. 11. Soph. Aj. 1136. Arist. Plut. 722. Vesp. 415). Sonst nicht so im N. T. Beachte übrigens die feierlich umständliche Form der Einführung des Zeugnisses: Johannes zeugt von ihm, und ruft laut, indem er spricht. — οὗτος ἦν) ἦν ist gesetzt, weil Johannes als gegenwärtig redend gedacht ist, mithin als auf ein geschichtlich vergangenes Zeugniss (V. 30) zurückweisend: dieser war damals von mir gemeint, als ich sagte*). Zu εἰπεῖν τινα, von Jemandem sagen, vgl. 10, 36. Xen. Cyr. 7, 3, 5. Plat. Crat. p. 432 C. Hom. Il. ζ, 479. Vgl. z. 8, 27. — ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμ. ἔμπροσθέν μου γέγονεν) Die beiden Adverbia sind örtliche, werden aber hier auf die Zeit über-

*) Aus dieser Darstellung Meyer's wird nicht klar, dass der von dem Apostel gemeinte Ausspruch des Täufers schon V. 30 auf ein früheres Zeugniss zurückweist, nur mit: οὗτός ἐστιν ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον, weil dort Jesus vor ihm steht. Der Apostel nimmt also nicht bloss den Inhalt dieses Zeugnisses auf und legt dem (gegenwärtig noch zeugenden) Täufer eine Rückweisung auf den V. 30 erzählten Moment in den Mund, sondern er nimmt auch die Form seiner Einführung in V. 30 mit auf, weil sie ihm dazu dient, an V. 14 anzuknüpfen (diese historische Person, in der die Gläubigen die Herrlichkeit des Logos schauten), muss aber nun das ἐστί in ἦν verwandeln, weil der fortzeugende Täufer gegenwärtig nur noch auf die vergangene irdische Erscheinung Jesu zurückweisen kann, so dass das ἦν auf diese und nicht auf die Bedeutung seines Zeugnisses in V. 30 (de W.) oder in V. 26 (God.) oder eines noch früheren (Meyer, Schnz.) oder gar auf V. 7 (Brückn.) geht.

tragen, welche in räumlicher Ausdehnung gedacht ist (vgl. schon Orig.). Doch kann *γέγονε* nicht ohne weiteres gleich *ἦν* genommen werden (Luther u. d. M., auch Brückn., Bäuml.), da *γίνεσθαι* auch 20, 27 nicht gleich *εἶναι* ist und der Begründungssatz dann wesentlich tautologisch wird; auch nicht gleich *ἐγένετο*, da dies nicht auf den alttestamentlichen Advent Christi (Lange), sondern nur auf einen bestimmten Zeitpunkt seines Ursprungs aus Gott weisen könnte, der V. 1—3 ausdrücklich ausgeschlossen wird. Der Unterschied von *γίνεσθαι* und *ἔρχεσθαι* ist ähnlich wie V. 6. 7, nur dass hier das Perf. das seit seinem ersten Eintritt in die Action (V. 3) fortdauernde Auftreten in seiner vorgeschichtlichen Wirksamkeit bezeichnet. Vgl. God., Hengst. (er ist mir vorangegangen), die aber die Aussage aus Mal. 3, 1 ableiten, Meyer (vgl. Nonnus: *πρῶτος ἐμεῖο βέβηκεν, ὀπίστερος ὅστις ἱκάνει*): er ist mir zuvorgekommen (mit Verweisung darauf, dass *γίνεσθαι* mit Adverb. namentlich des Ortes im Sinne des Kommens steht, wie 6, 25; s. Krüger z. Xen. Anab. 1, 2, 7. Kühner §. 355. Anm. 1. Nägelsb. Anm. z. Ilias ed. 3. p. 295. Vgl. Xen. Cyrop. 7, 1, 22: *ἐγένετο ὄπισθεν τῶν ἁρμαμαξῶν*. Anab. 7, 1, 10. 1, 8, 24), Keil. Die Meisten nehmen es vom Range (*ἐντιμότερός μου ἐστι*, Chrys., auch Lck., Thol., Olsh., Maier, de W., vgl. noch Schnz., der das *γέγονεν* als proph. Präteritum nehmen oder mit Theoph. auf die Offenbarung bei Jesu Geburt und im Tempel beziehen will), wodurch eine verschiedenartige Fassung beider Partikeln entsteht (die erste würde zeitlich gefasst) und der Spruch den änigmatischen Charakter verliert, da ja der später Auftretende nicht grade geringere Würde zu haben braucht*). — *ὅτι πρῶτός μου ἦν*) begründet nicht das *οὗτος ἦν ὃν εἶπον* (Hengst.), sondern giebt den Schlüssel zu dem vorherigen Oxymoron: denn eher als ich war er vor-

*) Sprachwidrig ist diese Fassung nicht (gegen Hengst.), wenn man nur festhält, dass auch bei ihr die locale Bedeutung des *ἔμπροσθεν* nicht verändert wird (vgl. Gen. 48, 20). Doch spricht selbst 3, 28 dagegen. Um den obigen Einwänden zu entgehen, erklärt Luth. (vgl. Hofm. Weissag. u. Erf. II, p. 256, etwas modificirt Schriftbew. II, I. p. 10 ff.): der zuerst hinter mir dreingegangen ist, als wäre er mein Schüler, ist mir dann vorangekommen, d. h. mein Meister geworden (sc. seit der Taufe). Allein das Räthsel des Spruches liegt grade darin, dass *ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμ.* etwas zeitlich Späteres aussagt, wie dies auch dem sollennen *ἔρχεσθαι* von seinem Messianischen Auftreten entspricht, und das zeitliche Nacheinander, das Luth. jetzt direkt in dem *ὀπίσω μου* findet, constituirt kein Schülerverhältniss, so dass eine Correspondenz der beiden Adverbia auch so nicht hergestellt wird.

handen. Die Beziehung auf den Rang (Chrys., Erasm., Beza, Calv., Grot. u. M., auch B.-Crus. u. Hofm.), nach welcher zu fassen wäre: er war mehr als ich, scheitert schon an dem ἦν, statt dessen ἐστίν stehen müsste. Sollte aber das Vorangekommensein (in Betreff seiner Berufsstellung) begründet werden durch die schon an sich gegebene höhere Würde seiner Person als des Gottessohnes (Luth.), so müsste nothwendig ἦν betont voranstehen. Nur die zeitliche Fassung (d. i. nur die Präexistenz des Logos) giebt die Lösung des scheinbaren Widerspruchs von Subjekt und Prädikat in der vorherigen Aussage und bringt wirklich das angekündigte Zeugniss über das Erschienensein des göttlichen Logos, zu dem es bei Hofm., Luth. gar nicht kommt*).

Anmerkung. Während die meisten Kritiker seit Strauss dem Täufer diesen Ausspruch von dem Evangelisten in den Mund legen lassen (vgl. auch de W.), vertheidigen Lck., Meyer, Brückn., Keil u. a. Ausleger die buchstäbliche Aechtheit desselben. Man beruft sich darauf, dass alttestamentliche Stellen, wie Mal. 3, 1. Jes. 6, 1 ff. Dan. 7, 13 ff. auf die Idee eines präexistenten Messias führen konnten, die auch rabbinisch bezeugt ist (Berth. Christol. p. 131), und dass der Täufer unter dem Einfluss prophetischer Offenbarungen stand. Allein der Ausspruch redet von der Präexistenz als von einer bekannten Sache, da er durch sie das Räthsel seines Ausspruchs löst, und war wenigstens nur unter dieser Voraussetzung (d. h. wenn ihnen die Vorstellung eines präexistenten Messias geläufig war, was Keil, nach seiner Polemik zu urtheilen, nicht versteht) den Jüngern des Täufers verständlich. Das Gewicht, das Joh. auf ihn legt, beweist nur, dass er nicht erfunden ist, und sein acuminöser, ja an Ambiguität streifender Charakter, welcher die Ausleger von jeher in Streit verwickelt hat, spricht eher dafür, dass Joh. in einen Ausspruch des Täufers, welcher die ihn weit überragende Würdestellung Christi auf dessen höheren Beruf (als Messias) zurückführte, seine tiefere Erkenntniss Christi hineingelegt und ihn von derselben aus auf die vorgeschichtliche Wirksamkeit und das uranfängliche Sein Christi bezogen hat (vgl. z. V. 30).

---

*) Zu πρῶτος im Sinne von πρότερος, nach der Vorstellung: zuerst im Vergleich mit mir (15, 18) vgl. Herm. ad Viger. p. 718. Dorvill. ad Charit. p. 478. Lips. Bernhardy Eratosth. 42. p. 122. Buttm. neut. Gr. p. 74. Vgl. das Genitiv-Verhältniss in πρωτότοκος πάσης κτίσεως Kol. 1, 15. Doch ist nicht abzusehen, warum sich Meyer anzuerkennen sträubt, dass der Ausdruck stärker als ein einfaches πρὸ ἐμοῦ den vor ihm Gewesenen zugleich als den Ersten schlechthin bezeichnen will. Vgl. Win. §. 35, 4. Anm. 1, Brückn., Hengst., God., auch Baur p. 102, Philippi a. a. O. p. 179.

V. 16 setzt nicht die Rede des Täufers fort (Heracl., Orig., Rupert., Erasm., Luther, Melanth., Lange), wogegen ἡμεῖς πάντες entscheidet, sondern die des Evangelisten, ohne aber über V. 15 hinweg an V. 14 anzuknüpfen (Olsh.). — ὅτι) führt die eigene überschwengliche Gnadenerfahrung der Gläubigen, und zwar im Rückblicke auf das πλήρ. χάριτος κ. ἀληϑ. V. 14, in der Form einer Bestätigung des Johannes-Zeugnisses V. 15 ein*). — ἐκ τοῦ πληρώμ. αὐτοῦ) aus dem, wovon er voll war, V. 14; πλήρωμα im passiven Sinne, s. z. Kol. 1, 19. Der Ausdruck und Begriff war hier vom nächsten Kontexte so natürlich gegeben, dass es durchaus willkürlich ist, ihn aus dem Gnosticismus, namentlich der Valentinianer (Schwegl., Hilg.), abzuleiten. — ἡμεῖς πάντες) soll nach Meyer, Luth. die Unerschöpflichkeit des πλήρωμα hervorheben (Keiner ist leer ausgegangen). Allein es muss den Täufer mit einschliessen, der nur dann aus eigener Erfahrung zeugen konnte. Ein solches bezeichnet aber immer μαρτυρεῖν (vgl. V. 7), und die Erfahrung von der durch Christum empfangenen χάρις ist doch eben etwas Anderes als die göttliche Erleuchtung des Propheten (gegen Keil). Dagegen scheint mir ein Gegensatz gegen die Ungläubigen (Meyer) dem Kontext ganz fern zu liegen. — ἐλάβομεν) absolut: wir haben genommen. — καί) und zwar. S. Win. §. 53, 3, c. Hartung Partikell. I, p. 145. — χάριν ἀντὶ χάριτος) Gnade für Gnade, ist nicht mit Chrys., Cyrill., Sever., Nonn., Theophyl., Erasm., Beza, Aret., Calov., Jansen, Wolf, Lampe u. V., auch Paul. zu erklären: die neutestamentliche Gnade statt der alttestamentlichen (Euth.-Zig.:

*) So auch Lck., Brückn., Luth., Keil, Schnz. Doch muss man sich klar machen, dass nicht der Inhalt des Johanneszeugnisses begründet wird, wodurch erst die Anknüpfung des ὅτι an den Täuferausspruch, in dem schon ein ὅτι vorkommt, unbequem wird, sondern das μαρτυρεῖ καὶ κέκραγεν. Dass es ein Unterschied ist, ob man die von Johannes ausgesprochene Thatsache begründet, oder zeigt, wie es komme, dass Johannes dieselbe bezeugen konnte, will Keil nicht begreifen können. Nur darum kann der Täufer ihn als den Uranfänglichen bezeugen, weil wir alle (also auch er selbst) aus seiner Fülle genommen haben, wobei die Voraussetzung im Hintergrunde liegt, dass nur der Uranfängliche im Stande ist, die volle Gnade Gottes (im Sinne von V. 18) mitzutheilen. Eben darum ist die Analyse Meyer's („dieses Zeugniss rechtfertigt sich durch das, was uns Allen aus der Fülle des Bezeugten zu Theil geworden ist") missverständlich. Uebrigens ist das καί, das noch Hengst., God. festhalten, auch aus exegetischen Gründen zu verwerfen, da es dem Zeugniss des Täufers das Zeugniss der Gläubigen anreihen würde, dann aber ἡμεῖς πάντες betont voranstehen müsste.

τὴν καινὴν διαθήκην ἀντὶ τῆς παλαιᾶς), oder statt der uranfänglichen, in Adam verlorenen (s. bes. Calov.), da V. 17 ὁ νόμος und ἡ χάρις einander entgegengesetzt werden; sondern nach Beza's Andeutung mit den meisten Neueren*): so dass immer wieder neue Gnade an die Stelle der vorher empfangenen trat. „Proximam quamque gratiam satis quidem magnam gratia subsequens cumulo et plenitudine sua quasi obruit", Beng. Grade dadurch, dass jede neue reichere Gnadenerfahrung immer wieder aus derselben Quelle kam, wird jede Täuschung ausgeschlossen und das Vorhandensein jener Fülle in ihm (V. 14) bestätigt.

V. 17. ὅτι ὁ νόμος etc.) Gegensätzliche Begründung von χάριν ἀντὶ χάριτος: Gnade haben wir nur aus seiner Fülle empfangen, weil durch die vorchristliche Offenbarung das Gegentheil davon uns gegeben war. Der Nachdruck liegt also nicht auf dem Gegensatz von Moses und Christus (Lck.), sondern auf dem von Gesetz und Gnade. Dies ist aber nicht der Paulinische von Zorn und Vergebung (de W.) oder von Erregung des Heilsbedürfnisses und Befriedigung (Meyer), sondern das Gesetz kommt hier ausschliesslich als die Willensoffenbarung Gottes in Betracht, welche nur fordert und nicht giebt, wie die χάρις (vgl. God., Luth.). Damit ist nicht eine Verwerfung der Gesetzesreligion ausgesprochen; denn auch das Gesetz kann nach dem Zusammenhang nur als göttlich gegebenes gedacht sein, weil Moses nur der Mittler desselben ist und weil es sinnlos wäre, zur Begründung von V. 16 auf etwas Anderes hinzuweisen, als die bisherige Gottesoffenbarung. — ἡ χάρις) ist ganz wie

*) unter denen jedoch God. den Ausdruck mit ἀντί als Wortspiel im Hinblicke auf das alttestamentliche Vergeltungsgesetz fasst, nach welchem „chaque grâce était la récompense d'un mérite acquis." Aber diese Anspielung wäre inconcinn, da χάρις in ἀντὶ χάριτος nichts Menschliches, sondern göttlich ist. Die richtige Fassung des ἀντί wird durch Theogn. Sent. 344: ἀντ' ἀνιῶν ἀνίας, Philo de poster. Caini I, p. 254. Chrys. de sac. 6, 13, so wie überhaupt durch die Grundbedeutung von ἀντί (Gnade mit Gnade wechselnd) sprachlich hinreichend gerechtfertigt und ist der Vorstellung des πλήρωμα, aus welchem genommen wird, kontextmässig entsprechend. Joh. hätte χάριν ἐπὶ χάριτι oder χάριν ἐπὶ χάριν schreiben können (Phil. 2, 27), hat es aber anders gedacht. Es handelt sich übrigens nicht um eine Mannichfaltigkeit der Gnadenerfahrungen (Meyer: Rechtfertigung, Friede mit Gott, Trost, Freudigkeit, Liebe, Hoffnung u. s. w.), selbst die Fülle der besonderen Charismen eingeschlossen (Ew., Keil, Schnz.), sondern nach V. 14—17 um die Gnadengabe der ἀλήθεια, welche grade nach Johanneischer Anschauung im stufenweisen Fortschritt immer reicher gegeben und immer voller angeeignet wird.

V. 14. 16 nicht die Heilsgnade im Sinne der Erlösung (Meyer, Schnz.), sondern die gebende Gnade im Gegensatz zum fordernden Gesetz. Die Antithese ohne *μὲν* — *δέ* hat rhetorisches Gewicht (4, 22. 6, 63); Buttm. neut. Gr. p. 344. — *καὶ ἡ ἀλήθεια*) Hier giebt auch Meyer zu, dass die *ἀλήθ.* V. 16 in dem allgemeinen *χάριν ἀντὶ χάριτος* mitbegriffen war. Aber sie ist, wie V. 14, vielmehr die specifische Gabe der göttlichen Gnade. Damit ist das Gesetz nach Johanneischer Anschauung nicht als Unwahrheit (oder theilweise Unrichtigkeit, vgl. de W.) charakterisirt, sondern nur als die Wahrheit schlechthin d. h. die volle Gottesoffenbarung nicht enthaltend. Im Gesetz ist das Wesen Gottes nur nach der Seite seiner gebietenden und strafenden Heiligkeit offenbart, die volle Wahrheit aber ist die Liebesoffenbarung Gottes (3, 16. 1. Joh. 4, 16). — *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*) Bem., wie erst hier am Schlusse des Prologs, welcher das wahre Wesen dessen, von dem das Evang. handelt, enthüllen sollte, der geschichtliche Namen dessen auftritt, der als der fleischgewordene Logos der Vermittler der Gnadenoffenbarung geworden ist, wie Moses der der Gesetzesoffenbarung. — *ἐγένετο*) bezeichnet nach Clem. (Paed. I, 7) die Unmittelbarkeit der Gnadenoffenbarung, das Selbstwerk des Logos (vgl. Orig., Theoph., aber auch Beng., God., Schnz., nach welchem er selbstthätig wirkte), nach Lck., de W. die geschichtliche Erscheinung der Wahrheit und Gnade (vgl. Luth., Meyer: ein Werden derselben im Verhältniss zu den Menschen, für welche sie erst in der Erscheinung und dem Wirken Christi ihre geschichtliche Entstehung entwickelten; Keil gradezu: sie ist erschienen, kundgeworden, was doch *ἐγένετο* nicht heisst). Gegen jene Auffassung spricht die Wiederholung des *διά*, gegen diese, dass *ἐγένετο* im Parallelismus mit *ἐδόθη*, da ein besonderer Gegensatz durch die Wortstellung nicht hervorgehoben ist, doch nur bezeichnen kann, dass sie den Gläubigen zu Theil geworden. Der Wechsel des Ausdrucks beruht wohl lediglich darauf, dass im Begriff der *χάρις* schon das Geben liegt und daher nicht wohl ein *ἐδόθη* damit verbunden werden konnte.

V. 18 kann unmöglich bloss darüber Aufschluss geben, wie die Wahrheit durch Christum geworden (Meyer, de W., God.), aber auch nicht zugleich auf die Gnade gehen, sofern Christus nicht nur die Wahrheit mittheilt, sondern auch das Leben in der Gemeinschaft mit Gott (Luth., vgl. Schnz.), was eben nicht in *ἐξηγήσατο* liegt und auch mit der *χάρις* V. 17 nicht gemeint ist, oder sofern die Gnade mit zu dem wahren Wesen Gottes gehört (Lck.); geschweige denn dass hier eine

ganz neue Seite der Gabe Christi vorgeführt wird (Hengst.). Vielmehr wird hier ganz klar, dass der Inhalt der *χάρις* eben die *ἀλήθεια* ist (nach Keil: dass mit und in der *χάρις* die *ἀλήθεια* erschlossen wird), da die ganze Exposition von V. 14 an nun schliesslich darauf hinausgeht, dass der Eingeborene allein eine anschauungsmässige Erkenntniss Gottes vermitteln kann. — *θεόν*) Gott seinem Wesen nach, daher ohne Artikel, wie V. 12, wo es sich um Gotteskindschaft im Gegensatz zu menschlicher Abstammung, V. 6, wo es sich um göttliche Sendung handelt. Vgl. dagegen 1, 1. 3. — *οὐδείς*) kein Mensch, auch Mose nicht. „Sonst ist kein Doctor, Meister noch Prediger, denn der einige Doctor Christus, der inwendig in der Gottheit ist", Luther. Vgl. Matth. 11, 27. — *ἑώρακε*) hat gesehen, geschaut, vom Anschauen des Wesens Gottes (Ex. 33, 20), mit Ausschluss der Visionen, Theophanieen u. dergl. Vgl. 1. Joh. 4, 12, auch Rom. 1, 20. Kol. 1, 15. 1. Tim. 1, 17. Es geht nach dem Zusammenhange auf den unmittelbaren Anblick der wesentlichen göttlichen Herrlichkeit, welchen kein Mensch haben konnte, welchen aber Christus in seinem vormenschlichen Zustande als *λόγος* gehabt hat (vgl. 6, 46) und seit seiner Erhöhung wieder hat.

Anmerkung. Gegen die Rcpt., wonach dem *οὐδείς* entgegensteht *ὁ μονογενὴς υἱός*, hat schon Hort. a. a. O. p. 14 bemerkt, dass die Bezeichnung des fleischgewordenen Logos als des eingeborenen Sohnes hier unvermittelt eintritt und doch durch den Artikel als eine bekannte vorausgesetzt wird, da auch er erkennt, dass V. 14 der Logos nicht als der Eingeborene bezeichnet ist, sondern nur seine Herrlichkeit mit der eines Eingeborenen verglichen wird. Sodann liegt im Begriffe des eingeborenen Sohnes, namentlich wie er durch *ὁ ὤν* etc. erläutert wird, an sich noch nichts, was ihn befähigt hätte, den Menschen die Allen unzugängliche intuitive Gotteserkenntniss zu verschaffen. Dagegen knüpft die Bezeichnung als *μονογενὴς θεός* ebenso an V. 14 an, wo er indirekt als ein Eingeborener bezeichnet war, wie an V. 1 (*θεὸς ἦν ὁ λόγος*), also an die beiden Hauptaussagen des Prologs über ihn und motivirt so aufs Trefflichste, wie ein Eingeborener, in welchen Gott die ganze Fülle seiner Herrlichkeit ausgeschüttet hat (V. 14) und der darum selbst *θεός* war (V. 1), das Wesen Gottes, das bisher keiner geschaut hatte, (*θεόν*) manifestiren konnte (vgl. Harnack a. a. O. p. 544), freilich nicht durch seine Aussagen über Selbstgeschautes (s. z. *ἐξηγήσατο*), sondern durch seine Selbstdarstellung, in der sein Selbstzeugniss nur ein Moment ist. Dies entspricht auch allein der Johanneischen Anschauung, wonach Christus das bisher unmögliche

Gottschauen durch seine gesammte Selbstdarstellung vermittelt hat (14, 9). Die Lesart verliert jede Schwierigkeit, wenn man nur nicht übersetzt: „Einen Gott hat Niemand je gesehen; ein eingeborener Gott u. s. w.“, was freilich sehr missverständlich bleibt, sondern im strikten Anschluss an V. 1 u. V. 14: „Göttliches Wesen hat Niemand je gesehen, ein Eingeborener göttlichen Wesens — — hat davon Kunde gebracht“. Dass dieselbe wider allen biblischen und Johanneischen Sprachgebrauch sei (vgl. noch Luth., Keil), ist hiernach eine leere Behauptung.

ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπ. τοῦ πατρός) Die imperfectische Fassung, welche übrigens nicht auf den vormenschlichen Zustand hinweisen könnte (so früher Gess p. 123. 236, der jetzt selbst zweifelhaft geworden), sondern nur auf die Zeit des *ἐξηγήσατο* d. h. auf seine irdische Lebenszeit, hat jetzt auch Luth. aufgegeben. Die meisten Neueren nehmen das Praes. zeitlos von dem uranfänglichen, auch durch die Menschwerdung nicht unterbrochenen, dem Eingeborenen inhärirenden Verhältniss zum Vater (vgl. Lange, Philippi, Beyschl. p. 100. 150, Schnz.)*). Allein in historischer Umgebung stehend, kann das *ὢν* nur im eigentlichen Sinne präsentisch stehen und auf den erhöhten Christus gehen, welcher in den Schooss des Vaters, also in den Zustand des *εἶναι πρὸς τὸν θεόν*, zurückgekehrt ist. So auch Hofm. Schriftbew. I, p. 120. II, 1. p. 23. Weiss, Lehrbegr. p. 239. Daraus ist auch der Ausdruck der Richtung *εἰς τὸν κόλπ.* zu erklären (Mark. 2, 1. 13, 16. Luk. 11, 7), wobei *εἰς* das Moment des Hingelangtseins als das in der Vorstellung vorherrschende zu erkennen giebt (Ellendt Lex. Soph. I, p. 537. Jacobs ad Anthol. XIII, p. 71. Buttm. neut. Gr. p. 286). Allerdings liegt nun in dem Zusatz weder der Grund, weshalb der Eingeborene den Vater offenbaren konnte (so gewöhnlich), noch

---

*) Dann muss aber das *εἰς* entweder ohne weiteres gleich *ἐν* genommen (de W., Hengst.) oder aus der wenig passenden Vorstellung des Hingelehntseins (Lck., Thol., Meyer, vgl. Win. §. 50, 4 b), des Sichhinbewegens (Baur), des Sichhinlehnens an die Brust des Vaters (God., Keil) oder der Richtung auf den Vater hin (Brückn.), der lebendigen Gemeinschaft mit ihm (Schnz.) erklärt werden, wofür allein das *πρός*, V. 1 passend wäre. Allein mit Recht bemerkt Luth., dass so der offenbar gewählte Ausdruck seiner vollen Bestimmtheit entkleidet und zu einem unbestimmteren Sinn verallgemeinert wird. Auch bei der richtigen Fassung ist das Bild nicht von der Art des Zutischeliegens (13, 23) entlehnt (so gewöhnlich), was von der Gemeinschaft mit Gott unpassend wäre, sondern von der väterlichen Umarmung (Luk. 16, 22), und hat mit der Idee des gnostischen Pleroma (Hilg.) nichts zu thun.

die untrügliche Bestätigung dafür, dass er es gethan hat (Meyer). Allein das ist auch nach der richtigen Lesart nicht mehr nöthig (s. d. Anm.) und das vermag der Ausdruck ohnehin nicht, der lediglich das innigste Liebesverhältniss zum Vater versinnlicht. Ist Christus durch seine Erhöhung in die diesem einzigartigen Liebesverhältniss entsprechende volle Gottesgemeinschaft eingetreten, so ist damit bestätigt, dass er ein *μονογενής* war, weil dieser eben der höchste Gegenstand der väterlichen Liebe ist. — *ἐκεῖνος*) weist mit grossem Nachdruck über den zuletzt genannten *πατήρ* auf den *μονογενής* zurück. Vgl. die Anm. z. V. 8. — *ἐξηγήσατο*) steht mit Absicht ohne Objekt, weil er eben nicht ein ihm fernes und fremdes Objekt kundgemacht hat, sondern das göttliche Wesen (*θεόν*), das in seiner eigenen Person erschienen war (*μονογενὴς θεός* und dazu d. Anm.). Am Nächsten dem Richtigen steht daher die Ergänzung von *τὸν θεόν* (Ew., Luth., Keil. Vgl. Olsh., Keim: *τὰ τοῦ θεοῦ*) oder *τὸν πατέρα* (God.), ganz schief ist die von *τὴν χάριν καὶ ἀλήθειαν* (Lck., Brückn.), und dass er nur den Inhalt seines Gottgeschauthabens kundgemacht (Meyer nach 8, 38, de W., Schnz.), würde den Ausdruck unzulässiger Weise auf die Lehre Christi beschränken. Das Wort (LXX: Lev. 15, 47) ist vom Erklären, Dolmetschen göttlicher Dinge und Schauungen sollenn (Plato Pol. 4. p. 427 C u. dazu Schneid. Theag. p. 131. Xen. Cyr. 8, 3, 11. Soph. El. 417; vgl. die *ἐξηγηταί* in Athen: Ruhnken ad Tim. p. 109 ff. Herm. gottesd. Alterth. §. 1, 12). Joh. hat das Wort sonst nicht, daher diese besondere Beziehung in der Wahl desselben um so mehr anzunehmen ist, je treffender sie zum Kontext passt (gegen Lck., Mayer, God.), wonach er der Deuter gewesen, der (in seiner Selbstdarstellung) das bis dahin unerkannte Wesen Gottes erkennbar gemacht und somit die Gnadengabe der vollen Wahrheit den Menschen vermittelt hat.

Anmerkung. Der Prolog, der übrigens nicht mit Reuss bloss auf V. 1—5 zu beschränken ist, ist nicht Geschichte des Logos, welche bis V. 13 ihn vor der Menschwerdung, und V. 14 ff. den Menschgewordenen darstelle (Olsh., Thol. Vgl. auch Ew., der nur noch V. 1—3 als die vorweltliche Geschichte des Logos ausdrücklich abtrennt), wogegen entscheidend ist, dass bereits V. 6—13 die Zeit des menschlichen Daseins desselben betrifft und dass namentlich die Kindschaft der Gläubigen V. 12 f. nicht anders als im specifisch christlichen Sinne gefasst werden kann. Umgekehrt leugnet Baur jeden geschichtlichen Fortschritt, selbst jede Scheidung von christlicher und vorchristlicher Logoswirksamkeit und lässt das Historische, seinem eigentlichen Boden

enthoben, in die metaphysische Sphäre hinaufgerückt sein. Nach Hilg. p. 60 ff. durchläuft im Prolog „die Gnosis der absoluten Religion von ihrer unmittelbarsten Grundlage an bis zu ihrer grössten Vollendung die Reihe ihrer geschichtlichen Vermittlungen.“ Nach Köstl. p. 102 ff. wird das ganze Christenthum dreimal kurz von Anfang bis auf die Gegenwart dargestellt, und zwar 1) vom Standpunkte Gottes und seines Verhältnisses zur Welt aus, V. 1—8, dann 2) vom Verhältnisse des Logos zur Menschheit aus, V. 9—13, und endlich 3) im Einzelnen V. 14—18, wobei das Ende zum Anfange V. 1 zurückkehre. Allein ein dreimaliger Anfang (welchen auch Kaeuffer in d. Sächs. Stud. 1844. p. 103 ff. annimmt) ist weder formell angedeutet noch wirklich gemacht, da V. 9 nicht ὁ λόγος das Subjekt zu ἦν ist. Die richtige Theilung nach V. 5 erkannte schon Lck., die nach V. 13 Brückn., Luth., Hengst.; beides auch bei Keil*). Schon der erste Theil, der das Wesen und Wirken des uranfänglichen Logos beschreibt, führt in V. 5 bis auf die Gegenwart des Evangelisten. Der zweite zeigt mit Beziehung darauf, wie der durch Johannes vorbereitete, in der Welt erschienene Logos von derselben im Grossen und Ganzen nicht aufgenommen wurde, aber einzelnen Gläubigen das höchste Heil vermittelte (V. 6—13); der dritte zeigt, wie es dazu kam, indem der fleischgewordene Logos, in seiner göttlichen Herrlichkeit geschaut, ihnen die unerschöpflich reiche Gnade der vollen Gotteserkenntniss vermittelte (V. 14—18). So stellt der Prolog den Leser nicht nur von vornherein auf den richtigen Standpunkt, indem er in der Geschichte Christi die Geschichte des fleischgewordenen Logos sehen lehrt, sondern er verheisst auch den Nachweis, wie die Gläubigen seine göttliche Herrlichkeit geschaut und von ihm die Gnade der vollen Gotteserkenntniss empfangen, wie aber die Welt, zunächst durch sein Eigenthumsvolk repräsentirt, ihn nicht angenommen und erkannt hat. Sinnig bemerkt Meyer, dass der Schluss (V. 18) den Fleischgewordenen wieder zeigt, wo er als ἄσαρκος im Anbeginn war (εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, vgl. V. 1 πρὸς τὸν θεόν), und so der Ring geschlossen wird.

Erster Theil. Die Einführung Jesu in die Welt (1, 19—2, 12) und zwar zunächst durch das Zeugniss des Täufers (V. 19—34). Die Geschichtserzählung beginnt hiernach ganz in urevangelischer Weise (vgl. Mark. 1, 4. Act. 10, 36 f.

*) Wegen seiner falschen Auffassung von V. 4. 5 theilte Meyer den ersten Theil nach V. 4 a ab (das vorweltliche Sein und schöpferische Wirken des Logos) und fand im zweiten sein Wirken als das Licht der Menschen (4 b—13). Ebenso unrichtig ist es, wenn God. den ersten Theil auf V. 1—4 beschränkt, um im zweiten die Darstellung des Unglaubens (V. 5—11), im dritten die des Glaubens (V. 12—18) zu finden.

13, 23 ff.) mit dem Täufer. Aber während die älteren Evangelien denselben als den geschichtlichen Wegbereiter in seiner Volkswirksamkeit darstellten, verweilt Joh. nur bei seinem Zeugniss, dessen Bedeutung für die Erscheinung des Logos in der Welt schon der Prolog hervorgehoben hatte (V. 6—8. 15).

V. 19—28*). Das erste Zeugniss des Täufers vor den Juden. — *καὶ αὕτη*) und, um nun zunächst das schon V. 7. 15 erwähnte Zeugniss zu berichten: folgendes ist das Zeugniss des Johannes, welches er ablegte, als u. s. w. Es wird die Bedeutsamkeit des Moments, in welchem der Täufer dies erste von ihm mitgetheilte Zeugniss ablegte, hervorgehoben. Mit *ὅτε* einen neuen Satz zu beginnen, von welchem *καὶ ὡμολόγησε* etc. der Nachsatz sein soll (Orig., Cyr., Paul., B.-Crus., Ebr.), ist gegen die Einfachheit des Johanneischen Stils. — *οἱ Ἰουδαῖοι*) heisst auch in solchen Stellen wie hier, wo es nicht blosse indifferente Volksbezeichnung ist (wie 2, 6. 13. 3, 1. 4, 22. 5, 1. 18, 33 ff. u. oft), nichts Anderes als die Juden, aber Joh., als er schrieb, längst schon

*) V. 19. Das *προς αυτον* nach *απεστειλαν* (Lchm., Treg., WH. nach BC, Chrys. und den meisten Verss.), das schon AX Verss. nach *λευιτας* setzten, also unbequem fanden, haben Rcpt., Tisch., Meyer mit Unrecht nach ℵLΔ gestrichen. — V. 20. Die Rcpt. hat gegen entscheidende Bezeugung *ουκ ειμι εγω* (God.), wie fast ohne Varianten 3, 28 steht. — V. 21 ist wohl nach B zu lesen: *συ ουν τι; ηλιας ει;* Das zu dem neutrischen *τι* scheinbar nicht passende *συ* ward entweder analog der folgenden Frage nach *ηλιας ει* gestellt (Rcpt., Lchm. nach AXΔ Mjsc.) oder vor dasselbe (Treg., WH. i. Kl. nach C) oder ganz weggelassen (Tisch. nach ℵL a), worauf dann *ουν* nach *τι* gestellt werden musste. Mit Unrecht lässt Tisch. nur nach ℵ a b cop. das *και* vor *λεγει* fort. — V. 24. In den ältesten Codd. fehlt *οι* vor *απεσταλμενοι* (Tisch., Treg., WH.), wahrscheinlich durch blosses Schreibversehen nach *και*. Dass die Verbindung des *απεστ.* mit *ησαν* oder die Annahme einer zweiten Gesandtschaft (Orig., Nonnus) die Auslassung veranlasste (Meyer), ist nach dem Charakter der ältesten Codd. unwahrscheinlich. — V. 25 hat die Rcpt. gegen entscheidende Zeugen *ουτε — ουτε* statt *ουδε — ουδε*. — V. 26. Das *δε* nach *μεσος* ist nach ℵBCL arm. Heracl. zu tilgen. — V. 27. Das in ℵB wohl aus Versehen ausgefallene *ο* vor *οπισω* hat Treg. i. Kl., WH. gestrichen. Das *αυτος εστιν* der Rcpt. ist unnöthige Nachhülfe der Struktur, das *ος εμπροσθεν μου γεγονεν* aus V. 15. 30. Beides halten Hengst., God. fest, jener aus demselben Grunde, aus dem es die Emendatoren eingefügt, dieser mit der willkürlichen Annahme, dass es Orig. wegen der synoptischen Parallele gestrichen habe. Das *εγω* stellt die Rcpt. vor *ουκ ειμι*, während es in ℵCL in Folge der Umstellung ausfiel, Treg. u. WH. es einklammern. — V. 28. Die Rcpt. liest gegen entscheidende Zeugen *βηθαβαρα*, was Orig. aus geographischen Gründen gegen fast alle Codd. vorzog (vgl. Hengst.), und lässt den Art. vor *ιωαννης* fort.

selbst vom Judenthum gelöst, lässt das Jüdische Volk, das im Grossen und Ganzen den Herrn verworfen hatte (V. 11), als die Repräsentanten des Unglaubens an ihn erscheinen. Im Einzelnen ergiebt der Kontext, wer, geschichtlich näher betrachtet, die handelnden Personen waren, in denen sich *οἱ Ἰουδαῖοι* darstellten. Hier ist offenbar der das Volk vertretende Sanhedrin gemeint, weil nur dieser in Jerusalem, woher die Gesandtschaft kommt (*ἐξ Ἱεροσ.* gehört zu *ἀπέστειλαν*), seinen Sitz hat und befugt ist, Priester abzusenden, wie *Ἀχαιοί* bei Homer oft die proceres der Achäer meint. Vgl. 5, 15. 9, 22. 18, 12. 31. al. — *καὶ Λευΐτας*) also Priester mit ihren Untergebenen, die indess auch eine Lehrerstellung hatten und zu priesterlicher Geltung aufstrebten (s. Ew. u. Hengst.). Ihre Miterwähnung ist ein Zug der Johanneischen Genauigkeit, wodurch die Deputation als eine officielle charakterisirt wird. Dass der Evangelist nicht die bei den Synoptikern so oft genannten Schriftgelehrten und Aeltesten nennt, beweist nur, dass er nicht mit synoptischen Materialien arbeitet, erregt also nicht Verdacht gegen die Aechtheit, sondern zeugt für die Unabhängigkeit und Ursprünglichkeit des Joh. (gegen Weisse). — *σὺ τίς εἶ*) denn Johannes taufte (V. 25) mit Hinweisung auf das nahende Messiasreich (Ez. 36, 25 f. Zach. 13, 1), was also, obwohl davon nichts erzählt wird, hier vorausgesetzt ist; denn nur so konnte die Meinung, dass er der Messias sei, erweckt werden (Luk. 3, 15; vgl. Act. 13, 25). Die Frage, in welcher indirect liegt, ob er der Messias sei (Bem. das nachdrücklich voranstehende *σύ*, wie 8, 25), war von Seiten der obersten geistlichen Behörde wohl berechtigt, Deut. 18, 21 f. Matth. 21, 23; und diese ganz unverfängliche amtliche Anfrage zeigt daher weder bösliche Absicht (Chrys. u. M.), noch inquisitorischen Sinn (de W.), noch Jüdischen Geist, dem an der Person mehr gelegen ist, als an dem göttlichen Auftrage (Luth.). — V. 20. *καὶ ὡμολ. κ. οὐκ ἠρνήσ.*) hängt noch von *ὅτε* ab (gegen God., Schnz.) und enthält keine Polemik gegen Johannesjünger, sondern hebt nachdrücklich die Unumwundenheit seines Bekenntnisses hervor, wie sie der bedeutungsvollen amtlichen Befragung entsprach, weil mit ihr zugleich seine Glaubwürdigkeit gegeben war; *ὡς ἀληθὴς καὶ στεῤῥός*, Euth.-Zig. Vgl. Eur. El. 1057: *Φημὶ καὶ οὐκ ἀπαρνοῦμαι*; Soph. Ant. 443. Dem. de Chers. 108. 73: *λέξω πρὸς ὑμᾶς καὶ οὐκ ἀποκρύψομαι.* S. Bremi z. d. St. Valcken. Schol. ad Act. 13, 11. — *καὶ ὡμολ.*) das erste *κ. ὡμολ.* war absolut (Add. ad Esth. 1, 15 u. b. Classik.); dieses zweite hat die folgende Rede (*ὅτι* recitativ.) zum Inhalt. Uebrigens

„vehementer auditorium commovet ejusdem redintegratio verbi", ad. Herenn. 4, 28. — ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ Χ.) ἐγώ hat den Nachdruck: ich meines Theils, worin liegt, dass er einen Anderen kennt, welcher der Messias ist.

V. 21. In Folge dieser Verneinung war nun das Nächste, zu fragen, ob er der als unmittelbarer Vorgänger des Messias nach Mal. 4, 5 erwartete (vom Himmel zurückerwartete) Elias sei. — τί οὖν) wäre: was ist also, wenn du nicht der Messias bist, der Fall? wie verhält sich also die Sache? Nach der richtigen Lesart: Du also (der du nach V. 20 nicht der Messias sein willst), was bist du denn? Das Neutrum steht, weil nun verschiedene Möglichkeiten sich darbieten. — Ἡλίας εἶ;) setzt als sicher erwartet voraus, dass dafür sich Johannes ausgeben müsse, nachdem er die Messianität von sich verneint hatte. Uebrigens liegt auch in dieser Frage nichts Verfängliches (de W.) und keine Hervorhebung der wunderbaren Persönlichkeit vor dem Beruf des Elias (Luth.). — οὐκ εἰμί) So konnte er ungeachtet des Luk. 1, 17. Matth. 11, 14. 17, 10 Enthaltenen antworten (gegen Hilg.), da er bei den Fragern nur den Gedanken an den wirklichen, nicht an den gegenbildlichen Elias vorauszusetzen hatte. Gut Beng.: „omnia a se amolitur, ut Christum confiteatur et ad Christum redigat quaerentes." Sicher darf man in dieser Ablehnung keine vorsichtige Rücksichtnahme suchen (Meyer, Brückn.), was zu der V. 20 betonten Unumwundenheit seines Zeugnisses wenig passen würde. Es ziemte ihm nicht, sich selbst dem grössten der alttestamentlichen Propheten gleichzustellen. Ein Nachtreter der Synoptiker hätte ihm freilich diese Verneinung nicht in den Mund gelegt. — ὁ προφήτης εἶ σύ;) Der Mangel jeder erzählenden Anknüpfung soll nach Meyer das Rasche, Hastige des Fragenverlaufs darstellen, ist aber wohl nur Vermeidung der schleppenden Wiederholung. ὁ προφήτης ist durch den Artikel als der bewusste verheissene Prophet bezeichnet und zwar als der Deut. 18, 15 Gemeinte, dessen Deutung auf den Messias selbst (Joh. 1, 46. 6, 14) wenigstens nicht allgemein war (vgl. 7, 40) und von den Fragenden nicht getheilt wurde*). Der Täufer verneint

*) Mit Recht findet man in diesen schwankenden Ansichten über die Deutung des Propheten aus Deut. 18, 15 ein Zeichen geschichtlicher Kunde, da man in der christlichen Zeit unter diesem Propheten entschieden den Messias verstand (Act. 3, 22. 7, 37). Vgl. Lck. Weder kann „irgend ein Prophet" gemeint sein (Luther), noch Jeremias (Grot., Kuin., Olsh., Klee, Lange nach Matth. 16, 14), der so gut wie Elias genannt sein müsste, noch der Prophet aus dem zweiten Theil des Jesaja (Hofm., Weiss. u. Erf. II. p. 69), der eher als der Knecht Gottes charakterisirt wäre.

auch dies, entweder weil er unter diesem Propheten den Messias verstand (Meyer, Hengst.) oder weil er sich so wenig einem Moses selbst gleichstellen wollte, wie einem Elias. Beachte die zuletzt zum nackten οὔ sich kürzenden straffen Verneinungen.

V. 22 f. ἵνα) wie 9, 36, die Absicht der Erkundigung bezeichnend. Unter Verweisung auf ihre amtliche Sendung provociren sie endlich eine positive Antwort, die der Täufer aus Jes. 40, 3 giebt (nach d. LXX, nur mit der an die zweite Hälfte der Worte bei d. LXX anklingenden Abweichung: εὐθύνατε statt ἑτοιμάσατε). Uebrigens s. z. Matth. 3, 3. Die Wahl dieser Prophetenstelle hat die synoptische Ueberlieferung bewogen, mit eben derselben das Auftreten des Täufers zu charakterisiren, während nach Hilg., Evang. p. 235 und anderen Kritikern umgekehrt der Evangelist die von den Synoptikern citirte Schriftstelle dem Täufer in den Mund legt. In ihr liegt allerdings, dass der Täufer allen Nachdruck auf seinen Beruf legt und dagegen seine Person ganz zurücktreten lässt (Brückn.), ohne dass er darum „in dem abstrakten Begriff einer blossen Stimme sich gleichsam jedes persönlichen Charakters entäussert“ (Baur).

V. 24 f. Dass der Evangelist erst jetzt die Zugehörigkeit der Abgesandten zur Pharisäischen Partei bemerkt, geschieht nicht nachträglich (Euth.-Zig.), sondern soll ihre folgende Frage motiviren, aber nicht sofern dieselbe feindselig oder richterisch erscheint (Lck., Hengst.) und ihren traditionellen Standpunkt charakterisirt (Meyer), oder sofern sie als die conservativen Cultuswächter eine rituelle Neuerung nicht dulden wollen, die sich nicht aufs Gesetz berufen konnte (Luth., God., vgl. Olsh., Brückn.), sondern sofern dieselbe sie als unempfänglich charakterisirt (vgl. auch Keil) und die Pharisäerpartei sich in der Geschichte Jesu als die unempfänglichste gezeigt hatte. — V. 25. τί οὖν βαπτίζεις;) Warum denn, wenn du nach deinen eigenen Erklärungen weder der Messias noch einer seiner Vorläufer bist, taufst du? Man erwartete wohl auf Grund von Stellen, wie Ezech. 36, 24 ff. 37, 23 ff., zur Messianischen Zeit eine allgemeine Lustration des Volkes, wie sie durch eine Taufe nach Art der Johanneischen vollzogen werden konnte, aber von dem Messias selbst oder einem seiner traditionell erwarteten Vorläufer. Hätte man nun das Wort des Täufers V. 23 empfänglich hingenommen, so hätte man erkannt, dass er dieser Vorläufer sei; aber da man jene Stelle nicht Messianisch zu deuten gewohnt war, so meinte man bei einem Manne, der keine ihnen geläufige Beziehung zur Messianischen Zeit habe,

das Recht zum Taufen in Frage stellen zu müssen. Es ist eben das Wesen der Unempfänglichkeit, dass sie, in den Kreis ihrer Vorurtheile gebannt, sich nicht einfach dem Zeugniss der Wahrheit hingiebt.

V. 26 f. *ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι*) Das voranstehende *ἐγώ* hat den Nachdruck des Gegensatzes gegen den Höheren, der nach ihm kommt (V. 27), und nicht gegen *ὑμεῖς* (God.: ich, der ich weiss wie die Sachen stehen). Aber auch die Bezeichnung des Elements, in welchem das von ihm geforderte Untertauchen geschieht, hat Nachdruck und involvirt, weil es sonst ganz überflüssig wäre, den Gegensatz gegen die Geistestaufe (gegen Keil, Schnz.). Dass er sich diese specifische Messianische Taufe nicht anmaasse, ist die Antwort auf die Frage, woher er taufe, obwohl er nicht der Messias sei, wie das folgende Zeugniss für das Vorhandensein des Messias der Beweis dafür, dass die Zeit zu seiner vorbereitenden Wassertaufe gekommen, wenn er auch keiner der von ihnen erwarteten Vorläufer sei*). — *μέσος*) fällt ohne das unächte *δέ* desto nachdrücklicher ein. Vgl. z. V. 17. Die Betonung des Gegensatzes aber hat dieses an die Spitze gestellte *μέσος*, weil die Thatsache, dass er bereits mitten unter den Juden steht (Euth.-Zig.: *ἀναμεμιγμένος τότε τῷ λαῷ*), die Johannestaufe rechtfertigt. Wäre der Messias noch fern, so ginge dieser vorbereitenden Taufe der Grund der göttlichen Nothwendigkeit ab. — *ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε*) deckt den Grund auf, dass sie so fragen konnten, wie sie V. 25 gethan, ohne dass der Täufer damit einen Beweis seiner prophetischen Sendung geben will (Lck., Olsh., wohl auch God.). *ὑμεῖς* hat Nachdruck, wie immer (gegen Thol., Schnz.), hier im Gegensatz gegen die Kenntniss, welche er selbst vom erschienenen Messias hat: ihr euren Theils, ihr Leute habt den Messias unter euch, und kennt ihn (nämlich als solchen) nicht. Nur liegt darin nicht ein Vorwurf gegen sie, sofern sie sich nicht durch sein Zeugniss auf die Erscheinung des

---

*) Mit Unrecht vermisst daher de W. die Angemessenheit der Antwort zur Pharisäerfrage, die Thol. mit Berufung auf den „lakonisch-kommatischen Styl" des Täufers rechtfertigt und Brückn. damit, dass Johannes keine bestimmte Antwort gebe, aber doch sein Verhältniss zum Messias, wie die Hinweisung auf diesen selbst markiren wolle, während Bäuml. den Gegensatz *ὃς βαπτίσει ἐν πνεύμ. ἁγ.*, der schon hier beabsichtigt sei, durch die Zwischensätze in Vergessenheit gerathen lässt, Hilg. endlich unter Vergleichung des Matth. und Luk. die Ungeschichtlichkeit des Berichts folgert. Schon Heracl. urtheilte sogar, Johannes habe geantwortet nicht nach dem, was er gefragt sei, sondern was er *αὐτὸς ἐβούλετο*. Gegen ihn Orig.

Messias haben bereiten lassen (Keil), da ja Jesus noch nicht als der Messias öffentlich aufgetreten war. — V. 27. ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος) nachgebrachtes Subjekt von μέσος ἕστηκεν, welches dann in οὗ ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἄξιος etc. als der über den Täufer unvergleichlich Erhabene d. h. der Messias bezeichnet wird. Vgl. über diese Bezeichnung z. Mark. 1, 7. — ἐγώ) ich meines Theils. — ἄξιος ἵνα) bezeichnet unmöglich die Zweckvorstellung der ἀξιότης (Meyer: würdig, um zu lösen), sondern ist Umschreibung des Infin. (vgl. Win. §. 44, 8. c nach Analogie des ἱκανὸς ἵνα Matth. 8, 8. Luk. 7, 6), wenn auch mit Andeutung der in dem ἄξιος seinem Begriff nach liegenden Bestimmung: dass ich lösen sollte etc. — αὐτοῦ) nachdrücklich voran, dem ἐγώ entsprechend. Ueber αὐτοῦ nach οὗ s. Win. §. 22, 4. b. Nachdrücklicher noch wäre τούτου gewesen.

V. 28. Wegen der Wichtigkeit des Auftritts noch die bestimmte Angabe seiner Oertlichkeit. — Da das von Joh. selbst 11, 18 seiner Lage nach so genau bestimmte Bethanien am Oelberge schon wegen des πέραν τοῦ Ἰορδάνου hier nicht gemeint sein kann, so muss auch in Peraea ein Bethanien gelegen haben, vielleicht nur ein Dorf oder eine Ueberfahrtsstelle. Orig., an Ort und Stelle nachforschend, fand zwar ein solches nicht, sondern statt dessen ein Bethabara (vgl. Jud. 7, 24?), welches die Sage seiner Zeit als den Tauf-Ort bezeichnete*); aber wie leicht konnte ein kleiner Ort in

---

*) Mit Possin. Spicil. evang. p. 32 (in d. Catena in Marc. p. 382 f.) für beide Namen eine gleiche Bedeutung anzunehmen (בֵּית עֲבָרָה domus transitus, Furthausen; בֵּית אֳנִיָּה, domus navis, Fährhausen), wozu auch Lange L. J. II, p. 461 geneigt ist, ist um so unhaltbarer, da diese Etymologie auf die Lage des Bethanien am Oelberge nicht passt. Orig. selbst erklärt den Namen Bethabara offenbar in allegorischer Bestrebung: οἶκος κατασκευῆς (ברא). Die Ableitung des Namens Bethania (Lightf.: בֵּית הִינֵי, Dattelnhausen; Simon: בֵּית עֲנִיָּה, locus depressionis; And.: בֵּית עַנְיָא, domus miseri) ist zweifelhaft. Nach Meyer muss das hier gemeinte Bethanien nicht in gleicher Breitenlage mit Jericho, sondern viel weiter nördlich gelegen haben, da Jesus von da nach dem Judäischen Bethanien etwa 3 Tage reiste (s. z. 11, 17). Paul. verstand (nach Bolten) das Bethanien am Oelberge, nach ἐγένετο einen Punkt setzend, obwohl τῇ ἐπαύριον (vgl. V. 35) die neue Erzählung anfangen muss und das ὅπου ἦν Ἰωάνν. βαπτ. auf V. 25 ff. seine klare Beziehung hat. Baur aber lässt den Namen, welchen Schenk. auf einen Irrthum eines nichtjüdischen Verfassers zurückführen zu müssen meint, zu dem Ende erfunden sein, damit Jesus (?) den Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit von einem Bethanien aus mache, wie er am Ende von einem Bethanien aus-

dem Lauf zweier Jahrhunderte, wo das Land wiederholt durch Krieg verwüstet wurde, verschwunden sein (doch vgl. Delitzsch, Luth. Zeitschr. 1876. p. 602, der in Beresch. rabba cap. 47 eine Spur davon finden will). — ὅπου ἦν Ἰωάνν. βαπτ.) wo sich Johannes mit Taufen (V. 26) beschäftigt befand.

Anmerkung. Ueber die Geschichtlichkeit des ganzen Berichts V. 19—28, welche die genaue Ort- und Zeitangabe (s. d. Folg.), die genaue Beschreibung der Abgesandten V. 19. 24 und ächt geschichtliche Züge, wie V. 21, verbürgen, s. Schweizer p. 200 ff. Bleek, Beitr. p. 256. Da nach V. 26. 27 (vgl. bes. ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε, was die eigene Bekanntschaft und nicht bloss eine vorläufige, wie Hengst. will, bestimmt voraussetzt, gegen Brückn.) der Täufer den Messias bereits kennt, nach V. 31—33 aber ihn erst bei der Taufe durch ein göttliches σημεῖον kennen gelernt hat, so folgt mit Gewissheit, dass der Hergang V. 19—28 nach der Taufe Jesu statt gefunden hat und dass mithin diese Taufe nicht noch an demselben Tage (B.-Crus., Brückn.) oder am folgenden Tage (Hengst.; vgl. auch Olsh., Hilg., Bäuml.), auch nicht zwischen V. 31 u. 32 (Ew.), geschehen ist. Mit Recht betrachten V. 19 ff. als der Taufe folgend auch Wiesel., Ebr., Luth., God., Keil u. M., wie schon Lck., Thol., de W. nach Aelteren. Dem Johanneischen Bericht die Beziehung auf die Taufe ganz abzusprechen (Baur) ist mit V. 31—33 völlig unvereinbar, da der Evangelist die Thatsache der Taufe Jesu (die freilich Weisse überhaupt bezweifelt) als allbekannt voraussetzen musste. Ist aber die Taufe dieser Erzählung vorgängig zu denken, so kann ebensowohl der vierzigtägige Wüstenaufenthalt Jesu ihr vorhergegangen sein, was Meyer vergeblich in Abrede stellt (da die Versuchungsgeschichte keineswegs für den Zweck des 4. Evangeliums besonders bedeutsam gewesen wäre), während Hengst. denselben ganz verfehlt in die Zeit von 3, 22 versetzt. Das von den Synoptikern berichtete Zeugniss des Täufers (Matth. 3, 11. Mark. 1, 7. 8. Luk. 3, 16) halten Lck., Thol., Meyer, God., Keil ohne Grund für ein völlig verschiedenes. Eine bestimmte Zeit desselben ist dort gar nicht angegeben, da es lediglich in der Anlage ihrer Erzählung liegt, dass erst die Wirksamkeit und Predigt des Täufers erzählt und dann mit der Taufe Jesu zu seiner Geschichte übergegangen wird (vgl. übrigens Act. 13, 25). In der ältesten Quelle erscheint dies Zeugniss verflochten in eine Busspredigt des Täufers, in der alles zusammengestellt war, was

---

gegangen sei. Gegen den auch noch von Weizs. genommenen Anstoss an diesem Namen (den ein Späterer hier gewiss am wenigsten zu setzen gewagt hätte, da das Bethanien am Oelberg so allbekannt war) s. Ew. Jahrb. XII, p. 214 f.

man von Täuferworten überliefert erhalten hatte und der der erste Evangelist (Matth. 3, 7) eine wenig passende Adresse gegeben hat. Bei Mark. erscheint dasselbe losgelöst aus jenem Zusammenhange und nach ihm bei Luk., der ihm 3, 15 nach eigener Combination eine Veranlassung gegeben hat (die übrigens in der Sache mit Joh. 1, 19 f. stimmt). Auf buchstäbliche Genauigkeit wird weder die eine, noch die andere Form desselben Anspruch machen und so steht der Annahme nichts entgegen, dass Joh. den richtigen Anlass und die genaueren Umstände desselben aufbehalten hat (Vgl. Weiss, Leben Jesu 2. Aufl. Berlin 1884. I. p. 338 f. 42*).

V. 29—34**). Das zweite Zeugniss des Täufers, abgelegt vor seinen Jüngern. — τῇ ἐπαύριον) am folgenden Tage, nach dem V. 19—28 Berichteten. Dadurch wird nun auch für die vorige Erzählung die Zeit fixirt, indem dieselbe zwei Tage vor dem unvergesslichen Erlebniss des Berichterstatters (V. 35 ff.) spielt. — ἐρχόμ. πρὸς αὐτ.) zu ihm kommen, nicht: auf ihn zu kommen, nämlich nur so nahe um auf ihn hinweisen zu können (Baur). Er kam aber weder um vom Täufer vor der Versuchung Abschied zu nehmen (Kuin., wogegen V. 35), noch um sich von ihm taufen zu lassen (Ew., Hengst.; s. d. Anm. z. V. 28), noch um sich im Kreise des Täufers seine Jünger zu suchen (God., vgl. Keil). Dass der Grund seines Kommens nicht genannt wird, ist charakteristisch für den Erzähler, dem es nur auf die Situation des folgenden Zeugnisses ankommt. Wäre der Ver-

---

*) Die Kritik findet hierin nur eine an Luk. 3, 15 anknüpfende (vgl. Baur, Hilg., Strauss) bedeutungsvolle schriftstellerische Introduction des gewissermaassen officiell sich erklärenden Täufers (Keim I, p. 522). Allein dass die bei Luk. direkt ausgesprochene Erwartung hier nur indirekt als Voraussetzung erscheint, spricht nicht für jene Anknüpfung, und die Analogie der an Jesum gerichteten Vollmachtsfrage (Mark. 11, 27) kann nur für die Geschichtlichkeit eines solchen Vorgehens des Synedriums sprechen. Geht man freilich von der Voraussetzung aus, dass der Täufer sich nicht als den Vorläufer des Messias gewusst und Jesum nicht als den Messias erkannt habe (in Folge einer Missdeutung von Matth. 11, 3), so kann die Scene nicht geschichtlich sein; aber diese Bestreitung des auch von den Synoptikern anerkannten prophetischen Charakters des Täufers beruht lediglich auf aprioristischen Gründen.

**) V. 29 ergänzt die Rcpt. gegen entscheidende Zeugen das Subj. *ο ιωαννης*. — V. 30 lies nach ℵBC *υπερ* statt des gewöhnlicheren *περι* (Rcpt., die, wie gewöhnlich, God. vorzieht), wie V. 31 *εν υδατι* statt *εν τω υδατι*, das Meyer, God. als schwerere Lesart festhalten, indem sie es deiktisch fassen mit Hinweis auf den Jordan. — V. 32 ist *ως* statt der Rcpt. *ωσει* überwiegend bezeugt. — V. 34 hat WH. a. R. nach ℵ *ο εκλεκτος* statt *ο υιος*.

suchungsbericht zu berücksichtigen, so könnte hier Jesus als aus der Wüste zurückkommend gedacht werden (Euth.-Zig., Lck., Luth., Riggenb., God.), wogegen natürlich nicht spricht, dass die Synoptiker von einer Rückkehr an den Jordan nichts wissen (gegen de W.). — *ἴδε*) Die Worte sind hiernach an die Umgebung des Täufers gerichtet, zu welcher nach V. 36 offenbar seine Jünger gehören (vgl. auch 3, 26), und durch den Anblick Jesu veranlasst. Wegen des Sing. *ἴδε*, wo gleichwohl Mehrere angeredet sind, s. z. Matth. 10, 16. — *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ*) Der Artikel bezeichnet das bestimmte Gotteslamm, welches in der Person des Messias nach der als bekannt vorausgesetzten prophetischen Weissagung erwartet wurde. Diese charakteristische Form der Messiaserwartung hat ihren Grund in Jes. 53, 7. Vgl. Matth. 8, 17. Luk. 22, 37. Act. 8, 32. 1. Petr. 2, 22 ff. und das *ἀρνίον* in der Apokal. Zur Artikelbezeichnung vgl. V. 21: *ὁ προφήτης*, ferner *ἡ ῥίζα τοῦ Ἰεσσαί* Rom. 15, 12, *ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα* Apok. 5, 5. Der Genit. ist der des Eigenthums: das Gott gehörige, nicht: das von Gott gegebene (Hofm., Luth., Keil, Schnz.). Diese Fassung ergiebt sich aus dem ganzen Kontext von Jes. 53, wonach es eben der Knecht Jehovas ist, der dort als Lamm bezeichnet wird. Ganz unpassend ist die Beziehung auf das Osterlamm (Luther, Grot., Lampe, Olsh., Maier, Reuss, Luth., Hofm., vgl. Beng., Hengst., God.). Dieselbe hat weder in dem Gen. *τοῦ θεοῦ*, noch in der nähern Bestimmung *ὁ αἴρων* etc. einen Anhalt und ergäbe ein *ὕστερον πρότερον*, da die Anschauung von Christo grade als Passahlamm erst ex eventu eintrat, weil Christus eben am Schlachtungstage des Osterlamms (s. z. 18, 28) gekreuzigt wurde (1. Kor. 5, 7)*). Es ist also allerdings das Bild des gottgeweihten unschuldigen und stillen Dulders, das dem Täufer vorschwebt, nur dass man nicht die Beziehung auf die

*) Auch Meyer, Keil verbinden fälschlich mit der Beziehung auf Jes. 53, 7 den Opferbegriff, der wohl 53, 10 vorkommt, aber mit dem Bilde des Lammes nichts zu thun hat. Dagegen spricht schon, dass nach dem Gesetze Lämmer in der Regel nicht zu Sühnopfern (Lev. 14, 12. Num. 6, 12 betrifft nur bestimmte Fälle, und das tägliche Morgen- und Abendopfer Ex. 29, 38 ff. Num. 28, welches Wetst. hierher zieht, war Bet- und Dankopfer) gebraucht wurden, sondern zu Reinigungsopfern (Lev. 5, 1—6. 14, 12. Num. 6, 12), und es ist eine blosse Ausflucht, wenn Meyer sagt, dass hier die prophetische Anschauung und nicht die gesetzliche Bestimmung das Maassgebende sei. Auch die Frage, ob das Passahlamm ein Sühnopfer war (Hengst.) oder von den gewöhnlichen Sühnopfern verschieden (Ew., Alterth. p. 467 f.), gehört nicht hieher, da nirgends vom Opferlamm, geschweige denn vom Passahlamm gesagt wird, dass es die Sünde trage oder hinwegnehme.

in der Prophetie gegebene konkrete Gestalt eines solchen vernachlässigen darf (gegen Gabler Melet. in Joh. 1, 29. Jen. 1808—1811 in dessen Opusc. p. 514 ff., Paul., Kuin.). — *ὁ αἴρων τ. ἁμαρτ. τ. κ.*) bezieht man gewöhnlich (so auch Lck., B.-Crus., de W., Hengst., Brückn., Ew., Keil, Weber v. Zorne Gottes p. 250) auf das Aufsichnehmen der Sünde, weil bei Jes. 53 allerdings die Vorstellung die des Sündentragens ist (נָשָׂא, LXX: *φέρει, ἀνήνεγκε, ἀνοίσει*). Allein da die LXX niemals das Tragen der Sünde durch *αἴρειν*, sondern durch *φέρειν* etc., durch *αἴρειν* hingegen das Hinwegnehmen derselben ausdrücken (1. Sam. 15, 25. 25, 28. Aq. Ps. 31, 5, wo Symm. *ἀφέλῃς* u. d. LXX *ἀφῆκας* haben), und da 1. Joh. 3, 5) *τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἄρῃ* ebenfalls den Act der Versöhnung (vgl. 2, 2) als ein Hinwegnehmen der Sünden zu fassen vom Kontexte geboten ist, so ist *ὁ αἴρων* etc. auch hier in diesem Sinne zu erklären, so nämlich dass der Evangelist dies Hinwegnehmen der Sünde, nämlich nach ihrer mit Schuld belastenden oder befleckenden Wirkung (vgl. 1. Joh. 1, 7) als die unmittelbare Folge dieses Sündetragens denkt*). — Das Praesens *ὁ αἴρων* beruht nicht darauf, dass der Täufer prophetisch den Versöhnungsakt des Gotteslamms wie gegenwärtig schaut (Meyer), deutet auch nicht auf die beständige Kraft des Opfers Christi hin (Hengst., Schnz.), noch weniger darauf, dass Jesus bereits gegenwärtig die Sünde trägt, sofern er schon auf den Leidensweg gestellt ist (Luth.) oder in der Johannestaufe die Sünde der Menschheit auf sich genommen hat (Keil), sondern bezeichnet zeitlos den Beruf, der diesem Lamm Gottes als solchem eignet (vgl. V. 33: *ὁ βαπτίζων ἐν πν. ἁγ.*). — *τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου*) die Sünden der Welt als Eine Gesammtheit gedacht: „una pestis, quae omnes corripuit", Beng. Vgl. Röm. 5, 20. Die prophetische Vorstellung von der Sühnung des Volkes Jes. 53 erscheint hier auf die ganze Menschheit erweitert.

*) Die Beziehung auf das Aufheben der Sünde selbst in sittlichem Sinne (Kuin. nach Grot.: removebit peccata hominum i. e. pravitatem e terra. Vgl. Baur, neutest. Theol. p. 396), sowie des Sündetragens auf das geduldige Ertragen (Gabler: qui pravitatem hominum — sc. mala sibi inflicta, patienti et mansueto animo sustinebit), was Meyer an sich nach Aesch. Pers. 544. Soph. Tr. 80. Xenoph. Mem. 4, 4, 14. 1. Makk. 13, 17. Matth. 11, 29 nicht für sprachwidrig hält, widerspricht dem Kontext der Jesajastelle, wie dem Johanneischen Sprachgebrauch. Zur richtigen Fassung vgl. schon Cyrill.: *ἵνα τοῦ κόσμου τὴν ἁμαρτίαν ἀνέλῃ*, Vulg.: qui tollit, Goth.: afnimith. Doch darf man nicht in dem *αἴρειν* beides zusammen ausgedrückt finden (Flac., Melanth. u. M., auch Bäuml., God., Schnz., Luth.: auf sich nehmen und so hinwegnehmen).

Anmerkung. Von der Voraussetzung aus, dass der Täufer Jesum als den durch seinen Tod die Welt versöhnenden Messias bezeichnet, lassen die meisten Kritiker seit Strauss diesen Ausspruch demselben ohne weiteres von dem Evangelisten in den Mund gelegt sein, der ja nach der Tübinger Schule grade hier sein Programm ausspricht, wonach Jesus das wahre Passahlamm ist. Allein selbst Lck., de W., Ew. nehmen an, dass dem Täufer auf Grund von Jes. 53 die Idee eines leidenden Messias aufgehen konnte, Andere denken an einen plötzlichen Lichtblick natürlicher Art (Hofm., Schweiz., Lange); Meyer postulirt dafür eine besondere göttliche Offenbarung (vgl. V. 33). Wie weit nun wirklich schon damals in den Rabbinenschulen Jes. 53 von einem Sühnleiden des Messias gedeutet wurde (vgl. besonders God. nach Wünsche, die Leiden des Messias. 1870. p. 55 ff.), mag dahingestellt bleiben, gewiss hat Meyer darin Recht, dass ein solches der volksmässigen Erwartung sehr fern lag (vgl. 12, 34. Luk. 24, 26), dass selbst die Jünger Jesu sich dafür sehr unzugänglich zeigten und dasselbe noch lange ein *σκάνδαλον* für die Juden blieb. Ebenso darf man sich gewiss mit ihm auf den prophetischen Charakter des Täufers berufen; aber es liegt nicht im Wesen der göttlichen Offenbarung, Erkenntnisse mitzutheilen, welche in dem Geistesleben des Propheten und in dem Gesichtskreis derer, zu denen er redet, noch keinerlei Anknüpfungspunkte finden. So wird also die Beziehung der Heilsbedeutung des Messias auf den *κόσμος* (zumal das Wort in diesem Sinne erst der späteren apostolischen Lehrsprache angehört) jedenfalls von dem Evangelisten eingetragen sein. Ebenso aber wird die Deutung des Sündetragens auf das Hinwegnehmen der Sündenschuld dem Evangelisten angehören, dessen Lehrsprache hier hervortritt (vgl. 1. Joh. 3, 5), da nur die dem Jesajanischen Kontext angehörige Vorstellung des Sündetragens, wonach der Unschuldige die Leiden trägt, welche ihm aus der Gemeinschaft mit dem sündigen Volke, unter dem er lebt, erwachsen, zu dem Bilde des Lammes d. h. des unschuldigen und stillen Dulders passt. Wie weit der Täufer auf Grund von Jes. 53 dieses Leiden bereits als sühnend erkannte, erhellt nicht; keinesfalls liegt darin, wie schon Luth. mit Recht bemerkt, bereits die bestimmte Vorstellung eines sühnenden Todes, wie sie Keil den Täufer lediglich auf Grund seines Schriftverständnisses in Jes. 53 finden lässt. Dass der Messias im Laufe seiner Wirksamkeit schwere Leiden werde erdulden müssen, konnte dem, der als Bussprediger einen tiefen Blick in die Macht der Sünde unter seinem Volke gethan hatte, nicht verborgen sein und schloss ein baldiges glanzvolles Hervortreten des Messias nicht aus, dessen Ausbleiben ihn später an dem Messiasberuf Jesu irre machte (Matth. 11, 3). Je mehr aber die Unterscheidung des ursprünglichen Täuferwortes von seiner Deutung durch den Evangelisten, ohne welche die Exegese hier, wie V. 15, aus ihrem Schwanken nicht herauskommen wird, dasselbe ganz als aus

Jes. 53 erwachsen zeigt, desto weniger ist Grund an seiner Geschichtlichkeit zu zweifeln. Vgl. Weiss L. J. I. p. 343 f.

V. 30 f. *οὗτός ἐστιν*) mit Bezug auf den gegenwärtigen Jesus. — *ὑπὲρ οὗ*) steht auch sonst von dem Gegenstande, über welchen gesprochen wird. Vgl. Rom. 9, 27 und dazu Win. §. 47, 1, 3. — *ἐγώ*) hat nach Meyer den Nachdruck eines gewissen Selbstgefühls prophetischer Bewährung. — *εἶπον*) geht auf V. 26. 27 (de W., Ew. u. A.), wo Johannes vor den Gesandten des Sanhedrin zeugt, und nicht auf ein früher schon vor seinen Schülern und Zuhörern, und zwar in dieser bestimmten änigmatischen Form abgelegtes Zeugniss (Lck., Meyer, Brückn., Schnz., vgl. Keil, der an das V. 15 ohne Zeitangabe mitgetheilte denkt), da es undenkbar ist, dass der Evangelist dem Täufer eine Beziehung auf ein Zeugniss in den Mund legen sollte, das er nicht mitgetheilt hat *). — *ἀνήρ*) aus dem Munde des Täufers respectvoller und ehrender als *ἄνθρωπος*. Act. 17, 31. Zach. 6, 12. Dem. 426. 6. Herod. 7, 210. Xen. Hier. 7, 3. Nach Schnz. ist es Hebraismus statt *τις*. — V. 31. *κἀγώ*) nicht: auch ich, wie alle Anderen, was auf das *ὑμεῖς οὐκ οἴδατε* V. 26 ginge (Luth., God.), sondern *ἐγώ* V. 30 wieder aufnehmend und weiterführend: und ich (vgl. Schnz.). Dies zeigt V. 33. 34; denn die drei *κἀγώ* V. 31—34 können nur willkürlich in verschiedenem Sinne gefasst werden. Der Nachdruck des *ἐγώ* aber (ich meines Theils) liegt darin, dass die Unkunde der eigenen Individualität der göttlichen Offenbarung gegenübersteht. — *οὐκ ᾔδειν αὐτόν*) nämlich als den Messias, oder genauer: als den nach mir kommenden, der seiner Würde, wie seinem Wesen nach so unendlich hoch über mir steht (V. 30). Es verneint nicht jedwede vorherige Bekanntschaft mit Jesu überhaupt, die nach der Jugendgeschichte bei Luk. zwar nicht nothwendig, aber doch möglich ist (Lck., God.), so wenig das *ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε* V. 26 voraussetzt, dass keiner der Anwesenden ihn je persönlich kennen gelernt habe. Dass

*) Man braucht deswegen aber keineswegs mit der Rcpt. V. 27 aus unserer Stelle zu vervollständigen (Hengst., God.), da das Hauptmoment der Rückweisung auf dem *ὀπίσω μου ἔρχεται* liegt, das der Täufer V. 27 indirekt geweissagt hat. Wie schon dies formell neugestaltet ist, so hat der Täufer bei der Rückweisung auf die dort im Bilde bezeichnete höhere Würdestellung Christi dieselbe in einer änigmatischen Weise ausgedrückt, welche, wie hier vollends klar wird, erst der Evangelist sich nach seiner tieferen Erkenntniss Christi deutete (vgl. Anm. z. V. 15). Weil aber nach dieser ihm mit jener Würdestellung das uranfängliche Sein Christi unmittelbar gegeben war, konnte er dasselbe auch schon in V. 27 angedeutet finden (vgl. z. 3, 28).

Jesus der Messias sei, wurde dem Täufer erst bei der Taufe selbst durch göttliche Offenbarung gewiss,*) in unserem Context aber geht das Imperf. οὐκ ᾔδειν gar nicht auf den Moment der Taufe, auch nicht auf den Moment, wo der Täufer jenes angeblich dem in V. 26 f. vorhergehende Zeugniss sprach (Meyer, Brückn.), sondern auf den Moment seines amtlichen Auftretens (ἦλθον). — ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ etc.) gewichtvoll an der Spitze, die bei dem κἀγὼ οὐκ ᾔδειν gleichwohl (ἀλλά) stattgehabte auf Ihn bezügliche Bestimmung seines Täuferauftritts, welche also ganz unabhängig von eigener Absicht und Wahl, wie von eigener Kenntniss dessen, der zum Messias bestimmt sei, vielmehr rein göttlich geordnet war. — ἵνα φανερωθῇ) Dies erklärt man fast allgemein (auch Meyer, Schnz.) aus einer Tradition bei Justin. c. Tryph. 8, nach welcher der Messias sich und Anderen unbekannt bleibt, bis ihn Elias salbt und Allen offenbar macht (φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ), wobei man denn freilich, da von einer solchen öffentlichen Bekanntmachung nachher keine Rede ist, unterschieben muss, dass er zu diesem Zweck erst ihm selbst offenbar werde (vgl. bes. God.). Auch ist V. 23 ein anderer Zweck seines Auftretens genannt, und wenn derselbe auch diesen nicht ausschliesst, so ist es doch natürlicher, dabei stehen zu bleiben, dass der Messias dem Volke nicht eher offenbart werden konnte, bis ihm der Weg bereitet war (vgl. Hengst., der nur willkürlich eine bewusste Hinweisung auf Jes. 40, 5 annimmt, Keil). — διὰ τοῦτο ἦλθον) Deswegen trat ich auf, obwohl ich ihn noch nicht kannte und ohne ihn abzuwarten. — ἐν ὕδατι βαπτίζων) demüthige Selbstbezeichnung in Beziehung auf den, der mit dem Geiste tauft, V. 33, vgl. V. 26. Daher auch ἐγώ, ich meines Ortes. Allerdings ist ἐν ὕδ. βαπτ. von dem Taufberufe des Johannes im Allgemeinen zu verstehen, in welchem die Taufe Jesu (de W., Luth.), auf die sich V. 32 bezieht, nur mit inbegriffen war, aber dass derselbe hier noch ausdrücklich hervorgehoben wird, geschieht doch, weil grade in der Vollziehung des Taufgeschäfts an Jesu ihm die im Folgenden besprochene Offenbarung zu Theil ward (gegen Baur, Keim u. A., welche bei Joh. keine Taufe Jesu finden wollen).

V. 32 ff. zeigt nun, wie der Täufer zu der V. 29 f. bewiesenen Kenntniss des Messias gekommen ist, die er selbst

*) Damit steht die ihr unmittelbar vorhergehende prophetische Ahnung von seiner Sündlosigkeit, welche Matth. 3, 14 ausgeprägt ist, nicht im Widerspruch (Strauss, Baur); man braucht daher das οὐκ ᾔδειν nicht nur vergleichungsweise zu deuten, als Verneinung des klaren und gewissen Kennens (Neand., Maier, Riggenb., Hengst., Ew., Schnz.).

bei seinem Auftreten noch nicht gehabt hatte (V. 31). Von einer Vorbedingung der φανέρωσις an das Volk (Meyer, God.) oder gar von der V. 31 gemeinten φανέρωσις (Brückn.) ist eben nicht die Rede. — καὶ ἐμαρτύρησεν) führt nicht ein bei anderer Gelegenheit gesprochenes Zeugniss (Lampe, Ew.) ein, ist aber auch nicht parenthetisch zu nehmen (Beng., Lck., Keil), sondern leitet mit grossem Nachdruck das eigentliche Zeugniss ein d. h. die Bestätigung der Thatsache, dass Jesus der Messias sei, aus eigener Erfahrung: Und ein Zeugniss legte Johannes ab, indem er sprach. Das folgende ὅτι ist das einfache recitativum. — τεθέαμαι) geschaut habe ich; Perf. wie ἑώρακα V. 34, s. z. d. St.*). Das hier gemeinte Schauen ist kein Phantasiegebilde, auch kein sinnenfälliges im gemeinen Sinne (vgl. noch Schnz.), sondern ein Schauen in einer gottgewirkten prophetischen Vision, welche einen objektiven, aber rein geistigen Hergang in einer θεωρία νοητική (Orig.) zur subjektiv vermittelten und darum zugleich in ihrer Bedeutung erfassten sinnlichen Anschauung bringt. — καταβαῖνον ὡς περιστεράν) Nicht dass er den Geist in der Gestalt einer Taube sah, wie es Luk. 3, 22 fasst, wird gesagt, obwohl es die Meisten so nehmen (auch Meyer, Schnz.), sondern, dass er den Geist, der sich ihm natürlich auch in irgend einer Gestalt (am einfachsten denkt man an eine Lichterscheinung) versichtbarte, herabkommen sah, wie eine sanft herniederschwebende Taube (vgl. Weiss, Matth. p. 112 f.). — καὶ ἔμεινεν ἐπ᾿ αὐτόν) Die Wichtigkeit dieses Punktes hat den Uebergang zum Verb. finit. veranlasst. Bernhardy p. 473. Buttm. neut. Gr. p. 327; ἐπ᾿ αὐτόν aber ist nicht gleich ἐπ᾿ αὐτοῦ (19, 31), sondern die Vorstellung ist: er blieb („flatterte nicht weiter", Luther) auf ihn hin gerichtet (nicht: er blieb auf ihn herabgekommen, Keil). Vgl. zu ἐπί mit Accus. (3, 36. 1. Petr. 4, 14) scheinbar auf die

*) Der Akt selbst war bei der Taufe geschehen, was als aus der evangelischen Ueberlieferung bekannt vorausgesetzt, durch die Erwähnung des Taufens in V. 31 nahegelegt und V. 33 durch ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι angedeutet ist, sofern darin liegt, dass das σημεῖον bei der Taufe des Betreffenden eintreten werde. Jedenfalls ist es ganz undenkbar, dass der Evangelist durch sein blosses Schweigen von dem Taufakt gemeint haben sollte, eine in der Gemeinde überall angenommene Thatsache wegzuleugnen. Sein Schweigen aber erklärt sich hinreichend daraus, dass er in dem äusseren Taufakt (so wenig wie in der Versuchungsgeschichte) ein Moment der Herrlichkeitsoffenbarung des Logos sah und jedenfalls keines, das er selbst geschaut hatte (V. 14). Denn dass derselbe geschichtlich vor V. 19 zu setzen (Meyer), würde ja nicht ausschliessen, ihn hier zu erwähnen oder durch Johannes erwähnen zu lassen.

Frage wo? Schaef. ad Long. p. 427. Matthiae p. 1375. Kühner ad Xen. Anab. 1, 2, 2. Der Geist ist also nicht als etwas gedacht, das sich mit Jesu vereinigt (Keil), sondern unter dessen dauernder Einwirkung er von der Taufe an bleibt*), und auch hieraus erhellt, dass der Geist selbst nicht als Taube erscheint, deren Bleiben doch immer nur ein momentanes sein konnte. — V. 33 zeigt nun, wiefern der Täufer aus dieser Erscheinung erkennen konnte, dass Jesus der Messias sei. Daher wird das *κἀγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτόν* aus V. 31 nochmals feierlich wieder aufgenommen, bezieht sich aber auch hier nicht eigentlich auf den Moment der Taufe, sondern auf den Moment, wo die nun berichtete Offenbarung an ihn erging. — *ἐκεῖνος*) im nachdrücklichen Gegensatz gegen den Messias, der in diesem Zusammenhang als das nächste Objekt seiner Aussage gedacht ist (vgl. z. V. 8). — *εἶπεν*) Die nähere Weise, so wie die Zeit dieser vorgängigen Offenbarung beruht auf sich. Durch dieselbe war Johannes auf ein äusserlich erscheinendes *σημεῖον* (*ἴδῃς*) des Geistes im Allgemeinen, wenn auch ohne Bestimmung der Gestalt desselben, hingewiesen, wie Meyer mit Recht gegen Brückn. festhält. Daraus folgt aber aufs Neue, dass nicht das Sehen einer Taubenerscheinung dasjenige Moment in V. 32 gewesen sein kann, an welchem der Täufer das Herabkommen des Geistes erkannte (vgl. auch Brückn.). — *ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς*) Im Zusammenhange mit der Bezeichnung Gottes, als dessen, der ihn sandte, um mit Wasser zu taufen, und bei der Wahl des Relat. mit *ἄν*, welches eine Bedingung involvirt (vgl. Win. §. 42, 3, b), kann dies nur heissen: wenn du bei der Vollziehung dieser deiner Mission auf einen von denen, die du taufst, gesehen haben wirst den Geist herabsteigen u. s. w., so ist dieser u. s. w. — *ἐν πνεύμ. ἁγίῳ*) durch dessen Mittheilung an seine Gläubigen. Die Bezeichnung dieser Mittheilung als Taufe bot sich durch die Correlation zur Aufgabe des Johanneischen Berufs (vgl. Matth. 3, 11) sehr natürlich dar, da die Geistesmittheilung nach prophetischem Typus (Joel 3, 1. Jes. 44, 3) in der Vorstellungsform des Ausgiessens

---

*) Damit ist von selbst die Vorstellung ausgeschlossen, als ob das *πνεῦμα* der Logos selbst, der als himmlischer Aeon nach gnostischer Vorstellung sich erst bei der Taufe mit Jesu vereinigt habe (Hilg. p. 253 ff.). Gegen diese Identificirung von Logos und *πνεῦμα* (vgl. Baur, Bibl. Theol. d. N. T. II, p. 268 ff. J. F. Chr. Schmidt in d. Bibl. f. Krit. u. Exeg. I, 3. p. 361 ff. Eichhorn Einl. II, p. 158 ff. Winzer Progr. Lips. 1819) entscheidet das *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* V. 14 und die gleich folgende Erwähnung des *βαπτίζειν ἐν πνεύματι*. Vgl. selbst Baur, neut. Theol. p. 366.

(vgl. Act. 2, 33) bereits gegeben war. Dass der diese specifische Gabe der Messianischen Zeit Spendende nur der Messias sein kann, wird als selbstverständlich vorausgesetzt. — V. 34. κἀγὼ ἑώρακα) nachdrücklicher Gegensatz zu V. 33: jener hat es gesagt und ich habe es gesehen, was die göttliche Weisung mir verheissen hatte (ἴδῃς). Dies Geschauthaben liegt dem Sprechenden, während er spricht, als eine abgeschlossene und für die Gegenwart bestimmende Thatsache da. Daher das Perf., wie τεθέαμαι V. 32. — καὶ μεμαρτύρηκα) nicht grade: ich will es bezeugt haben (de W., Thol., Maier), wie bei Classikern (vgl. z. 6, 36) der Aor. gebraucht wird, oder: ich habe bezeugt und bezeuge (Grot., Lck.), oder: testis sum factus (Beng., vgl. Bernhardy p. 378 f.), sondern: bezeugt habe ich, und zwar so, dass das einmal abgelegte Zeugniss als in seiner Gültigkeit dauernd feststehend bezeichnet werden soll (vgl. Win. §. 40, 4. a). Daraus folgt aber keineswegs, dass Johannes gleich bei der Taufe Jesu diese Bezeugung ausgesprochen hat (Meyer, Hengst., Win., Schnz.) und durch dieselbe das, was er jetzt bezeugt hat (V. 30), bewahrheitet und bekräftigt, sondern es geht auf das oben abgelegte Zeugniss (vgl. 19, 35), dessen Inhalt der Sache nach kein anderer ist, als der im Folgenden bezeichnete. — ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ) kann dem Zusammenhange nach nur den mit dem Geiste Taufenden, also den Messias, und zwar nicht nach seinem metaphysischen Wesen (Meyer, Keil, Schnz.), sondern nur als den zur Herbeiführung der Messianischen Vollendung erwählten Liebling Gottes (vgl. das μονογενής V. 14. 18) bezeichnen. Zweifellos ist allerdings nach V. 15. 30, dass der Evangelist diesen als ein uranfängliches Wesen denkt, aber daraus folgt nicht, dass er seine Bezeichnung als υἱὸς θεοῦ anders gefasst hat, als sie ihrem alttestamentlichen Ursprung nach allein verstanden werden kann, da er von einer Zeugung Christi zum Sohne nirgends redet. Diesem Zeugniss entspricht in der synoptischen Tauferzählung die himmlische Stimme Matth. 3, 17.

Anmerkung. Von einer Vision des Täufers, in welcher er den Geist auf Jesum herabkommen sah, erzählte wahrscheinlich schon die älteste Quelle (vgl. Weiss, Mark. p. 49. Matth. p. 111), und erst Mark. berichtete, dass dies Jesus selbst geschaut habe (1, 10). Aber beiden Darstellungen liegt die Voraussetzung zum Grunde, dass es sich hier um einen realen Vorgang handelt, der nur (weil an sich rein geistiger Art) auf dem Wege der Vision dem Täufer (oder Jesu) kund werden konnte. Die Annahme, dass es sich hier nur um ein göttliches σημεῖον für den Täufer handelt, dem keinerlei inneres Erlebniss Jesu ent-

sprochen habe, durch das vielmehr nur dem Täufer das Erfülltsein des Messias mit dem Geiste kundgethan sei (Meyer und wohl auch Brückn. nach Schleierm. L. J. p. 150; vgl. Baur a. a. O. p. 367), widerspricht ebenso der Johanneischen wie der synoptischen Vorstellung und scheitert schon daran, dass dies σημεῖον das grade Gegentheil von dem dargestellt hätte, was es andeuten sollte. Aber auch die Annahme einer besonderen, vom Täufer wahrgenommenen Erregung durch den Geist für Jesum selbst d. h. für die Entwicklung oder den Durchbruch seines Messianischen Bewusstseins (vgl. Lck., Neand., Thol., Osiand., Ebr., de W., Riggenb. u. A., auch Beyschl. p. 103) entspricht der Darstellung nicht, welche grade das Bleiben des Geistes in der Richtung auf ihn hervorhebt. Selbst Meyer gesteht zu, dass der fleischgewordene Logos, sofern er in eine ächt-menschliche Entwicklung eingetreten war, die Einwirkung des göttlichen πνεῦμα bedurfte, und bestreitet nur die Vorstellung, dass „jetzt erst der heil. Geist zu seinem gottmenschlichen Bewusstseinsleben als ein Neues, Drittes hinzugekommen sei". Davon ist aber hier auch gar nicht die Rede, da der Geist nur herabkommt, um auf ihn gerichtet zu bleiben d. h. ihm dauernd seine Anregungen und Kraftmittheilungen zu Theil werden zu lassen. Der Geist aber ist überall im N. T. (mit Ausnahme der Paulinischen Lehre) das Princip der göttlichen Gnadengaben, durch welche Gott seine Diener zur Erfüllung ihres Berufs ausrüstet, und so auch hier. Aehnlich schon, wenn auch oft ohne die richtige Begründung, Hofm., Schriftbew. I, p. 191, II, 1. p. 168. Luth. nach Kahnis Lehre v. heil. Geist p. 46. Wörner, Verh. d. Geistes p. 44, nur dass man dies nicht mit B.-Crus., Hengst. auf die Befähigung zur Geistesmittheilung beschränken darf, die auch God. besonders betont. Vgl. Weiss L. J. I, p. 303 ff.

Es folgt nun der zweite Abschnitt des ersten Theiles, in welchem Jesus sich selbst einführt durch die Selbstoffenbarung vor seinen ersten Jüngern in Wort (V. 35—52) und That (2, 1—12). Zunächst offenbart er sich als der Herzenskündiger in dem Wort an Petrus (V. 35—43), dann als der Allwissende in dem Wort an Nathanael (V. 44—52).

V. 35—43 *). Andreas und Petrus. Da Andreas es ist, welcher den Petrus zu Jesu führt (V. 43), wird zuerst

---

*) V. 35 streichen Lchm., Treg., WH. nach BL den Artikel vor ιωαννης. — V. 37 streicht Tisch. nur nach ℵ das και vor ηκουσαν. Nach ℵB b lies αυτου vor λαλουντος (Tisch., WH. txt.), was Meyer für Conformation nach V. 35 hält. Vielmehr ist αυτου in AΔ Mjsc., vg. unmittelbar mit ηκουσαν als Genitiv des Objekts verbunden (Rcpt., Lchm., Treg.) und dann in CLX (vgl. Treg. u. WH. a. R.) fälschlich zu οι δυο μαθηται gezogen und vor μαθηται gestellt. — V. 38 streicht

erzählt, wie dieser zu Jesu kam. — *πάλιν εἱστήκει*) wie V. 29, wo zwar das Dastehen nicht erwähnt, aber sich von selbst versteht. Ganz verkehrt Hengst.: in Erwartung Jesu. Nach Keil gehört *πάλιν* „sachlich" zu *λέγει*. — *δύο*) Der Eine ist ohne Zweifel der Evangelist selbst*), da er nicht nur sichtlich aus genauer Detailerinnerung erzählt, sondern auch die ganze Geschichte nur dadurch ihre Bedeutung empfängt, dass diese erste entscheidungsvolle Begegnung mit dem Herrn ihm mit allen Einzelheiten unvergesslich geblieben war. Er nennt sich aber hier sowenig wie irgendwo, und auch den Andreas nur V. 41, wo der Pragmatismus der Erzählung es fordert. — V. 36. *ἐμβλέψας*) das fixirende Ansehen. Vgl. V. 43. Mark. 10, 21. 27. 14, 67. Luk. 20, 17. 22, 61. Die höchste Theilnahme fesselte seinen Blick an ihn. — *περιπατοῦντι*) Wie bei dem *ἐρχ. πρὸς αὐτ.* V. 29, kommt es dem Evangelisten nur darauf an, die Situation zu fixiren, und es ist daher verkehrt zu fragen, weshalb er nicht zu Johannes gekommen (Beng.: Jesus habe sich durch einmaligen Anschluss

---

Tisch. nach ℵ und unzureichenden Mjsc. das *δε* nach *στραφεις*. Dagegen lesen V. 39 Lchm., Treg., WH. nach ABCLX das Comp. *μεθερμην.* statt des Simpl. der Rcpt. — V. 40. Statt des nach V. 36. 47 conformirten *ιδετε* (Rcpt.) lies nach BCL syr. Orig.: *οψεσθε*. In der Rcpt. fehlt das *ουν* nach *ηλθον* und steht ein *δε* nach *ωρα* gegen entscheidende Zeugen. — V. 42. Meyer zieht mit Tisch. die Rcpt. *πρωτος* vor, die aber viel leichter nach *ουτος* conformirt ward, als das *πρωτον* (Lchm., Treg., WH. nach ABX Mjsc.) nach dem Folgenden, da durchaus nicht erhellt, welche Lesart aus inneren Gründen als die schwierigere beurtheilt ward. Die Rcpt. hat nach Min. *ο χριστος*. — V. 43. Die Rcpt. setzt vor *ηγαγεν* ein *και* und nach *εμβλεψας* ein *δε* (Lchm.). — Lies nach ℵBL *ιωαννου* statt *ιωνα* (Treg. a. R.), das nach Meyer aus Matth. 16, 17 herrührt. — Der Streit, ob V. 35—37 als ein drittes Zeugniss des Täufers zu zählen (Baur, God., Keil, Schnz.) oder ob V. 35—40 einen besonderen Abschnitt bildet, welcher den Erfolg seines Zeugnisses darstellt (Luth.), ist müssig. Im Wesentlichen sind die Zeugnisse des Täufers mit V. 34 abgeschlossen und V. 35—40 bildet ebenso die Einleitung zu der ersten Selbstoffenbarung Jesu durch das Wort an Petrus (V. 41—43), wie V. 44—47 die Einleitung zu dem Wort an Nathanael V. 48—52.

*) Schon Chrys. (nach Corder. Cat.: Theodor. Mopsv.) führt diese Ansicht, aber daneben die andere an: *ὅτι ἐκεῖνος οὐχὶ τῶν ἐπισήμων ἦν*, was er zu billigen scheint. Allein selbst unter der Voraussetzung der Unächtheit des Evangeliums muss man zugeben, dass der Evangelist hier den Lieblingsjünger einführen will, und doch begreift sich dann erst recht nicht, wie derselbe im Folgenden so völlig zurücktritt und wie überhaupt der Dichter seinen Helden in einer Scene auftreten lassen kann, der es an jeder Bedeutung fehlt, während bei der Voraussetzung der Aechtheit allein sich das Interesse des Apostels an jeder Einzelheit dieser Erinnerungen erklärt.

an ihn genug gedemüthigt; Hengst.: weil das göttliche Decorum erforderte, dass ihre Kreise für jetzt getrennt blieben und so umsomehr die Harmonie zwischen ihnen als eine gottgewirkte sich darstellte, vgl. schon Lampe). Auch ist schwerlich durch die Wahl des Wortes im Unterschiede von V. 29 angedeutet, dass Jesus sich bereits vom Täufer abgelöst, um eine selbstständige Wirksamkeit zu beginnen (vgl. B.-Crus., Luth., doch auch Brückn.). — *ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ*) hat, da der erläuternde Zusatz aus V. 29 fehlt, offenbar rückweisenden Charakter und setzt also voraus, dass die beiden Jünger am vorigen Tage zugegen gewesen waren (gegen de W., Ew.). Die Annahme weiterer im Text nicht berichteter Aeusserungen (Kuin., Lck., de W., Thol.) ist gänzlich unmotivirt. Jene Rückweisung, an welche sich die ganze Erinnerung an das Zeugniss des vorigen Tages knüpfte, genügte, um das Interesse der Beiden auf den Dahinwandelnden zu richten. Dass darin eine indirecte Aufforderung zum Anschluss an ihn lag (Baur, Luth., God., Hengst., Keil, vgl. auch Brückn.), ist schon darum unwahrscheinlich, weil durchaus nicht erhellt, dass die Worte speciell an die Beiden gerichtet waren, deren Anwesenheit in V. 25 nur erwähnt ist, weil von dem Eindruck des Wortes auf sie erzählt werden soll.

V. 37 ff. *καὶ ἤκουσαν — αὐτοῦ λαλ.*) Hiernach scheint das Wort des Täufers vor einem grösseren Kreise gesprochen, wie V. 29, da von den Beiden ausdrücklich hervorgehoben wird, dass sie auf ihn hörten, wie er redete, also im Unterschiede von Anderen (was Schnz. vergeblich leugnet) sich durch diese erneute nachdrucksvolle Hinweisung auf Jesum bewegen liessen, ihn persönlich aufzusuchen. — *ἠκολούθησαν*) nicht von der Nachfolge zur Jüngerschaft und ohne einen „sens profondément symbolique" (God.); vielmehr einfach: sie gingen ihm nach, um ihn näher kennen zu lernen (*πεῖραν λαβεῖν αὐτοῦ*, Euth.-Zig.). Gleichwohl richtig Beng.: „primae origenes ecclesiae Christianae". — V. 38. *στραφείς*) er hat die Tritte der Nachfolgenden gehört und beobachtet, sich umwendend, wie sie ihm nachfolgen. Allerdings ist das *θεασάμενος* auch hier nicht das blosse Sehen (vgl. z. V. 14. 32), ist aber auch nicht mit einem Einblick in ihre Herzen verknüpft (Meyer), sondern, wie das *ἀκολουθοῦντας* sagt, mit einer verständnissvollen Würdigung des Zweckes ihres Nachfolgens. — V. 39. *τί ζητεῖτε*) was begehrt ihr? Zuvorkommendes Anknüpfen mit ihnen, nicht grade weil sie schüchtern und bange gewesen (Euth.-Zig.). — *ῥαββί*) Der Evangelist gebraucht diese Anrede noch siebenmal und erklärt sie seinen Griechischen Lesern hier, wo er sie zum

ersten Male bringt. Aus dieser Anrede erhellt übrigens, dass unsere Geschichte nicht erdichtet ist, um zu veranschaulichen, wie das Zeugniss des Täufers den Glauben an den Messias weckt und ihm die ersten Jünger zuführt (Baur); denn trotz des Zeugnisses V. 29 ff. reden die Johannesjünger Jesum nur als einen Lehrer an und nicht durch den Täufer, sondern durch sein Wort werden sie bewogen, bei ihm zu bleiben. Um so begreiflicher ist es freilich in der Wirklichkeit, dass sie das Grösste, was sie der Täufer von ihm hoffen gelehrt, noch nicht auszusprechen wagen, bis sie es von ihm selber bestätigen gehört (V. 42). — ποῦ μένεις;) dem περιπατοῦντι V. 36 correlat; daher: wo hältst du dich auf? Polyb. 30, 4, 10. Strabo 3. p. 147. Sie fragen nach seiner Herberge.

V. 40. ἔρχεσθε κ. ὄψεσθε) freundliche Einladung, gleich mit zu kommen *). Sie hatten nur den Ort wissen wollen, um ihn hernach aufsuchen und sich ungestört mit ihm besprechen zu können. — ἦλθον οὖν) nämlich in Folge dieser Aufforderung (vgl. V. 22). Bem. die Einfachheit und Umständlichkeit der Darstellung. — μένει) bekannte Einmischung der direkten Rede in abhängigen Sätzen. Kühner §. 399, 3. §. 595, 2, d. Win. §. 40, 2, c. — τὴν ἡμέρ. ἐκ.) d. i. den noch übrigen Theil jenes Tages, nicht: gleich von jenem Tage an (Credn., wogegen Ebr.). — δεκάτη) nämlich als Anfang ihres Aufenthalts bei ihm. Es ist kein Grund vorhanden, statt der sonst im N. T. und von Joseph. (auch Vit. 54) befolgten Jüdischen Stundenzählung (Nachmittags 4 Uhr) bei Joh. die Römische (von Mitternacht zu Mitternacht, also Morgens 10 Uhr) anzunehmen, wie Rettig in d. Stud. u. Krit. 1830. p. 106 f., Thol., Ebr., Ew., Keil wollen, da von Nachmittags 4 Uhr bis in die Späte des Abends noch Tageszeit genug ist, um den populären Ausdruck τὴν ἡμέρ. ἐκ. zu rechtfertigen. Vielmehr spricht die Frage nach der Herberge V. 39 entschieden mehr für eine spätere Tagesstunde, und die Stundenangabe will grade bemerkbar machen, wie es kam, dass sie gleich den ganzen Tag zusammenblieben**).

---

*) Ob der Herbergsort nahe oder entfernt gewesen (letzteres will Ew. aus der Lesart ὄψεσθε schliessen), beruht ganz auf sich. An die Rabbinische Aufforderungsformel zur Achtsamkeit בא וראה (Buxt. Lex. Talm. p. 248. Lightf. p. 968) ist hier so wenig zu denken, wie an eine Nachahmung von Apok. 6, 1 (Weisse) oder eine Anspielung auf Ps. 66, 5. 9, worin Hengst. eine leise Hindeutung auf seine Gottheit findet(!).

**) Auch 4, 52. 11, 9 wird augenfällig die Jüdische Stundenzählung befolgt; 4, 6 ist dieselbe zusammenhangsmässig am passendsten; 19, 14 aber wird nur in harmonistischer Absicht auf die Römische Rechnung zurückgeführt. Ueberdies berechneten selbst die Römer häufig nach

Es war eben nur noch der geringste Theil desselben übrig. Nur die unauslöschliche Erinnerung an diese Geburtsstunde seiner Gemeinschaft mit Christo konnte den Evangelisten zu solcher Fixirung derselben veranlassen.

V. 41 f. Dass die folgende Scene noch an demselben Tage spielt (Meyer, God., Hengst., Brückn., jetzt auch Luth.), ist ganz undenkbar, da sie nach V. 40 jenen Tag über bei Jesu blieben und doch Andreas, wenn er seinen Bruder findet und zu Jesu führt, sich von ihm getrennt haben muss, was Brückn. vergeblich zu leugnen sucht. Dass V. 44 wieder ein *τῇ ἐπαύριον* folgt, zeigt nur, dass dem Evangelisten auch die folgenden beiden Ereignisse in ihrem Zusammenhang von Bedeutung waren, nicht dass er die V. 29. 35 begonnene Tagzählung fortsetzt, die nur durch den Zusammenhang jenes Tages, wo er Jesum fand, mit den Zeugnissen des Täufers ihm bedeutsam war. Es erhellt nicht einmal nothwendig, dass das hier erzählte Ereigniss am folgenden Tage stattfand (de W., Ew., Keil), da durch das Fehlen einer Zeitbestimmung nur angedeutet wird, dass der Erzähler hier nicht auf den zeitlichen Zusammenhang Werth legt (vgl. Baur). — Der Name des Andreas und sein Verhältniss zu Simon wird erst hier erwähnt, weil beides für die folgende Erzählung in Betracht kommt. — V. 42. *εὑρίσκει*) setzt, wie V. 44 zeigt, keineswegs ein ausdrückliches Suchen voraus (vgl. noch Keil), sondern bezeichnet ein „wie zufälliges" Treffen, in dem aber der Evangelist offenbar die göttliche Leitung sieht (vgl. B.-Crus., Brückn., Schnz., auch Meyer z. V. 44), die Jesu seine ersten Jünger zuführte (vgl. 17, 6). Wenn aber Andreas allein seinen Bruder trifft, so setzt das voraus, dass sie nicht mehr zusammen waren, also die Geschichte nicht mehr an dem V. 40 gemeinten Tage spielt, und dass sie weder zusammen (Beng., Thol., de W., Hengst.) ausgegangen waren, den Simon, noch jeder seinen Bruder (Meyer, God., Luth., Keil) zu suchen. Man hat das aus der falschen Lesart

---

der Babylonischen Stundenzählung den Tag nach seinen zwölf Stunden vom Aufgang der Sonne bis zum Untergang, daher oft namentlich die zehnte Stunde, wie sie hier als Stunde der Einkehr nach der Wanderung erscheint, als schon späte Tagesstunde vorkommt, wo z. B. den Soldaten Ruhe gegönnt (Liv. 9, 37), zu Tische gegangen wird (Martial. 7, 1) u. s. w. S. Wetst. Beispiele dieser Stundenzählung in Kleinasien s. auch bei God. Dass auch die Römische Stundenzählung daselbst bekannt und üblich war, beweist doch nicht, dass der Palästinenser Johannes nach ihr rechnet (gegen Keil). Ganz fern dagegen liegt die Absicht, in Bezug auf V. 41 ff. anzudeuten, wie schnell sich ihr Glauben entwickelte (Brückn.) oder die Beziehung der Zeitangabe auf den Vorfall mit Andreas und Petrus (Hilg., Lichtenst.).

πρῶτος geschlossen, die aber, ebenso wie das richtige πρῶτον, nur andeutet, dass dies der erste Fall eines solchen „Treffens" war, wie er sich V. 44. 46 wiederholt. Nach Haneb., Schnz. drückt das πρῶτον aus, dass er ihm vor Allen die Nachricht mittheilen wollte. — τὸν ἀδελφὸν τὸν ἴδιον) ist freilich nicht bloss Umschreibung des Possessiv (Lck., Maier, Thol., de W., Schnz.), kann aber auch unmöglich involviren, dass auch der andere seinen Bruder fand (Meyer, God., Luth.), bezeichnet auch nicht den Gegensatz zur geistlichen Bruderschaft, in welcher auch Joh. zu Simon stand (Hengst.), sondern hebt einfach hervor, dass es sein eigener Bruder war, den zu Jesu zu führen ihm am nächsten liegen musste (vgl. auch Keil), so dass auch von dieser Seite her die Hinzuführung des Simon sich wie von selbst machte, also nicht durch menschliche Absicht und Wahl, sondern durch göttliche Leitung zu Stande kam. Simon muss sich also ebenfalls im Kreise des Täufers aufgehalten haben, doch, wie es scheint, nicht als einer der Johannesjünger, sondern als einer seiner Täuflinge. — εὑρήκαμεν) mit Nachdruck an der Spitze, die vom Täufer erregte suchende Sehnsucht voraussetzend. Diese Gewissheit muss also das Resultat der Gespräche gewesen sein, die er und Joh. (daher der Plural) mit Jesu geführt hatten (V. 40) *).

V. 43. ἐμβλέψας αὐτῷ) Dieser feste Blick (V. 36) in's Angesicht Simon's dringt in dessen Inneres, ohne dass dadurch sein Scharfblick als natürlich charakterisirt wird (gegen Brückn.). Jesus offenbart sich als Herzenskündiger (2, 25. Weiss Lehrbegr. p. 263). Eben darum aber kann die folgende Namengebung nicht auf seinen künftigen Beruf, der Fels der Gemeinde zu sein, gehen (gegen Meyer, Luth.), sondern nur auf den Charakter des Simon, dessen rasches durch jeden Eindruck leicht bestimmbares Wesen dem oberflächlichen Anschauen leicht das grade Gegentheil einer Felsennatur zeigte, während der Tiefblick Jesu, der den innersten Kern derselben erkannte, sich trotz alledem schliesslich bewährt hat (vgl. Schnz.). Keil will höchst unklar beides zusammenfassen. Bild der Festigkeit ist der Fels schon bei Homer (Od. 17, 463); vgl. Ez. 3, 9. — σὺ εἶ Σίμων etc.)

*) Dass Joh. hier und 4, 25 τὸν Μεσσίαν (מָשִׁיחַ) braucht, gehört zur genau wiedergebenden Schilderung, wogegen er 1, 20. 25, wo er bloss geschichtlich erzählte, gleich die Dolmetschung Χριστός setzte. Nach Baur neut. Theol. p. 393 hat der Verf. über diesen sonst nicht im N. T. vorkommenden Hebräischen Namen nur „gleichsam eine antiquarische Notiz" gegeben

gehört zur Umständlichkeit der feierlichen Namengebung, bei welcher zuerst gesagt wird, wer er ist, und dann, wie er künftighin heissen soll. Vgl. Gen. 32, 28. 35, 10. 17, 5. Dass Jesus das σὺ εἶ Σίμων etc., welches nicht mit Ew. fragend zu nehmen ist, unmittelbar gewusst (Cyrill., Chrys., Augustin., Aret., Maldonat., Corn. a Lap., Beng., Luth., Schnz. u. V., vgl. Strauss), wird, da Andreas seinen Bruder bei Jesus eingeführt hat, ganz grundlos angenommen (vgl. dagegen selbst God., Hengst., Keil)*). — σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς) Darin liegt weder, dass er diesen Namen grade von jetzt an führen soll (Meyer), noch dass er ihn von einem bestimmten Zeitpunkt an (etwa von Matth. 16, 18 an: Luth.) führen wird. Einst soll er genannt werden mit dem Namen, den Jesus jetzt schon als den ihm charakteristischen erkennt. Es liegt hier keine Anticipation von Matth. 16, 18 vor (Hilg., vgl. Baur, Scholt., Keim), wo Jesus lediglich an den hier ihm gegebenen Namen anknüpft, ihn bestätigend und darauf seine Verheissung gründend. Dagegen lässt Mark. 3, 16 ihn allerdings erst bei der Abschliessung des Zwölfjüngerkreises gegeben sein, welche irrige Combination sich leicht genug daraus erklärt, dass Simon erst im Apostelkreise diesen Namen führte (vgl. Gal. 1, 18. 2, 9. 11. 1. Kor. 1, 12. 9, 5. 15, 5).

Anmerkung. Der synoptische Bericht über die Berufung der beiden Brüderpaare in die ständige Begleitung Jesu und in den Dienst des Gottesreichs (Mark. 1, 16. 20) steht mit dieser Erzählung so wenig in Widerspruch, dass er vielmehr nur unter Voraussetzung einer längst zwischen ihnen und Jesu bestandenen Bekanntschaft und Verbindung geschichtlich verständlich ist. Wenn unser Evangelist die Anfänge derselben beschreibt, wenn er Jesum seine gleich darauf (V. 44) begonnene Rückreise nach Galiläa und insbesondere ans Galiläische Meer, wo dieselben zu Hause waren, in Begleitung dieser neugewonnenen Anhänger antreten (2, 2. 12), und wieder in Begleitung solcher zum Feste heraufziehen lässt (2, 17. 22), wenn er Jesum seine Taufwirksamkeit in Judäa mit Hülfe solcher Anhänger treiben (3, 22. 4, 2) und mit ihnen durch Samaria heimkehren lässt (4, 8. 27 ff.), so deutet

*) Spielende Ausdeutungen des alten Namens (unter Voraussetznug der Lesart Ἰωνᾶ) s. bei Grot., Paul. und noch Lange L. J. II, p. 469: „Jetzt bist du der Sohn der scheuen Taube des Felsen, künftig wirst du der schirmende Fels der Taube (Gemeinde) heissen.“ Nach der richtigen Lesart u. St. muss auch der in Βαριωνᾶ bei Matth. 16, 17 enthaltene Name des Vaters des Petrus als aus Johannes abgekürzt betrachtet werden und hat mit der Taube gänzlich nichts zu thun. Vgl. selbst Hengst. und jetzt auch Keil.

er mit keinem Worte an, dass es immer dieselben und alle in diesem Kapitel gewonnenen waren, dass diese ihm also bereits ständig nachfolgten*). Es steht somit der Geschichtlichkeit dieses Berichts nichts entgegen, als das von der neueren Kritik aus Mark. 8, 27—30 abstrahirte, aber gegenüber den schlagendsten directen und indirecten Indicien bei den Synoptikern selbst ganz unhaltbare Vorurtheil, dass die Jünger erst bei Caesarea Philippi begonnen haben, Jesum für den Messias zu halten, und das Volk gar erst seit dem Palmeneinzug. Vielmehr ist der Anschluss der Jünger und die Begeisterung des Volkes für ihn geschichtlich nur erklärbar, wenn sie ihn von vornherein für den hielten, der zum Messias Israels bestimmt sei und sich seiner Zeit als solchen erweisen werde; und die Anfänge dieses Glaubens beschreibt unsere Erzählung. Ihr gegenüber mit de W., Meyer, Brückn. den synoptischen Bericht einfach als ungeschichtlich preiszugeben, ist nach dem Ursprung des letzteren ganz unthunlich, höchstens dürfte man zugeben, dass in der Ueberlieferung auf die beiden Brüderpaare übertragen sein könnte, was ursprünglich nur von je einem aus ihnen galt (s. d. Anmerkung). Andererseits ist es der Kritik nicht gelungen, für diese angebliche Versetzung der ersten Jüngerberufungen nach Zeit und Ort und ihre sonstigen Modificationen durch den vierten Evangelisten irgend glaubhafte Motive anschaulich zu machen. Es lässt sich doch nicht absehen, wie es zur Erhöhung Jesu beitragen soll (gegen Strauss, Keim), wenn er nicht durch die Gewalt seines Wortes die ersten Jünger gewinnt, sondern wenn sie ihm durch den Täufer und durcheinander zugeführt werden: denn durch eine Offenbarung seiner δόξα wird thatsächlich nur Nathanael gewonnen (V. 50). Es lässt sich noch weniger absehen, wie der Zweck, den Lieblings-

*) Von Joh. mag man dies vielleicht vermuthen, sofern er über alle diese Dinge aus Augenzeugenschaft berichtet, obwohl der Bericht über die Judäische Taufwirksamkeit dürftig genug ist, um den Zweifel entstehen zu lassen, ob er auch nur einen grösseren Theil dieser Zeit sich in der Gesellschaft Jesu befand. Höchstens aber könnte man doch darauf rathen, dass die beiden ehemaligen Johannesjünger V. 35 sich mehr oder weniger bleibend an Jesum anschlossen. Denn von Jakobus ist gar nicht die Rede (s. z. V. 42) und von Simon nicht mit einer Silbe gesagt, dass er sich Jesu anschloss. Dafür erhellt aus einer der synoptischen Quellen (Luk. 5, 10), dass es sich bei der Berufung am See speciell um Petrus handelte. Schlimmsten Falls aber wäre doch nur zu constatiren, dass Joh. die Anhänger Jesu oder die Gläubigen im weiteren Sinne (4, 1. 6, 60. 61. 66. 7, 3. 8, 31 etc.) in seiner späteren Erinnerung nicht mehr klar von den Jüngern im engeren Sinne (6, 8. 12. 16. 22. 24) geschieden und Jesum von vornherein von Jüngern im letzteren Sinne umgeben gedacht hat. Aber jener Gebrauch von μαθηταί im weiteren Sinne ist ohne Zweifel grade der in den ältesten Quellen herrschende, den erst der erste Evangelist nicht mehr verstanden zu haben scheint.

jünger an Stelle des Petrus zum Erstberufenen zu machen (vgl. Strauss, Keim, Hilg.), es erforderte, den Petrus auch hinter Andreas zurückzustellen, den Jakobus ganz todtzuschweigen und an seine Stelle den Andreas zu setzen, der dann doch wieder eigentlich dem ganz zurücktretenden Johannes den Rang abläuft. Die blosse Absicht aber, den Jüngern von vorn herein die Erkenntniss der Messianität Jesu zu vindiciren (vgl. Baur), liess sich doch auch unter wesentlicher Festhaltung der synoptischen Berufungsgeschichte erreichen. Mit Recht haben daher Lck., Thol., Ew., Luth., God., Hengst. u. A. an der Vereinbarkeit beider Ueberlieferungen festgehalten. Vgl zuletzt Beyschl., zur Joh. Frage p. 80 ff. Weiss L. J. I, p. 351 ff.

V. 44—52*). Philippus und Nathanael. — τῇ ἐπαύριον) geht auf den Tag, an welchem Jesus das Wort zu Petrus sprach (und daher nicht, wie Meyer, Keil u. A. wollen, auf den vierten Tag von 1, 19 an, s. z. V. 41), weil es ihm bedeutsam war, dass gleich am folgenden Tage wieder eine solche Selbstoffenbarung Jesu folgte (vgl. Schnz.). Eben darum bezieht sich das ἐξελθεῖν sicher nicht mehr auf den Herbergsort V. 40 (Meyer), sondern auf die Jordangegend, wo Jesus sich in der Nähe des Täufers aufhält (vgl. auch Keil, Schnz.). Dass er aber aufbrach, um auf die Hochzeit zu gehen (de W.), ist gegen 2, 1. 2; er wollte in seine Heimath zurückkehren. — εὑρίσκει) wie V. 42. Hier erkennt auch Meyer die richtige Bedeutung an. Die Darstellung ist, statt in hypotaktischer Form (als er ausgehen wollte, findet er), parataktisch, wie oft bei Griechen seit Homer (Nägelsb. z. Ilias p. 75. ed. 3. Kühner §. 518, 1) u. im N. T. (vgl. Buttm. neut. Gr. p. 249), hier aber offenbar in Folge der Hebräischen Satzbildung (vgl. 1, 10). Die Scene ist beim

---

*) V. 44. Die Rcpt. fügt nach ηθελησεν: ο ιησ. hinzu, um den neuen Anfang zu markiren, und lässt es nach λεγει αυτω fort. — V. 46. Lies nach ℵB υιον του ιωσ., der Art. (Rcpt., Treg. i. Kl.) ist wegen des folgenden τον απο ναζ. hinzugefügt. — V. 47. Das και vor ειπεν hat Tisch. nach ℵ codd. it. gestrichen. Lchm., Treg., WH. haben den Art. vor φιλιππος nach BL, die Rcpt. V. 48 u. V. 49 vor ιησ. gegen B Mjsc. — V. 50. Die Rcpt. hat statt des einfachen απεκριθη αυτω ναθ. (BL): απεκρ. ν. και λεγει αυτω und conformirt das συ βασιλ. ει του ισρ. nach dem Parallelglied in συ ει ο βασιλευς. — V. 51. Das οτι vor ειδον fehlt in der Rcpt., die auch οψει statt οψη liest. — V. 52. Das απαρτι der Rcpt. wegzulassen (ℵBL, die meisten Verss. Or.) lag gar kein Grund vor, auch nicht die Beziehung auf wirkliche Engelerscheinungen (Meyer, Brückn., God.), die Chrys. grade mit dem απαρτι verbindet, während die Hinzufügung, auch abgesehen von Matth. 26, 64, sehr nahe lag.

Beginn der Rückreise in die Heimath zu denken, nicht auf der Reise unterwegs (Lck., Thol.). — *ἀκολ. μοι*) nehmen de W., Meyer von der Berufung zur Jüngernachfolge wegen Matth. 4, 19 f. 9, 9. Aber nach Meyer's eigener Bemerkung zu V. 37 ff. ist dazu gar kein Grund, und der Kontext weist klar auf eine Aufforderung zur Mitreise nach der Heimath hin (Lck., God., Keil, Schnz.). Daher ist hier auch nicht von dem herzenskundigen Blick Jesu zu reden (vgl. auch Hengst., der beides verbindet), da die Notiz in V. 45 ausreichend motivirt, weshalb er sich grade an einen Landsmann der eben gewonnenen Jünger wendet. — V. 45. *ἐκ τῆς πόλεως Ἀνδρέου καὶ Πέτρου*) Die scheinbar Mark. 1, 29 widersprechende Angabe deutet auf selbstständige Kunde; dass der Evangelist, dem es doch offenbar auf das Wort an Nathanael ankommt, ausführlich berichtet, wie Philippus, der ihn zu Jesu führte, in dessen Gemeinschaft gekommen war, obwohl davon nichts irgend Bedeutungsvolles zu erzählen war, deutet auf treue Erinnerung und zeigt, dass wir keine bloss ideelle Composition vor uns haben.

V. 46 f. *εὑρίσκει*) auf dieser Reise (Meyer, Hengst.), nicht in Kana, woher Nathanael nach 21, 2 war (Ew.), oder gar in Bethsaida (Keil), da das Wort Jesu an ihn doch wohl das Ereigniss dieses Tages sein soll. Ob er auf dem Wege vom (Hengst.) oder zum Täufer (Luth.) war, lässt sich natürlich nicht ausmachen (vgl. God.). — *Ναθαναήλ*, נְתַנְאֵל, d. i. Theodor (Num. 1, 8. 1. Chron. 2, 14) identificirt man gewöhnlich mit Bartholomäus, da er doch wahrscheinlich, wie die anderen hier Genannten, später ein Apostel wurde (vgl. 21, 2) und der Name Bartholomäus, der ohnehin nur ein Patronymicum ist, in den Apostelverzeichnissen, wo sein Name fehlt, mit Philippus zusammengestellt wird (vgl. Mark. 3, 18 c. prll., nur Act. 1, 13 mit Matthäus)*), vgl. Constitt. ap.

---

*) Hilg. identificirte ihn früher mit Matthäus wegen der gleichen Bedeutung seines Namens, neuerdings aber mit dem an die Stelle des Judas getretenen Matthias (N. T. extra canon. IV, p. 105). Schleierm. L. J. p. 368 lässt es völlig zweifelhaft, ob Nathanael überhaupt zu den Zwölfen gehört habe. Auch schon Chrys., Augustin. u. A. leugneten diese Zugehörigkeit, welche aber bereits in den „Duae viae" (b. Hilg. N. T. extra canon. IV) angenommen wird. Nach Spaeth in Hilg. Zeitschr. 1868. p. 168 ff. soll Nathanael sogar ein vom Schriftsteller gebildeter symbolischer Name sein, unter welchem der Apostel Johannes selbst dargestellt werde. Der Verf. des Anhangs habe 21, 2, wo Nathanael ausdrücklich von den Zebedäussöhnen unterschieden wird, einen Fehlgriff gethan. Ein Anderer entdeckt ebendas. (1873, p. 96 f.) unter ihm den Apostel Paulus (vgl. Hönig ebendas. 1884, p. 110 f. Hausrath IV, p. 409 f.).

6, 14, 1. — *ὃν ἔγραψε Μωϋσῆς* etc.), von welchem u. s. w. S. z. Rom. 1, 5. Gemeint ist Deut. 18, 15, sowie andere Messianische Andeutungen und Typen im Pentateuch. Vgl. z. 5, 46. — *υἱὸν τ. Ἰωσὴφ τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ*) Jesus galt im Volke als Sohn Josephs, weil er in dessen Hause erzogen war und als Nazaretaner, weil er von klein auf mit seinen Eltern in Nazaret gewohnt hatte. Nur so konnte ihn auch Philippus bezeichnen, gleichviel von wem er ihn so bezeichnen gehört hatte; und es ist ganz verkehrt, ihm mit Hengst. trotzdem höhere Erkenntnisse von seiner Geburt in Bethlehem oder seiner übernatürlichen Erzeugung anzudichten (vgl. dagegen selbst Keil)*). — V. 47. *ἐκ Ναζαρ. δύναταί τι* etc.) Aus Nazaret kann etwas Gutes sein? Frage des Befremdens darüber, dass der Messias aus Nazaret sein soll, während man von dorther doch überhaupt nichts Gutes erwarten könne. Nicht aber weil Nazaret in Galiläa (7, 52) lag (Väter, Luther, Melanth., Ebr. u. V.); auch nicht, weil es wegen seiner Kleinheit zum Geburtsort des Messias zu unbedeutend (Lck., de W., Hug, Krabbe, Ew., Lange u. M.), oder im A. T. nirgends erwähnt sei und mit der Hoffnung Israels in keinem Zusammenhang stehe (God., Luth., Keil, vgl. Hengst.), sondern, wie das allgemeine *τὶ ἀγαθόν* (das man willkürlich per Meiosin für *ὁ Χριστός* nimmt) beweist, weil das Städtchen, wenigstens im engeren Umkreise (Nathanael war aus Kana) in üblem Rufe stand (vgl. Schnz.), wenn wir dies auch (was übrigens durchaus nicht zu erwarten) geschichtlich weiter nicht nachweisen können. Ob man deswegen von sittlicher Verkommenheit reden und dieselbe gar Mark. 6, 6. Luk. 4, 16 ff. finden darf (Meyer), steht doch sehr dahin. — *ἔρχου κ. ἴδε*) „optimum remedium contra opiniones praeconceptas“, Beng.

V. 48 ff. *περὶ αὐτοῦ*) also zu seinen Gefährten, aber so, dass der herbeikommende Nathanael es gehört hat, V. 49. — *ἀληθῶς Ἰσραηλίτης*) fasst man gewöhnlich so, dass man in dem Relativsatz erst gesagt sein lässt, wodurch Nathanael wahrhaftig ein Israelit sei, mag man dies nun mehr von dem Israelitischen Volksideal nehmen, das er realisirte (Lck.,

---

*) Daraus darf man natürlich nicht schliessen, dass der Evangelist von beiden nichts wisse oder wissen wolle (Strauss, de W.), da er den wahren Sachverhalt aus den synoptischen Evangelien als bekannt voraussetzt und es nur von seiner lebendigen Anschauung der geschichtlichen Verhältnisse zeugt, wenn er dem Philippus nicht jene Erkenntnisse in den Mund legt, während es den späteren tendentiösen Schriftsteller verrathen würde, wenn er sich gemüssigt sähe, hier gegen diese populäre Bezeichnungsweise Verwahrung einzulegen (vgl. z. 7, 41)

de W.) oder mehr auf das Bild des Stammvaters beziehen, das er an sich trüge (Meyer, Schnz. nach Gen. 25, 27*), God. nach Hos. 12, 4 f.). Allein der Nachweis dafür, dass Gradheit und Aufrichtigkeit als Israelitische Nationaltugend oder als das besondere Charakteristicum Jakobs galt, ist doch keineswegs geführt, und nach Johanneischem Sprachgebrauch würde man dies durch ἀληθινός ausgedrückt erwarten. Noch ferner liegt die Beziehung auf das geistliche Israel, die Glieder des wahren Gottesvolkes (Ebr., Hengst., auch wohl Luth. u. Keil). Das ἀληθῶς bezieht sich darum wohl nur auf die in dem Relativsatz enthaltene Charakteristik, und dieser ehrenvollen Charakteristik entspricht der theokratische Ehrenname (Act. 2, 22. 3, 12 u. ö. Rom. 9, 4. 11, 1. 2. Kor. 11, 22, vgl. auch Joh. 3, 10. Matth. 8, 10). — ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἐστίν) bezieht sich nicht auf die Freiheit von Selbstgerechtigkeit (Hengst., doch auch Meyer), noch auf die Aufrichtigkeit seines Suchens nach Erfüllung der Weissagung (Luth., vgl. Schnz.), sondern darauf, dass er trotz seines Zweifels kommt und sieht und dadurch zeigt, dass sein Zweifel kein innerlich unwahrer, kein blosser Vorwand für eine innere Abneigung ist, sondern ein aufrichtiger, nach Wahrheit suchender und daher zu seiner Selbstüberwindung bereiter. Da Jesus dies aus dem ἔρχεσθαι πρὸς αὐτόν erkennt, beweist er sich auch hier, wie V. 43 f., als Herzenskündiger. — V. 49. πόθεν με γιν.) bezieht sich zunächst nur auf den Anspruch, den Jesus macht, ihn, den er zum ersten Male sieht, zu kennen (Lck., de W.), und lässt den Inhalt des Lobspruchs ganz dahin gestellt, weshalb man schwerlich darin, dass er ihn nicht ablehnt, einen Beweis seiner truglosen Redlichkeit sehen darf (gegen Meyer). — ὄντα ὑπὸ τ. συκῆν) gehört, wie V. 51 zeigt, nicht zu φωνῆσαι (Hengst., Schegg, Schnz.), sondern zu εἶδόν σε. Ehe also Philippus V. 46 f. den Nathanael traf und herrief (φωνῆσαι, vgl. 2, 9. 4, 16. 11, 28. 18, 33), hatte sich dieser unter einem Feigenbaum befunden, nicht als er ihn traf (Väter, B.-Crus.); denn das πρὸ τοῦ etc. gehört wahrscheinlicher zu ὄντα, als zu εἶδον, wie noch Schnz. will. Der Artikel vor συκῆν weist auf den ihm bewussten Feigenbaum hin, von dem man freilich nicht wissen

*) Sehr künstlich motivirt Meyer die Heranziehung dieser Stelle durch die Vergleichung des für das Hebr. איש תם a. a. O. stehende ἄπλαστος der LXX mit Plat. Legg. I, p. 642. D. Soph. 216. C und des ἁπλοῦς des Aquil. mit Aristoph. Plat. 1159. Daneben verweist er auf Num. 23, 10.

kann, ob er am Wege (Hengst.) oder vor seinem Hause. (Mich. 4, 4. Zach. 3, 10) stand; aber die Annahme, dass er dort meditirend, betend oder lesend (nach Rabbinischen Stellen b. Lightf., Schoettg., Wetst.) mit der Hoffnung Israels oder mit ernster Selbstprüfung beschäftigt war (vgl. Olsh., Thol., God., Luth.), gründet sich auf den gewaltigen Eindruck, den es auf Nathanael macht, grade in dieser für ihn ohne Zweifel bedeutungsvollen Stunde von dem Herrn gesehen zu sein, was Keil vergeblich bestreitet*). — V. 50. Die doppelte Bezeichnung malt die Erregtheit freudiger Gewissheit. Der V. 42 ausgesprochene einfache Messiasglaube ist hier nicht seinem Inhalte nach, sondern nur im Ausdrucke seiner Aeusserung gesteigert (gegen B.-Crus.). Die Bezeichnung als *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* ist im Sinne des Nathanael gewiss nicht metaphysisch (gegen Hengst., Keil vgl. selbst Schnz.) gemeint, etwa in Folge des Unterrichts durch den Täufer (Olsh.), sondern bezeichnet ihn auf Grund von Ps. 2, 7 als den erwählten Liebling Jehova's (vgl. z. V. 34), der eben darum nach dem Folgenden zum König Israels bestimmt ist. Allerdings war jenes übernatürliche Wissen V. 49 kein specifisch Messianisches Merkmal, aber ein Beweis seiner göttlichen Sendung, die nach der auf seine Selbstzeugung zurückgehenden Verkündigung des Philippus V. 46 eben die Messianische war. Dass Nathanael ihn als König Israels erkennt, weil dieser in ihm den rechten Israeliten erkannt hatte (Luth.) oder weil er in den Tiefen seiner Seele gelesen (Ew.), ist eingetragen.

V. 51 f. *πιστεύεις*) ist mit Chrys. und d. Meisten (auch Lchm., Tisch., Treg., WH., gegen God., Hengst.) fragend zu

---

*) Allerdings bezeichnet das *εἶδόν σε* zunächst nicht einen Blick in die Tiefe der Seele (Lck., Luth.), zumal wenn man dabei hinzudenkt, dass Jesus kurz vorher unbemerkt an dem Feigenbaum vorüber gegangen sei, sondern ein einfaches Sehen, und zwar nicht blos in einem Augenblick, wo Nathanael sich unbeobachtet glaubte (de W.), sondern wo er natürlicher Weise von Jesu nicht gesehen sein konnte. Auch Joh. denkt dieses Sehen ohne Zweifel als ein schlechthin übernatürliches, ihm von Gott gegebenes. Aber wenn Jesus damit die Frage des Nathanael beantwortet, so meint er sicher nicht, dass dieser Rapport des wunderbaren Fernsehens auf seiner Seite nicht statt gefunden hätte, wenn er nicht, eben durch die unmittelbare Erkenntniss des in jener Ferne befindlichen wahren Israeliten vermittelt gewesen wäre (Meyer), es ist aber auch gewiss nicht ein willkürlich gewähltes *σημεῖον* seines übernatürlichen Wissens, sondern der ihn in jenem bedeutsamen Augenblicke auf schlechthin übernatürliche Weise gesehen, der musste ihm auch ins Herz sehen können. Nur so erklärt sich der Eindruck, den dies Wort auf Nathanael macht, sofern demselben damit jeder Zweifel an der Botschaft des Philippus genommen ist. Vgl. Weiss, L. J. I, p. 356 f.

fassen*), und die Frage ruft, indem sie den Nathanael zu eigener Beantwortung auffordert, ihm den Grund seines jetzigen Glaubens d. h. seiner jetzigen Ueberzeugung von seiner Messianität ins Bewusstsein, um die Verheissung einer höheren Bestätigung daran zu knüpfen (vgl. auch Keil). — *τούτων*) Plur. der Kategorie: als dieses, wie dir eben etwas begegnet und zum Glaubensgrund geworden ist. — V. 52. *καὶ λέγει αὐτῷ*) führt nun die Angabe des *μείζω τούτων* als ein hoch bedeutsames Wort noch besonders ein. — *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν*) mit doppeltem *ἀμήν* sonst nicht im N. T., aber 25 mal bei Joh., und nur in Jesu Munde. Vgl. darüber Delitzsch, talm. Stud. IX. in d. Ztschr. f. luth. Theol. 1865, 3. p. 422 f. Das *ὑμῖν* geht auf Nathanael und die Anderen, die nach V. 48 gegenwärtig gedacht sind. — *ὄψεσθε* etc.) Der geöffnete Himmel gehört, ohne für sich zu einer Deutung bestimmt zu sein (gegen Hengst.), zur Plastik des Ausdrucks nach Maassgabe des folgenden Bildes. Beachte dabei das Particip. Perfecti: der Himmel steht offen; vgl. Act. 7, 56. Die hinauf- und herabsteigenden Engel sind nach Gen. 28, 12 die symbolische Darstellung des beständigen lebendigen Wechselverkehrs zwischen ihm und Gott, welchen Verkehr die Jünger, denen seine Herrlichkeitsoffenbarung kund wird (V. 14), erfahrungsmässig in der ganzen nachfolgenden Wirksamkeit Jesu klar und lebendig erkennen, oder nach der symbolischen Darstellung des Gedankens: sehen werden. Dabei sind die Engel, wie immer, als Gesandte Gottes gedacht, welche, nachdem sie ihm gedient haben (vgl. Matth. 4, 11. 26, 53. Luk. 22, 43), wieder zu Gott zurückkehren (*ἀναβαίνοντας*), während andere zu neuem Dienste herabkommen (*καταβαίν.*), und so fort**). Sie sind, der Anspielung

*) Ueber die parataktische Protasis, welche je nach dem Charakter der Rede fragend oder nichtfragend gelesen werden kann, s. C. F. Hermann Progr. 1849. p. 18. Scheibe in Schneidew. Philolog. 1850. p. 326 ff. Vgl. auch Nägelsb. Anm. zu Ilias p. 350, ed. 3. Die Frage ist aber nicht tadelnd (Theophyl.: er habe noch nicht richtig an Christi Gottheit geglaubt), nicht einmal Ausdruck leiser Missbilligung des noch unzureichenden Glaubensgrundes (de W., vgl. Ew.), auch schwerlich Ausdruck der Verwunderung, wodurch Jesus den Glauben des Nathanael wie einen kaum schon erwarteten freudig anerkennt (Meyer, Schnz.).

**) Das *ἀναβαίν.* steht voran, entweder in absichtsloser Erinnerung an Gen. 28, 12 oder weil dieser Verkehr nicht erst anhebt, sondern bereits im Gange ist (Lck., Meyer; nach Keil seit der Taufe) oder weil sie seinen Ruf nach Hülfe oder sein Gebet erst aufwärts tragen (vgl. Hengst., Luth., God.). Nach *ἀναβαίνοντας* ist aus dem Folgenden *ἀπὸ τοῦ υἱοῦ τ. ἀνθρ.* hinzu zu denken. Vgl. Kühner, §. 597, 2. k.

an den Traum Jakobs entsprechend, in welchem die Verheissung beständigen göttlichen Beistandes liegt, und nach dem Kontext, in welchem es sich um die Erklärung der Verheissung in V. 51 handelt und die Offenbarung seiner Herrlichkeit in einem grossen σημεῖον folgt (2, 11), die Vermittler der göttlichen Wunderhülfe, die ihm bei allem seinem Messianischen Wirken beständig zu Theil werden wird. Willkürlich ist es, dabei nur an seine Naturwunder zu denken (God.), aber man verkennt auch das Eigenthümliche des Bildes, wenn man an seine Messianische Gesammtwirksamkeit denkt (Olsh., Meyer, Schnz.), während Luth. mit Recht erkennt, dass wir hier nur ein anderes Bild für die in der Täufervision (1, 32) ausgedrückte Wahrheit haben, nur dass er aus der Erinnerung an Gen. 28 schliesst, dass Jesus sich als den darstellen will, in dem sich die Geschichte Israels erfüllt — ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνϑρ.) Als den Einzigartigen unter den Menschensöhnen bezeichnet sich Jesus hier, sofern er nur als der den Menschensöhnen Gleichgewordene des beständigen göttlichen Beistandes bedurfte, aber auch nur als der Einzigartige unter ihnen der beständigen Bereitschaft desselben gewiss sein konnte. Eine Hinweisung auf die Verwirklichung des Urbildes der Menschheit in ihm, wonach er das Ziel der Geschichte der Menschheit sei (God., Luth.), liegt dem Zusammenhang der Stelle ganz fern. Aber sofern ja dieser ihm allezeit gewisse göttliche Beistand seine Messianität bestätigen soll (vgl. z. V. 51), kann man sagen, dass auch hier der Ausdruck voraussetzt, wie jener einzigartige Menschensohn eben der zur Erfüllung aller Verheissung Berufene ist, oder dass der Ausdruck auf Grund von Dan. 7, 13 auf seine Messianität (Lck., Meyer) hinweist.

Kap. II.

V. 1—12*) Die Hochzeit zu Kana. — τῇ ἡμέρᾳ

Die Engel in die personificirten göttlichen Kräfte (Olsh., de W. u. M.) oder in die persönlichen Kräfte des Gottesgeistes (Luth. nach Hofm.) umzusetzen, ist gar kein Grund. Es ist aber dabei nicht, auch nicht zugleich (Hengst., Keil), an die Engelerscheinungen der evangelischen Geschichte zu denken (Chrys., Cyrill., Euth. Zig. u. m. Aeltere, vgl. noch Schnz.); auch sind die Engel nicht als Ueberbringer göttlicher Befehle (Meyer, Schnz.) oder gar göttlicher Offenbarungen gedacht. Ueber den Ursprung der Gotteserkenntniss Jesu, welcher nicht auf eine Reihe fortschreitender Eingebungen zurückgeführt werden kann (gegen Weizs.), enthält dieser Ausspruch nichts. Vgl. Weiss Lehrbegr. p. 236 f.

*) V. 1 lesen Lchm., Treg., WH. a. R. nach B τῃ τριτῃ ημερα. —

τῇ τρίτῃ) ist mit Orig. c. Cels. 6, 30 von dem zuletzt 1, 44 bezeichneten Tage an zu zählen, nicht von 1, 41 an (Baur), da Joh. sonst, wie überall, mit τῇ ἐπαύριον fortgefahren wäre, auch nicht von der Ankunft in Kana an (Ew.), welche noch nicht angedeutet ist. Die Annahme, dass so im Ganzen sechs Tage von 1, 19 an herauskommen (Meyer, Luth., God., nach Hengst., Keil sieben) gründet sich auf die falsche Rechnung bei 1, 42. — *γάμος ἐγένετο*) es fand eine Hochzeit statt. — Durch *τῆς Γαλιλαίας* wird der Flecken Kana (jetzt nach Hengst., God., Schegg., Schnz. Kafar kenna, etwa $1^1/_2$ Stunden nordöstlich von Nazaret auf dem Wege nach Tiberias, nach Meyer u. d. M. Kana el-Jelîl, s. Robinson III, p. 443 ff. Ritter XVI, p. 753 ff., etwa 3 Stunden nordwestlich von Nazaret) von einem anderen Kana unterschieden, da auch V. 11. 4, 46. 21, 2 τῆς Γαλιλαίας hinzugesetzt, mithin diese Näherbezeichnung als ständig, wie zum Namen gehörig zu betrachten (vgl. z. B. unser „Freiburg im Breisgau" u. dergl.) und an u. St. nicht als blosse Andeutung der Ankunft in Galiläa (B.-Crus., Brückn.) anzusehen ist*). — *καὶ ἦν ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ ἐκεῖ*) nämlich auf der

---

V. 3. Tisch. liest nach ℵ und theilweise nach einigen Codd. it.: *και οινον ουκ ειχον οτι συνετελεσθη ο οινος του γαμου. ειτα λεγει η μητηρ του ιησου προς αυτον· οινος ουκ εστιν.* Aber diese Lesart ist offenbar erklärende Glosse, von der WH. nur den ersten Theil i. Kl. a. R. hat. — V. 4 streicht Tisch. mit Unrecht das *και* vor *λεγει* nach ℵ u. einigen Mjsc. (Lchm. i. Kl.). — V. 6. Die Rcpt. stellt das Adj. nach *υδριαι* und *κατα τ. καθ. τ. ιουδ.* nach *κειμεναι*, während in den ältesten Codd. beides voransteht. — V. 8. Lchm., Rcpt. haben *και* statt *οι δε* (ℵBL). — V. 10. Das *τοτε*, das in ℵBL codd. it. cop. aeth. fehlt (Tisch., WH.), kann leicht vor *τον* ausgefallen sein; Lchm., Treg. haben es in Kl. — V. 11. Der Art. vor *αρχην* (Rcpt.) ist nach ABL Orig. zu streichen. — V. 12. Das *αυτου* nach *αδελφοι* (Tisch., Lchm. i. Kl.) ist wohl mit Treg., WH. nach BL codd. it. zu streichen. In den meisten Codd. ward es nach dem vorhergehenden *αυτου* zugesetzt, in LT^b (vgl. Orig.) auch nach *μαθηται* weggelassen. Auch bei Joh. ist überall *καφαρναουμ* zu schreiben. — Gewiss bildet diese Erzählung einen Beleg des 1, 52 Gesagten (de W., Hengst.), aber darum beginnt sie nicht eine besondere Reihe von Actionen (Brückn.), sondern schliesst die Reihe der ersten Selbstoffenbarungen Jesu vor seinen Jüngern, wie schon die Fortführung der Tagzählung zeigt. Vgl. Luth. nach Baur.

*) Das andere Kana aber lag im Stamme Ascher Jos. 19, 28 (südöstlich von Tyrus, vgl. Robins. III, p. 657); obwohl auch noch zu Galiläa zu rechnen, doch so sehr in Phönicischer Nachbarschaft, dass die Bezeichnung unseres Kana als *K. τῆς Γαλιλαίας* zur Unterscheidung von jenem sich geographisch rechtfertigt. Ew. denkt an ein östlich vom Jordan gelegenes Kanath, dessen Name aber (קְנָת Num. 32, 42. 1. Chron. 2, 23 und dazu Bertheau; LXX: *Κανάθ*, Joseph.: *Κανάθα*) zu wenig übereinstimmt.

Hochzeit, wie aus ihrem Auftreten in V. 3 erhellt. Es wird dies erwähnt, um die Einladung Jesu (V. 2) zu motiviren. Da nichts davon gesagt wird, dass sie von Nazaret herübergekommen, da das Hochzeitshaus V. 3. 5 als ein ihr eng befreundetes erscheint und da V. 12 auch die Anwesenheit der Brüder in Kana ohne weiteres vorausgesetzt wird, so ist die Annahme, dass die Familie damals in Kana gewohnt habe (Ew.), sehr naheliegend, zumal auch nach Mark. 6, 2 nur noch die Schwestern Jesu in Nazaret zu wohnen scheinen (vgl. z. 4. 46). Dass Joseph nicht erwähnt wird, macht allerdings sehr wahrscheinlich, dass er damals schon todt war (gegen Meyer). Vgl. Hengst. — V. 2. ἐκλήθη) Zum Sing. vgl. Kühner §. 370, 2. Buttm. neut. Gr. p. 110 f. Die plusquamperfectische Fassung des Aor., wonach er schon früher (nach Schleierm. schon vor der Taufe) eingeladen war und der Hochzeit wegen vom Jordan aufbrach (s. z. 1, 44), ist an sich (vgl. z. 18, 24) und auch deshalb verwerflich, weil die Jünger erst unterwegs von Jesu gewonnen waren; Jesus wurde also erst eingeladen, als er nach Kana kam, das er vom südlichsten Theil der Jordanaue aus in 2 - 3 Tagen erreich konnte *). Da die Einladung Jesu ausdrücklich dadurch motivirt wird, dass die Mutter Jesu auf der Hochzeit war, wurde Jesus nicht wegen seines öffentlichen Charakters, sondern wegen des befreundeten Verhältnisses zur Familie eingeladen, weshalb Ebr., Hengst. daraus vergeblich auf eine besondere Frömmigkeit derselben schliessen. — καὶ οἱ μαθ. αὐτ.) Schon diese Art der Anfügung zeigt, dass die Jünger nur um Jesu willen eingeladen wurden. Ueber diese Jüngerbegleitung vgl. die Anm. nach 1, 43.

V. 3 ff. ὑστερήσ. οἴνου) Wann und wiebald der Weinmangel eintrat, wird allerdings nicht gesagt; aber die unerwartete Ankunft Jesu und seiner Gesellschaft konnte ihn bald genug veranlassen, da wir nicht wissen, wie gross der Kreis ursprünglich war **). Der Gebrauch von ὑστερεῖ τι, es fehlt

*) Dass er die Einladung in Nazaret vorfand, wohin er zuerst ging (Lange, Luth., Keil), dass er schon vorher (nach God. durch Nathanael) erfahren hatte, seine Mutter sei in Kana auf der Hochzeit und ohne vorherige Einladung dorthin ging (Meyer), das alles sind reine Eintragungen, die Keil vergeblich damit entschuldigt, dass der Evangelist keinen vollständigen Bericht über die Hochzeitsfeier und die Wanderungen Jesu zu geben beabsichtige, und die entbehrlich werden, wenn man mit Ew. annimmt, dass die Verwandten Jesu in Kana wohnten (s. z. V. 1).

**) Die Berufung darauf, dass Hochzeiten gewöhnlich sieben Tage dauerten (Gen. 29, 27. Jud. 14. 12. Tob. 9, 12. 10, 1) und der Mangel vielleicht am 6. oder 7. Tage eintrat (de W.), gehört schwerlich hier-

etwas, gehört der späten Gräcität (Mark. 10, 21. Jes. 51, 14. Neh. 9, 21. Diosc. 5, 86). — οἶνον οὐκ ἔχουσι) Wein fehlt ihnen, nämlich der die Hochzeit ausrichtenden Familie des Bräutigams. Diese konnte durch das Ausgehen des Weines beschämt werden. Die Worte sind aber nicht bloss Ausdruck der Theilnahme, sondern sie enthalten, wie sie auch Jesus selbst nach V. 4 verstanden hat, eine indirekte Aufforderung, aber nicht zum Weggehen (Beng., Paul., Ebr.), sondern zur Abhülfe, was durch V. 5 bestätigt wird, hervorgegangen aus rücksichtsvoller Schonung des hochzeitlichen Hauses und aus der Erwägung, dass der Mangel wohl mit durch die nachträgliche Einladung des Sohnes und seiner Jünger veranlasst war. Für eine solche Abhülfe konnte der Sohn um so eher Mittel und Wege finden, als er von seinen Freunden umgeben war, denen es hier im Orte nicht einmal an Verbindungen fehlte, da Nathanael aus Kana gebürtig war (21, 2)*). — V. 4. Jesus sieht in der indirekten Aufforderung der Mutter ein Zeichen, dass ihm Gelegenheit gegeben werden soll, zu zeigen, was er den Jüngern 1, 52 ver-

---

her. Denn wenn auch V. 1 so genommen werden kann, dass die Hochzeit damals begann (Meyer), so bezieht sich doch die Tagangabe offenbar auf die sobald eintretende Bewährung des Wortes 1, 52 durch das Wunder zu Kana (Beng.). Aermliche Umstände (Hengst.) verräth der Text freilich nicht, welcher von Dienern und dem Speisemeister redet.

*) Gewöhnlich findet man hier die Mahnung, ein Wunder zu thun. Aber da an eine frühere Wunderthätigkeit (vgl., wenn auch sehr moderirt, Lck.) schon nach V. 11 nicht gedacht werden kann (weshalb Strauss, B. Bauer, Schweiz., Scholt. von der Voraussetzung aus, dass der Evangelist von seiner Logosidee aus die Maria Wunder Jesu erwarten lasse, in dieser Stelle mit Recht einen Widerspruch fanden), da die ausserordentlichen Ereignisse bei seiner Geburt doch immer nur auf die Messianität, aber nicht auf eine unbegrenzte Wundermacht Jesu hinwiesen (gegen Chrys., Theoph., Euth.-Zig., Baumg., Maier, Brückn., Hengst., Schnz. u. M.), da auch die Kunde von den Zeugnissen des Täufers und von der Taufe Jesu höchstens eine Kundgebung als Messias in Aussicht stellte, die man sicher nicht in solchen Wundern erwartete (gegen Thol., Ew.), und da eine Mittheilung des Ausspruchs 1, 52 (God., vgl. auch Hengst.) doch nirgends angedeutet ist, so wird es dabei bleiben müssen, dass die Mutter an natürliche Abhülfe dachte. Charakteristisch ist die Polemik Keil's gegen diese Ausführung. Dieselbe richtet sich dagegen, dass Maria die ausserordentlichen Ereignisse bei der Geburt und das Wort Luk. 2, 49 nicht vergessen haben könne, was Niemand behauptet, ignorirt die Hauptsache, dass, wenn man vom Messias Wunder erwartete, das jedenfalls Wunder waren, welche seine Messianische Sendung im Sinne der Volkserwartung beglaubigten, und klammert sich an den Ausdruck „unbegrenzte Wundermacht“, der völlig correct ist, wenn Maria von ihm eine Abhülfe des Weinmangels auf wunderbarem Wege erwartete.

heissen hatte. Da er aber den göttlichen Wink abwarten muss, der ihn zum wundermächtigen Handeln treibt und befähigt (vgl. Matth. 4, 3. 4 und dazu Weiss, Matth. p. 115 f.), so weist er die Einmischung der Mutter zurück. — *τί ἐμοὶ καὶ σοί;*) Abweisung der Gemeinschaft מַה־לִּי וָלָךְ, Jos. 22, 24. Jud. 11, 12. al. Matth. 8, 29. 27, 19. Mark. 1, 24. Luk. 8, 28; auch bei Classikern, s. Bernhardy p. 98), hier in Bezug auf die zu leistende Hülfe, welche er nicht auf Antrieb der Mutter und in der Art, wie sie es meint, sondern nur auf den Wink Gottes, der ihn sich als den grossen Helfer offenbaren heisst und ihm auf wunderbare Weise die Mittel dazu geben wird, leisten kann, ohne dass damit ihre Aufforderung als „ungeziemend" charakterisirt wird (Keil). Gut God.: „Sa devise sera désormais: mon père et moi." Vgl. Dorner, Jesu sündlose Vollkommenh. p. 11. — *γύναι*) gehört nach Hofm. passender zum Folgenden, aber warum? Dass die Anrede nichts Unfreundliches enthält („duriter respondet", Melanth.), zeigt schon 19, 26. 20, 15 u. s. Wetst.*). — *ἡ ὥρα μου*) kann nach dem Kontext nichts Anderes sein als der Zeitpunkt (= *ὁ καιρός*, wie 16, 21 und oft im N. T. u. bei allen Classikern), in welchem er helfen soll und kann**). So in der Sache auch Hengst., Schnz. (vgl. schon Euth.-Zig.: *η τοῦ θαυματουργῆσαι*). Diese Stunde hing nicht von subjektivem Ermessen oder menschlichem Zureden ab, sondern von der göttlichen Bestimmung. Wie er sich der-

---

*) Ist dies einmal anerkannt, so gehen die Betrachtungen darüber, dass Jesus das natürliche Band zur Mutter zu lösen beginne (vgl. Luth., God., Brückn., Hengst., vgl. Keil), dass er im Bewusstsein seines höheren Vermögens die Einmischung der weiblichen Schwäche (?) abweise (Meyer), dass er als Gott spreche (Euth.-Zig., Augustin.) oder dem künftigen Mariendienst vorbeugen wolle (Epiph., Beza, Calv., Calov., selbst noch Hengst.!), oder dass er mit seinen Familiengliedern gespannt gewesen sei (Schenk. nach Mark. 3, 21), über den Text hinaus.

**) Dass *ἡ ὥρα μου* bei Joh. immer die Todesstunde Jesu bezeichne, ist irrig. Es erhält seine Beziehung lediglich aus dem Kontexte, wie 7, 30. 8, 20, wo es die Stunde der Gefangennehmung ist, und 13, 1, wo die nähere Bestimmung ausdrücklich zugesetzt wird. Schon *τινές* b. Chrys., Ebr. u. M. deuten hier von der Todesstunde; Baur, Hilg. aber verstehen die Stunde der Verherrlichung Jesu, deren Spitze allerdings der Kreuzestod sei. Ganz fern liegt auch der Gedanke an die Stunde seines öffentlichen Auftretens als Messias (B.-Crus., God.; wohl auch Luth.); und obwohl die Gewährung der Hülfe nach V. 11 dazu führte, so ist es doch vorgreifend, mit Lck., Thol., Brückn., Maier, Baumg., Keil zu erklären: der Moment der Offenbarung meiner Herrlichkeit.

selben allezeit für sein Wirken unmittelbar bewusst wurde, lässt sich nicht näher bestimmen. — V. 5. Maria versteht aus den letzten Worten Jesu, dass er die Leistung der Hülfe vorhabe, nur nicht augenblicklich, und scheint auch hier noch nur an natürliche zu denken, also grade nicht an eine, wie sie nachher wirklich erfolgt (de W.). Daher ihre Weisung an die Diener, von denen sie voraussetzte, dass Jesus ihren Dienst (etwa zum Holen von Wein) verlangen werde. Dass Jesus sie durch Wort (God.) oder Geberde (Ebr.) dazu veranlasst, liegt dem Text ebenso fern, wie eine Anspielung auf Gen. 41, 55 (Hengst.).

V. 6 ff. ἐκεῖ) ob im Hochzeitszimmer selbst (Luth.), oder etwa auf dem Vorplatz (God., Schegg, Keil, Schnz.), beruht auf sich. — ὑδρίαι) Wasserkrüge, zum Tragen, 4, 28, oft bei d. LXX, Dem. 1155. 6. Arist. Vesp. 926. Lysistr. 327. 358. Lucian. Dem. enc. 29. — ἕξ) nicht zur Darstellung der Jüdischen Sitte gehörig, sondern zur Veranschaulichung der besonderen Umstände, doch nicht mit symbolischer Bedeutsamkeit (Lange: die Zahl der Arbeit und Noth; God.: entsprechend der Zahl Jesu und seiner Begleiter). — κείμεναι) positae, hingestellt, hingesetzt. Vgl. 19, 29. Jer. 24, 1. Xen. Oec. 8, 19: χύτρας — — εὐκρινῶς κειμένας. — κατὰ τὸν καθαρ. τῶν Ἰουδ.) d. i. behufs der Reinigung (der Hände und Gefässe, Matth. 15, 2. Mark. 7, 3 ff. Luk. 11, 39. Lightf. p. 974), welche die Juden vor und nach Tische vornehmen. Zu κατά, wobei wie 2. Tim. 1, 1 „notio secundum facile transit in notionem propter" (Kühner ad Xen. Mem. 1, 3, 12), vgl. Win. §. 49, d. — μετρητάς) Nach seiner Hellenischen Weise setzt Joh. das Attische Maass, welches aber dem Hebr. בַּת gleich ist (Joseph. Antt. 8, 2, 9). Der Attische Metretes hielt 12 χόες oder 144 κοτύλαι, 1½ Römische Amphoren, d. i. etwa 38 Liter, an Gewicht 80 Pfund Wasser (Bertheau zur Gesch. d. Israel. p. 77). Vgl. Böckh, Staatshaush. I, p. 127 ff. Herm., Privatalterth. §. 46, 10. Fasste jeder Krug, nicht alle Krüge (Paul., Hug) — denn ἀνά heisst nicht circiter, sondern ist distributiv (vgl. Win. §. 49, b) —, je 2 oder 3 Metreten (die Ammon, Ebr. vergeblich verringern wollen), so ergab das eine Quantität von 5—6 Hectoliter. — V. 7. αὐτοῖς) den Dienern, und diese folgten ihm nach dem Geheiss der Maria V. 5. — γεμίσατε) Die natürlichste Annahme hiernach und nach V. 6 ist, dass die Krüge leer gestanden haben, ausgeleert vom Gebrauche vor Anfang des Mahles her, um wieder zum Gebrauche nach Tische frisch gefüllt zu werden. — V. 8. ἀντλήσατε) ganz

allgemein von dem in den Krügen jetzt Befindlichen*). Das Schöpfen selbst sollte mit einem Gefässe (einer Kanne, πρόχοος, Hom. Od. 18, 397) geschehen, aus welchem dann der Speisemeister die Becher an der Tafel vollgiessen sollte (vgl. Nitzsch z. Hom. Od. η, 183). — τῷ ἀρχιτρικλίνῳ) Tafelmeister (Heliod. 7, 27), bei Petron. 27 triclinarches, sonst auch τραπεζοποιός (Athen. 4. p. 170. D. E. Beck. Char. II, p. 252), ist der Oberste der Tischdiener, welcher die Obsorge für Speisen und Getränke und die ganze Einrichtung des Mahles hatte. S. Walch de architriclino. Jena 1753. Vgl. Frtzsch. z. Sir. 35, 1, wo er durch ἡγούμενος bezeichnet ist. Er war zugleich Vorkoster der Speisen und Getränke. Nicht zu verwechseln mit dem συμποσίαρχος, modimperator, arbiter bibendi, welcher von den Gästen selbst (Xen. Anab. 6, 1, 30) aus ihrer Mitte gewählt wurde (Herm., Privatalterth. §. 28. 29. Mitscherl., ad Hor. Od. 1, 4, 18).

V. 9 f. τὸ ὕδωρ οἶν. γεγεν.) nicht: den Wein, der Wasser gewesen war (Luther), sondern: das Wein gewordene (und nun Wein seiende; beachte das Perf.) Wasser. Wäre τό wiederholt, so würde dieses Wasser als das zu Wein gewordene von anderem Wasser unterschieden (aquam, eam dico quae etc.). S. Kühner ad Xen. Anab. 4, 6, 1. Ohne Wiederholung von τό ist das ὕδωρ οἶν. γεγεν. in Einen Begriff zusammengefasst. — καὶ οὐκ ᾔδει) ist nicht mit zu parenthesiren (gegen de W., Hengst., God.), da die Struktur fortläuft und der Nachsatz mit dadurch motivirt wird; denn hätte er gewusst, woher das Getränk gekommen, so hätte er nicht überrascht den Bräutigam gerufen etc. — πόθεν ἐστίν) woher es rühre, d. h. dass es aus den Wasserkrügen

---

*) Das νῦν involvirt offenbar die Vorstellung, dass das von den Dienern eingeschöpfte Wasser inzwischen Wein geworden war (V. 9), so dass nicht etwa nur das geschöpfte Wasser Wein wurde. Da ausdrücklich V. 6 Zahl und Grösse der Gefässe hervorgehoben und V. 7 betont ist, dass sie bis obenhin gefüllt wurden, so ist offenbar vorausgesetzt, dass alles Wasser in den Krügen zu Wein geworden war (gegen Lck.), und da unbeschränkt zum Schöpfen aufgefordert wird, dass das Wasser in allen Krügen verwandelt war (gegen Seml., Olsh.). Der Erzähler will absichtlich die Fülle des wunderbar gespendeten Weines hervorheben, ohne darauf zu reflektiren, dass dieselbe über das Bedürfniss hinausging (was Strauss, Schweiz., aber auch de W. anstössig fanden), dass etwaiger Missbrauch durch die Gegenwart Jesu ferngehalten wurde (Hengst.), oder dass der Ueberfluss dem Hochzeitspaar zu Gute kam, was besonders Ebr., Luth., God. betonen. Vgl. auch Meyer, der es zum Decorum des Wunderthäters rechnet, sich an das Gegebene anzuschliessen und die Gabe nicht nach dem Bedürfniss abzumessen.

geschöpft sei. Dies ergiebt sich aus dem folgenden *οἱ ἠντληκότες το ὕδωρ*. Der Speisemeister muss also beim Schöpfen V. 8 nicht gegenwärtig gewesen sein. Ueber das Praes. *ἐστίν* s. z. 1, 40. — *οἱ δὲ διάκονοι — τὸ ὕδωρ*) bildet allein die Parenthese, welche dazu dient, noch einmal die wunderbare Herkunft des Weines zu constatiren. — *ᾔδεισαν*) nämlich *πόθεν ἐστίν*. Sie wussten aber nicht, dass es Wein war, was sie brachten. — *φωνεῖ*) er ruft ihn zu sich (vgl. z. 1, 49) und spricht zu ihm. Ob der Bräutigam grade draussen gewesen (wie es Nonnus darstellt), oder mit zu Tische gelegen, oder im Zimmer beschäftigt zu denken sei, erhellt nicht. — *ὁ ἀρχιτρίκλ.*) entbehrliche, aber durch die Parenthese veranlasste Wiederholung, wie oft auch bei Griechen. — V. 10. *πᾶς ἄνθρωπος* etc.) aus der Meinung gesprochen, dass der Bräutigam den guten Wein in Rückhalt gehabt und nicht habe aufsetzen lassen (*τίθησι*), aber nun noch zum Besten gebe. Man denke die Worte nach dem Kosten des Weines in heiterer Ueberraschung scherzend gesprochen. Die allgemeine Sitte übrigens, auf welche sich der Speisemeister beruft, ist anderweit nicht sicher (unsicher ist die Nachweisung bei Wetst.) belegt, aber auch nicht unnatürlich (de W.), wenn sie auch dem Raffinement moderner Tafelfreuden nicht entspricht. — *ὅταν μεθυσθῶσι*) wenn sie berauscht geworden sind, so dass sie dann die Güte des Weines nicht mehr würdigen können. Man braucht sich nicht einmal auf den scherzhaften Charakter der Rede (Lck., Meyer) zu berufen, um die Anwendung der hiemit ausgesprochenen allgemeinen Erfahrung auf den vorliegenden Fall abzuwehren, da das *ἕως ἄρτι* (usque adhuc, wie 1. Joh. 2, 9 das Jetzt noch bestimmter abgrenzend als *ἕως τοῦ νῦν*, vgl. Lobeck ad Phryn. p. 19 f.) nur dem *πρῶτον* entgegensteht, aber nicht das Eingetretensein des in *ὅταν μεθ.* gesetzten Falles constatirt. Wortwidrig aber ist die Umdeutung: wenn sie reichlich getrunken haben (Thol., de W. u. V. wie Beza, Corn. a Lap. u. A.), da der Rausch der wesentliche, obwohl relative Begriff ist (auch Gen. 43, 34. Hagg. 1, 6. Apok. 17, 2).

V. 11. *ταύτην ἐποίησεν ἀρχήν*) Dies that als Anfang seiner Zeichen Jesus in Kana. S. z. 4, 54 und Bernhardy p. 319. Stallb. ad. Plat. Gorg. p. 510. D. Daraus erhellt zugleich, dass das erste Wunder überhaupt, nicht bloss das erste der in Kana (so schon *τινές* bei Chrys. u. Paul.) oder in Galiläa (Brückn.) verrichteten Wunder (4, 46 ff.) gemeint ist. Noch nicht in den Beweisen eines übermenschlichen Wissens (1, 43. 48. 49), sondern erst in dieser Wunder-

that sieht also der Evangelist ein Zeichen in seinem Sinne; in wiefern aber, sagt das Folgende; denn was das Wunder thatsächlich offenbart, ist nach seiner Auffassung gewiss auch das in sinnenfälliger Weise dadurch angedeutete Geistige. — τὴν δόξαν αὐτοῦ) nicht: seine treffliche Humanität (Paul.), sondern seine göttliche Majestät, insbesondere seine gottgleiche Allmacht. Da er aber in den Tagen seines Fleisches nach 1, 52 solche Wunder nur thun konnte vermöge der ihm allezeit bereiten göttlichen Wunderhülfe, so deutet dies Zeichen nicht auf eine dem Fleischgewordenen eignende göttliche Allmacht, sondern auf die uranfängliche Herrlichkeit des in Jesu fleischgewordenen göttlichen Logos. Vgl. z. 1, 14. — καὶ ἐπίστευσαν etc.) und gläubig wurden an ihn seine Jünger. Ihr Glaube an seine Messianität (1, 35–52) wurde auf Grund dieses Schauens seiner Herrlichkeit ein festerer, inhaltsvollerer. Auf allen Stufen des somit wachsenden Glaubens wird derselbe bei Joh. doch immer nur seinem tiefsten Wesen nach als Glaube d. h. als die in Bezug auf Jesum (sofern derselbe nach seiner Bedeutung erkannt ist) eingetretene feste Ueberzeugung bezeichnet (vgl. Weiss, Lehrbegr. p. 102 ff.). Dass nur die Bedeutung des Wunders für die Jünger hervorgehoben wird, zeigt deutlich, dass es sich hier noch nicht um die Eröffnung seines Messiasthums in Galiläa (Meyer) handelt, sondern um seine Selbstoffenbarung im ersten Kreise der Gläubigen (Luth.). Ob und wieviel die Hochzeitsgesellschaft von dem wunderbaren Hergang erfuhr, erhellt durchaus nicht, und ein Gegensatz gegen den späteren Unglauben des Volkes (Brückn.) liegt ganz fern.

Anmerkung. Dass der Evangelist ein göttliches Allmachtswunder erzählen will, kann nach V. 9. 11 nicht bezweifelt werden. Ob er deshalb grade eine „Substanzverwandlung" (Meyer) sich vorgestellt, muss billig bezweifelt werden, da auch ein Wasser, das Farbe, Geschmack und Wirkung des Weines empfangen hat (vgl. Neand., Beyschl.) für die populäre Betrachtung Wein geworden ist. Nur dass man die Analogieen, durch die man ein solches Wunder der Vorstellung näher zu bringen sucht, freilich nicht dazu missbrauchen darf, um mittelst der widersinnigen Idee eines beschleunigten Naturprocesses (Olsh., vgl. schon Augustin., Chrys.) das Wunder halb zu naturalisiren, da hier eben durch unmittelbare göttliche Machtwirkung im Moment geschieht, was sonst auf dem Wege natürlicher Vermittlungen allmählig erfolgt. Wenn der Evangelist die Offenbarung der Herrlichkeit Christi als Zweck des Wunders bezeichnet, so schliesst das nicht aus, dass für diesen Zweck nicht eine beliebige Allmachtswirkung gewählt

wurde, sondern eine für die Jünger bedeutsame. Vielmehr offenbart sich Jesus als den grossen Segens- und Freudenspender, der in Gottes Macht mitten in den Mangel des irdischen Lebens die reichste Fülle göttlicher Gaben bringt d. h. als den Messias*). Von diesem Gesichtspunkt aus erscheint auch die Fülle des Weines nicht mehr als verschwenderischer Luxus (de W.), obwohl es der Augenzeugenschaft des Joh. keinen Abbruch thut, wenn man annimmt, dass die Andeutungen des Evangelisten über die Fülle des geschenkten Weines (V. 6. 7. 8) nur seine Vorstellung von dem Umfang des Wunders ausdrücken. Das Schweigen der Synoptiker aber erklärt sich hinlänglich daraus, dass die ihnen zu Grunde liegende Ueberlieferung von diesen Anfängen Jesu überhaupt nichts erzählte, und dass die beiden Apostel, auf deren Zeugniss dieselbe zurückgeht, damals wohl noch nicht in der Begleitung Jesu waren (s. d. Anm. z. 1, 43).

Hält man das göttliche Allmachtswunder, wie es unsere Darstellung giebt, für unmöglich und will doch an einer geschichtlichen Grundlage der Erzählung festhalten, so genügt es freilich nicht auf ein überraschendes Hochzeitsgeschenk hinzuweisen (Paul., Gfrörer) oder auf ein blosses Stimmungswunder, das Jesus durch seine geistige Wirksamkeit hervorbrachte (Lange, Ew.), da sich eben nicht begreifen lässt, wie sich an einen durchaus gewöhnlichen Vorgang eine solche Sagenbildung (Schenk.) anknüpfen konnte, wenn man nicht Jesu selbst eine Heimlichthuerei zuschreiben will, die seinen Charakter verdächtigt. Vielmehr müsste man dann annehmen, dass Jesus, als die Aufforderung zum Helfen an ihn erging, in unbedingtem Gottvertrauen die Hülfe zusagte, nur Zeit und Stunde dem Vater vorbehaltend, und dass wirklich in menschlich unvorhergesehener, wenn auch natürlich vermittelter Weise endlich ihm die Mittel zur Abhülfe sich darboten. Die Frage ist nur, ob in der Erinnerung des Augenzeugen unter den

---

*) Vgl. Brückn., der aber auch noch zu sehr in die Deutung einzelner Züge eingeht, u. Keil, der aber in dem Wunder die Kraft des neuen Lebensgeistes, welchen Christus der Menschheit bringen will, abgeschattet sieht und dem Wasser irgendwie eine Beziehung auf den Täufer giebt. Die Absicht freilich, den Gegensatz seiner freieren Lebensweise gegen die strenge Askese des Täufers darzustellen (Flatt, Olsh.), wäre durch den Besuch der Hochzeit ausreichend erfüllt gewesen, und die Erhebung und Verklärung des Wesens und der Gemeinde des alten Bundes in das neue Leben, der Stufe des Täufers mit seiner gesetzlichen Reinigung in die Gnadengabe des Geistes Christi (Luth. nach B.-Crus.) oder die Vorausdarstellung des himmlischen Hochzeitsmahles Apok. 19, 8 (Hofm., Baumg.) kann, abgesehen von diesem willkürlichen Allegorisiren, das nur der Auffassung der Erzählung als reiner Lehrdichtung Vorschub leistet, schon darum nicht dargestellt sein, weil eben Christus in ihr nicht als der Bräutigam, sondern als ein Hochzeitsgast erscheint.

Eindrücken des wunderreichen Lebens Jesu das Bild jenes Wunders göttlicher Vorsehung aus seinen frühesten Erlebnissen sich ihm in dies Bild eines göttlichen Allmachtswunders umgestalten konnte.

Giebt man die Geschichtlichkeit der Erzählung ganz preis, so kann heutzutage nicht mehr von einem Mythus die Rede sein, der den alttestamentlichen Wüstenwundern oder gar Hellenischen Bacchuswundern nachgebildet sei (Strauss früher), oder von einer missverstandenen Parabel (Weisse), sondern nur noch von freier Lehrdichtung. Dass dafür das blosse Gegenbild der synoptischen Versuchungsgeschichte, welche doch nur die Parallele einer Herausforderung zu einer wunderbaren Verwandlung bietet, die dort eben nicht geschieht (Hilg.), ein unzureichendes Motiv ist, bedarf keines Nachweises; aber je mehr Baur, Strauss und Keim versucht haben, durch eine Reihe sinnvoller Beziehungen die Entstehung der Geschichte zu erklären, umsomehr zeigt sich, dass dieselben nicht zur Einheit einer das Ganze beherrschenden Idee (vgl. schon de W.) zusammengehen, welche als ein solches Motiv dienen kann. Die finstre Täuferaskese und die helle Hochzeitsfreude in der Gemeinschaft des Messianischen Bräutigams, die reinigende Wassertaufe und die Gnadengabe der Messianischen Geistesfülle, die Mängel des Judenthums, dem der Wein ausgeht, und der neue Wein des Christenthums, das Messianische Hochzeitsmahl und das heilige Abendmahl, Wasser und Blut, wie er es vergiesst, wenn seine Stunde gekommen, die Constatirung des Wunders durch Diener und Speisemeister und seiner Selbstherrlichkeit durch die Zurückweisung der Mutter, Verwerthung von Worten, wie Luk. 2, 49. 5, 39, und zuletzt wieder die Analogie der alttestamentlichen Wüstenwunder, die Strauss auch jetzt noch nicht ganz entbehren will, — aus dem schillernden Spiel so mannigfacher Motive lässt sich eine so schlichte, durchsichtige, in sich harmonische Erzählung nun einmal nicht erklären. Dazu kommt, dass der Erzähler keine dieser Beziehungen andeutet, so oft er doch sonst die sinnbildliche Bedeutung der Wunder betont, dass er die Geschichte nach dem der älteren Ueberlieferung gänzlich fremden Kana versetzt, in einer durch nichts motivirbaren Weise die Mutter Jesu hineinverflicht und dem Speisemeister ein Wort in den Mund legt, an dem man von jeher Anstoss genommen, so dass der Versuch, die Entstehung der Erzählung unter Voraussetzung ihrer Ungeschichtlichkeit zu erklären, in der That unlösbare Schwierigkeiten bietet. Näheres vgl. Weiss L. J. I, p. 358—67.

V. 12. *μετὰ τοῦτο κατέβη* etc.) Die gangbare Annahme, dass Jesus erst nach Nazaret und von dort aus nach Kapharnaum gegangen (vgl. noch Meyer, Luth., God., Keil), ist reine Eintragung, wie selbst Schnz. zugiebt, und stützt sich nur darauf, dass die Brüder V. 1 nicht als mit auf der

Hochzeit befindlich erwähnt werden, was allerdings zur Vorbereitung hierauf geschehen musste, auch wenn sie auf der Hochzeit weiter keine Rolle spielten (gegen Keil), und nun doch mit Jesu hinabgehen, woraus eben nur folgt, dass die Brüder ebenfalls in Kana wohnhaft gedacht sind (s. z. V. 1). Kapharnaum lag am See Tiberias; daher κατέβη. — αὐτὸς κ. ἡ μήτηρ etc.) gangbare Epanorthosis. S. Frtzsch. Conject. p. 25 f. ad Matth. p. 420. ad Marc. p. 70. Stallb. ad Plat. Crit. p. 50. E. Die in enger Verbindung mit der Mutter (welche bei dem Fehlen des αὐτοῦ nach ἀδελφοί noch enger wird) erwähnten Brüder sind natürlich leibliche Söhne der Maria, und nicht Vettern Jesu, wie wieder Hengst. will (s. 7, 3. 5 u. z. Matth. 1, 25. 12, 46. 1. Kor. 9, 5). — οὐ πολλὰς ἡμέρας) weil das Osterfest nahe war, V. 13, auf welches sich Jesus begab, also nicht wegen Verkennung und Feindschaft (Ew.). Eben darum aber kann hier auch nicht von einer Uebersiedelung der Familie nach Kapharnaum die Rede sein (Ew., God., wogegen mit Recht Meyer, Luth., Keil), die aber noch weniger vorausgesetzt ist (Wiesel., de W., Thol.), auch nicht nach 4, 43 zu setzen ist (Ebr., Hengst.), vielmehr bei Joh. so wenig wie bei Mark. erwähnt wird. Es handelt sich lediglich um einen Besuch daselbst.

Anmerkung. Dass unser Evangelist trotz der ausdrücklichen, aber geschichtlich ganz unwahrscheinlichen Angabe des ersten Evangelisten (Matth. 4, 13) von einer Uebersiedelung Jesu nach Kapharnaum nichts weiss, ist ein Zeichen seiner selbstständigen Kenntniss der Verhältnisse; dass er diesen für seine Erzählung ganz bedeutungslosen Besuch erwähnt, ein Zeichen, dass das Evang. nicht rein nach ideellen Gesichtspunkten componirt ist. Die Erwähnung dieses Besuchs begreift sich nur, wenn derselbe für den Evangelisten persönlich eine besondere Bedeutung hatte, und so ist die Vermuthung Hengst.'s, dass derselbe dem Hause des Zebedäus galt, keineswegs mit Meyer abzuweisen. Wenn dies Haus dem mütterlichen Hause Jesu verwandt war (vgl. z. 19, 25), so begreift sich das Mitgehen der Mutter und der Brüder von selbst; die ihn begleitenden Jünger (vgl. z. 1, 43) waren ohnehin zum Theil am See Tiberias zu Hause. An irgend eine öffentliche Wirksamkeit Jesu, die in diese Tage zu setzen wäre (vgl. Ew., God., Neand., Hase), ist nicht zu denken; es schliesst diese Notiz vielmehr die Erzählung des ersten Theiles, die noch ganz vor dem öffentlichen Auftreten Jesu liegt. Nicht einmal mit der folgenden Festreise ist der Besuch in Beziehung gesetzt (gegen Hengst., Keil), da Jesus diese nach V. 13 allein antritt, wenn auch V. 17 die Anwesenheit seiner Anhänger auf dem Feste vorausgesetzt ist. Vgl. Weiss L. J. I, p. 368.

Zweiter Theil. Der erste Kreislauf der glaubenweckenden Selbstoffenbarung Jesu in den drei Landestheilen (2, 13—4, 54), und zwar zunächst in Judäa und Jerusalem (2, 13—3, 36), wohin Jesus heraufzieht, um dort am Passahfest seine öffentliche Wirksamkeit zu beginnen.

V. 13—22*). Die Tempelreinigung. — *καὶ ἐγγὺς ἦν*) nämlich in den Tagen seines Aufenthalts in Kapharnaum. — V. 14. *ἐν τῷ ἱερῷ*) bezeichnet den Tempel mit all seinen Nebengebäuden und Höfen. Dieser Markt, wo das Opfermaterial gekauft und Wechselgeschäfte getrieben wurden, fand im Heidenvorhofe statt (s. z. Matth. 21, 12). — *τοὺς πωλοῦντας*) die dort befindlichen. — V. 15. *πάντας*) geht nicht auf die Personen (Hengst., God.), sondern auf die gleich nachher mit *τὲ* — *καί*, d. i. sowohl — als auch (s. Bäuml. Part. p. 225) aufgeführten Thiere, die er mit der Geissel heraustreibt, so dass man nicht mit jenen Auslegern die Anwendung der Geissel leugnen und sie als blosses Symbol des göttlichen Zornes (vgl. schon Grot.) betrachten darf. — *ἐξέχεε*) nichtcontrahirte Form, als Aor. zu betrachten. Lobeck ad Phryn. p. 222. — *τὸ κέρμα*) die Münze, besonders kleinere. Bei Griechen meist im Plur. Der Singul. ist hier kollectiv. Das Verschütten des Geldes ist nicht als die Folge des Umstürzens der Tische, sondern dieses als ein steigender Akt seines Unwillens dargestellt. — V. 16. *καὶ τοῖς τὰς περιστερὰς* etc.) Die Tauben konnte er natürlich nicht hinaustreiben, wie die anderen Thiere, weshalb er ihre Verkäufer sie wegtragen heisst. Es ist also kein Akt grösserer Milde (Rupert., Lck., de W.), die dadurch, dass die Tauben von den Armen gebraucht wurden, seltsam motivirt wäre. Ueberdies hat das ihnen zugerufene Verbot *μὴ ποιεῖτε* etc. Allen gegolten. — *τοῦ πατρός μου*) Im Vollbewusstsein seines einzigartigen Verhältnisses zu Gott, als dessen Wohnung er ächt alttestamentlich den Tempel betrachtet, übt Jesus das Hausrecht gegen den Unfug, der seines Vaters

---

*) V. 15. Der Plural *τα κερματα* (Treg, WH. nach BLT[b]X b q cop. arm. Orig.) entstand leicht aus den umgebenden Plurr. Eher dürfte mit WH. txt. nach BX *ανετρεψεν* statt *ανεστρεψεν* aufzunehmen sein. — V. 16 hat Lchm. nach AX vor *μη* ein *και* i. Kl. — V. 17. Die Rcpt. hat nach *εμνησθησαν* zur Verbindung ein *δε* (Lchm. i. Kl.) und gegen alle Mjsc. *κατεφαγεν* nach den LXX. — V. 19. Die Rcpt. hat den Art. vor *ιησους* (א), Treg., WH. vor *τρισιν* nach B *εν* i. Kl. — V. 22. Die Rcpt. hat nach *ελεγεν* ein *αυτοις* gegen entscheidende Zeugen; aber auch *ω ειπον* statt *ον* (אBLT[b] Orig.) wird Correctur sein, wie 4, 5. 50.

Haus entweiht (vgl. Luth.). Es handelt sich aber dabei nicht um ein Messianisches Auftreten etwa mit Beziehung auf Mal. 3, 1 ff. (Meyer, Hengst, Luth., God., Keil), da Niemand ohne ein erläuterndes Wort diese Beziehung errathen konnte, sondern um ein reformatorisches, in welchem er das Eingreifen in die Angelegenheiten des theokratischen Volkslebens als sein heiligstes persönliches Interesse erklärt und sich damit zunächst einen prophetischen Beruf vor allem Volk vindicirt, mit dessen Ausübung er nicht mehr, wie Johannes, bei dem Busseruf an die Einzelnen stehen bleiben wollte. — *οἶκ. ἐμπορίου*) zum Hause eines Handelsplatzes. So erschien dem Herrn das heilige Tempelhaus, während der Tempelplatz wie zu einem Kauf- und Stapelplatz (*ἐμπόριον*, Thuc. 1, 13, 3. Dem. 957. 27. Xen. de red. 3, 3. Herodian. 8, 2, 6. Ez. 27, 3. Jes. 23, 17; nicht gleich *ἐμπορία*) geworden war. Dass ihm Zach. 14, 21 vorschwebte (Hengst.; doch auch Meyer), ist ganz unerweislich.

V. 17. *ἐμνήσθησαν*) gleich bei dem Ereignisse selbst, nicht erst (gegen Olsh.) nach der Auferstehung, was wie V. 22 (vgl. 12, 16) gesagt sein müsste. — Die Stelle ist Ps. 69, 10 aus einem in der Gemeinde (vgl. Rom. 15, 3. 11, 9. Act. 1, 20) vielfach Messianisch gedeuteten Psalm (vgl. auch 15, 25. 19, 28), in welchem dann aber nach dieser Auffassung nicht der theokratische Dulder als Typus des Messias (Meyer, God.), sondern dieser selbst redet. Von der Voraussetzung aus, dass Jesus der Messias sei, erklären sie sich sein Verhalten aus diesem Psalmwort. — *καταφάγεταί με*) wird mich auffressen, verzehren, ist von der innerlich aufreibenden Kraft (Ps. 119, 139) zu verstehen, nicht aber auf den Tod Jesu zu beziehen (Beng., Olsh., Hofm., Weissag. u. Erf. p. 111, vgl. Brückn.), weil damals die Jünger an nichts weniger als an diesen denken konnten, vgl. V. 22*).

Anmerkung. Meyer nimmt mit den Vätern und den meisten Späteren (neuerdings Schleierm., Thol., Olsh., B.-Crus., Maier, Ebr., Lange, Baumg., Schnz. u. A.) an, dass Mark. 11, 15—18 eine Wieder-

*) Erfüllt sahen also die Jünger zunächst nur den Eifer um des Herrn Haus, von dem das Psalmwort redete, den sie aber in einer Heftigkeit auftreten sahen, dass das in dem *καταφάγεται* Ausgesagte für die Zukunft zu befürchten stand. Vgl. zu *ἐσθίειν* und *ἔδειν* von aufzehrenden Affecten (wie Aristoph. Vesp. 287) Jacobs ad Anthol. VI, p. 280. Ueber das Futur. *φάγομαι*, welches den LXX und Apokr. angehört, s. Lobeck ad Phryn. p. 327 f.; wie das classische *ἔδομαι* steht es niemals (gegen Thol., Hengst., God. u. M.) präsentisch.

holung dieses Vorfalls erzählt sei, obwohl er die Versuche von Hengst., (vgl. Keil, God.: Ankündigung der Reformation, resp. blosses Messianisches Zeugniss wider die Entheiligung des Tempels und Weissagung des Gerichts über ihn, oder: Aufruf zur Reform u. Protest gegen Entweihung), sowie von Luth. (nach Hofm.: der Prophet schützt die Stätte der Anbetung und der Sohn braucht das Hausrecht), einen Unterschied zwischen beiden Vorfällen zu erkünsteln, abweist und sich auf das nach V. 19 gesprochene Wort zurückzieht, dessen Anlass die Synoptiker überhaupt nicht erzählen. Die abstrakte Möglichkeit aber, dass derselbe Vorfall sich am Ende der Laufbahn Jesu wiederholt, dass die Ueberlieferung sich in diese Doublette reinlich getheilt und beim zweiten Mal keine Rückweisung auf das erste erhalten habe, kann in der That wissenschaftlich nicht in Betracht kommen. Die Annahme, dass die synoptische Ueberlieferung, die überhaupt nur e i n e Festreise Jesu erzählt, den unvergesslichen Vorfall irrthümlich in diese versetzt habe (Lck., de W., Brückn., Ew., Ammon, Krabbe, Weizs. u. A.), ist so einleuchtend, dass die stärksten Motive vorliegen müssten, um mit der gegen die Aechtheit unseres Evangeliums gerichteten Kritik eine Anticipation des Vorfalls bei demselben als möglich erscheinen zu lassen. Allein die angebliche Anticipation seines offenen Hervortretens mit seinem Messiasthum (Keim p. 108) erledigt sich von selbst damit, dass Jesus mit dieser That keinerlei Messianische Befugniss beansprucht (s. z. V. 16). Dagegen spricht alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit für die Darstellung unseres Evangeliums. Beim letzten Festbesuche, wo Jesus das Volk bereits aufgegeben hatte und den Untergang der Stadt und des Tempels verkündigte, war die Tempelreinigung eine zwecklose Provocation, wenn man ihr nicht mit Strauss und Schenk. das grade Gegentheil ihrer Bedeutung, eine polemische Demonstration gegen den Tempel- und Opfercult, unterlegen will. Dagegen konnte Jesus seine öffentliche Wirksamkeit nicht passender inauguriren und nicht treffender charakterisiren, als wenn er am Mittelpunkt des theokratischen Volkslebens ein Zeugniss wider die Störung und Vergiftung der nationalen Frömmigkeitsübung durch gemeine Gewinnsucht ablegte. Wenn er unmittelbar nach dem Palmeneinzug in der Volksbegeisterung einen Rückhalt mehr für seine kühne That gehabt zu haben scheint, so bedurfte er dessen nicht bei einem Vorgehen, dem jeder fromme Israelite von Herzen zujauchzen musste; umgekehrt entspräche eine solche Provocation in der hochgespannten Situation des letzten Festbesuchs seiner sonstigen besonnenen Zurückhaltung nicht (vgl. Beyschl. p. 83 ff., dem Keil nichts entgegenzusetzen weiss, als eine durch Missdeutung von 4, 21. 23 motivirte Behauptung einer „schriftwidrigen Vorstellung von der Person Jesu und seinem reformatorischen Wirken"). Hätte aber der vierte Evangelist den Vorfall anticipirt, so hätte er ihn auch schwerlich ohne eingreifende

Aenderung dargestellt. Mit Recht aber wollte Neand. den einzigen wirklichen Zusatz der Geissel, der einem Orig. schon so anstössig war, bei dem feingebildeten Alexandriner des 2. Jahrh. unglaublich finden; denn dass das Verschütten der Münze neben dem Umstürzen der Tische und die besondere Berücksichtigung der auch bei Mark. erwähnten Taubenverkäufer keine neuen Züge sind, ist klar. Ob das an alttestamentliche Stellen sich anschliessende synoptische Wort Jesu (Weizs.) oder das mildere, aber auch farblosere Wort bei Joh. (de W., Beyschl.) ursprünglicher ist, kann gestritten werden; abgesehen davon, dass nach der Darstellung des Mark. sehr wohl auch beide Worte neben einander Raum haben, konnte auch der Augenzeuge sich sehr wohl mit einer selbst formulirten Erklärung des Sinnes begnügen, in welchem Jesus die Entweihung des Tempels durch Jüdischen Krämergeist abstellte. Näheres s. bei Weiss, Leben Jesu I, p. 373—84.

V. 18 f. *ἀπεκρίϑ.*) wie Matth. 11, 25 (s. z. d. St.) u. oft, das Anreden auf Veranlassung der That Jesu und in Bezug auf dieselbe bezeichnend. Die Juden sind, wie 1, 19, die Hierarchen. — *τί σημεῖον*) Was er gethan, müsste, um als ihm zuständig anerkannt zu werden, auf wirklich prophetischer *ἐξουσία*, mithin göttlicher Ermächtigung beruhen; zum Ausweis derselben aber verlangen sie eine besondere ihn göttlich beglaubigende wunderbare Erscheinung oder That, die er bewirken sollte vor ihren Augen, ein *σημεῖον* (vgl. V. 11). Da sie die That aus materiellen Gründen nicht anfechten können, ohne sich in einen schreienden Widerspruch mit dem Gewissen des Volkes zu setzen, und dieselbe doch auch nicht billigen können, ohne ihre Schuld an der bisherigen Duldung des Missbrauchs einzugestehen, so bemängeln sie sein Vorgehen aus formellen Gründen. — *δεικνύεις*) bringst du uns zum Vorschein, lässest du uns sehen. Vgl. Hom. Il. *ν*, 244: *Κρονίων — — δεικνὺς σῆμα βροτοῖσιν*. Od. *γ*, 174. — *ὅτι*) *εἰς ἐκεῖνο, ὅτι*, 9, 17. Frtzsch. ad Matth. p. 248 f. Mithin im Sinne gleich quatenus, s. Ast Lex. Plat. II, p. 485. Einfacher Schnz.: weil. — *ποιεῖς*) das Praes. bezeichnet das eben geschehene, aber noch vergegenwärtigte Handeln. — V. 19. *λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον* etc.) bezieht sich nach der Auslegung des Evangelisten V. 21 auf den Tod und die Auferstehung Jesu, so dass er also seinen Leib als die Wohnung Gottes, welcher in Christo war (10, 38. 14, 10. 11. 20. 17, 21), d. i. als den Antitypus des Tempels meint, und dem gemäss seinen gewaltsamen Tod als Abbrechung, und seine Auferstehung als Aufrichtung desselben. Demnach ist nach Joh. zu denken, dass Jesus Angesichts des Tempelgebäudes, auf welches er hinweist (diesen Tempel da),

in demselben den heiligen Typus seines Leibes schaut und in altprophetischer Unmittelbarkeit der Plastik (wie sie sich so oft z. B. bei Jesaias findet) gradezu das Bild an die Stelle des Abgebildeten setzt, so dass diese scharfen lebendigen, ohne Auslegung hingeworfenen Bildzüge wie in einem Bilderräthsel eine symbolisch prophetische Vorhersagung seiner Auferstehung enthalten*). Der dieser bildlichen Hülle entkleidete Sinn ist mithin nach Joh. kein anderer als: tödtet mich, und innerhalb dreier Tage (ἐν, s. Bernhardy p. 209. Win. §. 48, a, 2) werde ich auferstehen. Der imperative Ausdruck des Vordersatzes ist nicht permissiv, was den Affect schwächt, auch nicht hypothetisch (Lck., B.-Crus., de W., Brückn.), sondern herausfordernd, sofern Jesus in der Zeichenforderung ein Symptom der Jüdischen Unempfänglichkeit sieht, welche zuletzt zur positiven Feindschaft wider ihn und zu seiner Tödtung führen musste, die ihm dann Gelegenheit bieten sollte, ihnen das geforderte σημεῖον im höchsten Sinne zu geben. Vgl. πληρώσατε Matth. 23, 32. Die Johanneische Deutung haben die Alten und unter den Neueren Kuin., Thol., Hildebrand (in Hüffell's Zeitschr. II, 1. p. 6 ff.), Kling in d. Stud. u. Krit. 1836. p. 127 ff., Krabbe, Klee, Olsh. (wenigstens als innern Sinn; ostensibel seien die Worte ein abweisendes Paradoxon), Maier, Hasert (üb. d. Vorhersagungen Jesu von seinem Tode u. s. w. Berl. 1839. p. 81 ff.), Hauff in d. Stud. u. Krit. 1849. p. 106 ff., Brückn. (gegen de W.), Laurillard de locis ev. Joh., in quib. ipse auctor verba J. interpretat. est, Lugd. B. 1853. p. 1 ff., Baumg., Maier, Bäuml., Baur p. 137 ff., auch Luth. (jedoch einen

---

*) Früher (4. Aufl.) nahm Meyer mit Beng. an, dass Jesus bei diesem Worte „nutu gestuve“ die Beziehung auf seinen Leib angedeutet habe, was die Juden nicht beachtet hätten, und diese Annahme dürfte doch bei der Johanneischen Fassung und Deutung des Wortes kaum zu umgehen sein. Dass die Hinweisung auf den Tempel nothwendig zur ganzen Scene auf dem Tempelplatz gehört, dass das Wort einen änigmatischen (Meyer) oder Doppelsinn (Brückn.) habe, der durch einen derartigen Gestus aufgehoben werde, das sind doch zunächst nur sehr subjektive Urtheile, denen immer entgegensteht, dass der steinerne Tempel zwar ebenfalls eine (vorbildliche) Verwirklichung der Idee einer göttlichen Wohnung ist, wie der Leib Christi die vollkommne, aber darum doch eben eine andere und deshalb nicht mit dieser, zumal wenn dieselbe wie hier ebenfalls anwesend und auf die gemeinte hingewiesen wird, identificirt werden kann. Den Leib Christi als einen Tempel Gottes zu bezeichnen, bedürfte es sicher nicht der aus der Valentinianischen Christologie entlehnten Vorstellung von einem höheren zur Verbindung mit dem Logos geeigneten Leibe des Messias (gegen Hilg. Lehrbegr. p. 247).

Doppelsinn einbringend: mit der Hinrichtung Jesu vernichte sich Israel als Haus Gottes, die Auferstehung aber sei die Errichtung des geistlichen Hauses Gottes, vgl. Ebr., Lange, Riggenb., Hengst., God., Keil). Dagegen erklären Herder (vom Sohne Gottes), Henke (Programm 1798 in Pott Sylloge I, p. 8 ff.), Eckermann, Paul., Lck., Schweiz., Bleek, B.-Crus., Ammon, Strauss, Gfrörer, de W., Ew., Weizs., Schenk., Scholt. u. M. unter verschiedenen Modificationen die Abbrechung des Tempels von dem Verfall der alten Tempelreligion und die Aufrichtung in dreien Tagen von der bald zu errichtenden neuen geistigen Theokratie. Gegen diese Deutung spricht freilich nicht das ἐν τρισὶν ἡμέραις, das bei beiden sprüchwörtlich (vgl. Hos. 6, 2. Matth. 12, 40) von einer kurzen Frist genommen werden muss (gegen Meyer), wohl aber dass es sich in beiden Theilen des Spruches um dasselbe, durch Hinweisung darauf (τοῦτον) kenntlich gemachte Objekt handelt, was die Beziehung derselben auf zwei ganz verschiedenartige Verwirklichungen desselben Begriffs ausschliesst, sowie dass ein rein geistiger Process, wie die Begründung der wahren Theokratie, der den Gegnern in seiner Bedeutung jedenfalls ganz unverständlich war, nicht als ein σημεῖον d. h. als eine sinnenfällige Legitimation für seinen Beruf zum Tempelreformator, den er durch seine kühne That viel augenfälliger bewiesen hatte, hingestellt werden konnte. Dass sonst nach neutestamentlicher Lehre Christus vom Vater auferweckt wird (vgl. auch V. 22), macht gar keine Schwierigkeit, da der bildliche Ausdruck eben erforderte, seine eigene Thätigkeit bei der Auferstehung hervorzuheben, welche die Wiederbelebung durch den Vater voraussetzt, aber grade in unserm Evang. (10, 17. 18) ebenso wie hier ausdrücklich hervorgehoben wird. Aenigmatisch und für die Zuhörer schwer verständlich bleibt das Wort bei jeder Deutung. Allerdings kann die Auslegung des Evangelisten an sich nicht bindend sein (gegen Meyer); aber nach aller Analogie wird die von ihm gegebene Fassung des Wortes eine solche sein, welche eben durch sein Verständniss mitbedingt ist und daher nur diese Deutung zulässt. — Zu ἐγείρειν vom Errichten von Gebäuden vgl. Sir. 49, 12. Ael. V. H. 12. 23. Herodian. 3, 15, 6. Jacobs ad Anthol. XII, p. 75.

Anmerkung. Eine ganz andere Frage ist, ob Joh. das Wort geschichtlich genau wiedergegeben hat. Dass Jesus ein derartiges Wort gesprochen hat, ist durch Mark. 14, 58. 15, 29 (vgl. auch Act. 6, 13) sicher gestellt; dass es bei diesem ersten Tempelbesuch ge-

sprochen, ist dadurch nicht ausgeschlossen, dass dasselbe in dem Processe Jesu zur Sprache kam, vielmehr spricht die Thatsache, dass man sich damals über den Wortlaut desselben nicht mehr einigen konnte (Mark. 14, 59) dafür, dass es nicht vor wenigen Tagen gesprochen war. Wenn es Mark. 14, 57 als ein falsches Zeugniss bezeichnet wird, so zeigt die Intention, wie die Fassung desselben dafür, dass seine Verdrehung eben in der Art lag, wie man das λύσατε in ein καταλύσω verwandelt hatte, um Jesum der frevelhaften Absicht zu bezichtigen, das gegenwärtige Heiligthum niederzureissen, und wie man durch die Gegenüberstellung eines anderen höheren ihn das gegenwärtige verächtlich herabsetzen liess. Allein schon die Deutung, die Mark. 14, 58 (vgl. mit 15, 29) in die Wiedergabe des Wortes verflicht (vgl. Weiss, Markusev. p. 472), zeigt, dass es auch eine andere Auffassung des Wortes im Jüngerkreise gab, wonach Jesus von dem Gottestempel des von ihm zu errichtenden Gottesreiches redete, in welchem an Stelle der nur vorbildlichen Verwirklichung des Wohnens Gottes unter seinem Volke im steinernen Tempel Gott in vollkommener Weise unter den Reichsgenossen wohnen werde. Dieser ältesten Auffassung desselben muss die ursprüngliche Form des Wortes entsprochen haben; und in der That ist es geschichtlich sehr unwahrscheinlich, dass Jesus schon jetzt von seinem Tode und von seiner Auferstehung sollte gesprochen haben. Dazu kommt, dass die Johanneische Fassung wahrscheinlich voraussetzt, er habe auf seinen Leib hingewiesen (s. d. Anm. auf p. 137), wodurch die Deutung der Juden (V. 20) ebenso unwahrscheinlich wird, wie dass die Jünger erst nach seiner Auferstehung sich der Beziehung des Wortes auf seinen Leib erinnerten (V. 22). Nach der ursprünglichen Fassung und Deutung kann freilich dies Wort nicht als Antwort auf eine Zeichenforderung gesprochen sein, da es kein sinnenfälliges Zeichen verheisst, sondern nur als Antwort auf die Frage nach seiner Vollmacht, die auch nach der synoptischen Ueberlieferung (Mark. 11, 27. 28) nach der Tempelreinigung an ihn gerichtet ward. Offenbar ist es die Thatsache der Auferstehung gewesen, welche dem Joh. und anderen Jüngern (V. 22), ihm aber vor Allem in Folge seiner ausgebildeten Christologie (vgl. 1, 14), die Deutung des Wortes, das mit seinen sprüchwörtlichen drei Tagen ohnehin an die Auferstehungsweissagung erinnerte, auf den Tod und die Auferstehung des Leibes Christi erst nahelegte, welche dann die in unserm Evang. vorliegende Fassung desselben nach sich zog und welche den Evangelisten dasselbe nicht als Antwort auf die Vollmachtsfrage, sondern als Antwort auf eine Zeichenforderung im Sinne von Matth. 12, 38—40 betrachten liess, für die ohnehin ein eigentliches Motiv hier nicht ersichtlich ist, da die Vollmacht zu einer reformatorischen That, wie es die Tempelreinigung war, eines besonderen σημεῖον durchaus nicht bedurfte. Wohl aber ist es geschichtlich durchaus verständlich,

wie Jesus, indem er die Hierarchen aufforderte, das Werk der Zerstörung des alten Gottestempels, das sie mit der Duldung der Missbräuche in demselben begonnen, zu vollenden, seine (prophetische) Vollmacht zur Tempelreinigung dadurch erwies, dass er auf die in kürzester Frist bevorstehende Begründung des Gottesreichs hinwies, in welchem Gott vollkommen Wohnung machen werde, weil dieses Werk eine mehr als prophetische Vollmacht, nämlich die Messianische, voraussetzt. Dann kann dieses Wort freilich nur beim ersten Tempelbesuch gesprochen sein, da beim letzten längst die Begründung des Gottesreichs begonnen war. Vgl. Weiss, Leben Jesu I, p. 384—390.

V. 20 ff. Dass die Juden den tiefen Sinn des Wortes nicht verstanden, ist begreiflich; wenn sie aber jedes weitere Eingehen auf dasselbe damit ablehnen, dass sie spöttisch auf die Sinnlosigkeit seines oberflächlichsten Wortsinns hinweisen, so ist das ein Zeichen ihrer Unempfänglichkeit. — *τεσσαράκ. κ. ἓξ ἔτεσιν*) Zeitdauer auch ohne *ἐν*. Bernhardy p. 81. Win. §. 31, 9, a. Die grosse Zahl der Jahre steht mit Nachdruck voran. — *ᾠκοδομήθη*) Die gemeinte Erweiterung und Erneuerung des Serubabelschen Tempels wurde im achtzehnten Regierungsjahre Herodes des Gr. (Herbst 734—735) begonnen (Joseph. Antt. 15, 11, 1) und nach Joseph. Antt. 20, 9, 7 erst unter Herodes Agrippa II. im Jahre 64 n. Chr. vollendet*). — V. 21. *τοῦ σώματος*) Genit. apposit. S. Win. §. 59, 8, a. — V. 22. *οὖν*) stellt die Erinnerung als dem Sinne jenes Ausspruchs entsprechend dar. — *ἐμνήσθησαν*) sie wurden eingedenk, V. 17. 12, 16. Der Ausspruch kam ihnen nun, da er durch die Auferstehung thatsächlich erklärt schien, wieder in's Gedächtniss; vorher, weil unverstanden, hatte er sich ihrer Erinnerung entzogen

---

*) Hienach berechnet Meyer das damalige Osterfest auf 782 (29 n. Chr.), während Schürer, der den Beginn des Baues Ende 734 oder Anfang 735 setzt (p. 193), Wiesel., Beitr. p. 156 f., der ihn in den December 734 setzt, Ew., God., Schnz. u. A. nur auf das Jahr 781 kommen. Sicher lässt sich die Angabe für die Chronologie kaum verwerthen, da der Aor. *ᾠκοδομήθη* nicht ausschliesst, dass damals eine Unterbrechung im Baue stattfand und die Rechnung nur die Jahre umfasst, in denen wirklich gebaut wurde (de W., vgl. Keil). Umgekehrt freilich ist es auch reine Willkür, die Angabe chronologisch ganz zu entwerthen, wie Keim I, p. 615 versuchte, ohne selbst III, p. 498 darauf Gewicht zu legen (vgl. dagegen Sevin, Chronologie des Lebens Jesu. 2. Aufl. Tüb. 1874. p. 12), oder wie Sevin p. 13 andeutete, indem die Hälfte der 90 Jahre vom Beginn des Tempelbaues bis zur Zerstörung des Tempels als eben verflossen gedacht sein soll (!).

(Meyer). Doch kann das τοῦτο auch bloss auf V. 31, d. h. auf die Beziehung dieses Spruches auf den Tempel seines Leibes gehen, die ihnen, weil noch unverstanden, aus der Erinnerung gekommen war. Nach seiner Fassung des Wortes scheint der Evangelist vorauszusetzen, dass jene Beziehung desselben an sich unmissverständlich war. — καὶ ἐπίστευσαν etc.) In Folge dieser Erinnerung glaubten sie der Schrift (überzeugten sich von der Wahrheit ihrer Aussprüche), sofern sie nämlich deren Weissagungen auf die Auferstehung Jesu (Ps. 16, 10. Jes. 53; vgl. Luk. 24, 26. Act. 13, 33 ff., 1. Kor. 15, 4. Matth. 12, 40) mit jenem Spruche Christi in Uebereinstimmung sahen, und dem Worte, welches Jesus (damals V. 19) sagte, da sich dieses nun durch den Erfolg als erfüllt und in seiner ganzen weissagenden Wahrheit darstellte*). Zu πιστεύειν τινί bei Joh. vgl. Weiss, Lehrbegr. p. 20 f. — Ganz grundlos erklären Schweiz., Scholt. V. 21 f. wegen der Beziehung auf die leibliche Auferstehung für unächt.

V. 23—25**). Die Wirksamkeit Jesu in Jerusalem. — ὡς δὲ ἦν) leitet von dem reformatorischen Akt, mit dem er sofort nach seinem Heraufziehen (V. 13) auftrat, zu seinem dauernden Festaufenthalt in Jerusalem über. — ἐν

---

*) So Meyer, vgl. Lck., de W., Keil (der sogar an die Weissagungen von Tod und Auferstehung Jesu denkt und diese erst den Jüngern das volle Verständniss (?) der Worte Jesu erschliessen lässt), Schnz. Doch ist diese Erklärung nicht ohne Schwierigkeit. Denn als die Auferstehung thatsächlich eingetreten war, brauchten sie sich nicht erst aus der Uebereinstimmung ihrer Weissagung mit dem Worte Jesu von der Wahrheit der Schrift zu überzeugen und ebensowenig erst dem Worte V. 19 zu glauben, nachdem es thatsächlich erfüllt war. Ganz willkürlich ist freilich die Beziehung des ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ auf Sach. 6, 12 (Luth.). Aber eine Weissagung der Schrift von der Auferstehung ist doch auch mit keinem Worte erwähnt, vielmehr ist im Kontext nur von einer Weissagung der Schrift die Rede: V. 17; und das eben gebrauchte ἐμνήσθησαν weist ausdrücklich auf das dort gebrauchte zurück. Es wird also καὶ ἐπίστευσαν etc. auf die ganze Erzählung abschliessend zurückblicken, so dass die Jünger in Folge der Erfüllung der Weissagung in V. 17 der Schrift und in Folge der Erfüllung des Wortes in V. 19 (vgl. V. 22 a) dem Worte Jesu glaubten. Letzteres ist dann aber nicht das V. 19 gesprochene, sondern das Wort Jesu überhaupt, an dessen Wahrheit sie nicht weniger wie an die der Schrift immer zuversichtlicher glauben lernten (vgl. 2, 11) in Folge der Erlebnisse bei diesem Feste.

**) V. 23 fehlt in der Rcpt. nach Min. das τοις. Das εν vor τη εορτη, das in B fehlt, haben Lchm. u Treg. i. Kl. — V. 24 hat die Rcpt. (gegen BL) den Art. vor ιησους. Das αυτον der ältesten Codd. (Lchm., Tisch., Treg. nach ℵABL) statt εαυτον kann nur mechanische Conformation nach αυτοις oder Schreibfehler sein, WH. schreibt αὑτον.

τ. Ἱεροσ. ἐν τ. πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ) Letzteres ist nicht zur Erklärung zugesetzt für die Griechischen Leser (das würde V. 13 haben geschehen müssen, gegen de W., Luth.), oder um die über das Passahmahl hinausgehende siebentägige Festfeier zu umfassen (Keil, Schnz.), sondern er war zu Jerusalem am Passah im Feste (in der Festfeier begriffen), so dass das erste ἐν örtlich, das zweite zeitlich ist, und das dritte mit ἦν zusammenhängt und die Umgebung, das, womit man sich befasst, ausdrückt (versari in aliqua re). S. über dieses εἶναι ἐν Bernhardy p. 210. Ast Lex. Plat. I, p. 623. — ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ) Da ein solcher Glaube (vgl. 1, 12) nur entstehen konnte, wenn Jesus sich direkt oder indirekt als den zu erkennen gab, den sein Würdenamen bezeichnet, so erhellt, dass er nicht bloss als Prophet, sondern als Messias in Jerusalem auftrat (gegen God.). Er muss also mit der Verkündigung der Nähe des Gottesreiches begonnen und dieselbe durch seine Heilwunder (σημεῖα) bestätigt haben, welche ihn als den Bringer des Heils legitimirten (vgl. z. 3, 2. 3). — θεωροῦντες etc.) weil sie schauten an ihm die Zeichen u. s. w. Zu αὐτοῦ vgl. Lycurg. 28: ταῦτα ἐμοῦ ἐθεωρήσατε, u. s. Kühner §. 528. ad Xen. Mem. 1, 1, 11. Dass ihr Glauben nicht länger dauerte als das Sehen (God.), drückt das Part. Praes. gewiss nicht aus. Aber ein Glaube an seine Messianität, der nur auf dem Sehen seiner Wunder beruht, ist lediglich auf einen sinnlichen Eindruck gegründet, der ebenso leicht durch einen anderen durchkreuzt werden kann, und nicht auf die völlige Hingabe an sein Selbstzeugniss, wie sie die ersten Jünger zum Glauben führte. — V. 24. αὐτὸς δέ) er seinerseits aber, obgleich sie ihrerseits wegen seiner Wunder an ihn glaubten. — οὐκ ἐπίστ. ἑαυτόν) gewählter Gegensatz gegen jenes ἐπίστ. εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Zu beachten ist das nachdrückliche ἑαυτόν; daher nicht zu fassen ist: er hielt ihnen seine Lehre zurück (Chrys., Beng., Kuin. u. M.) oder sein Werk (Ebr.), sondern: er vertraute ihnen sich selbst, d. i. seine eigene Person nicht an. Dies ist nur verständlich aus dem Bewusstsein des Jüngers heraus, der die Art, wie Jesus sich den ersten Gläubigen hingab, mit ihnen in ein inniges Gemeinschaftsverhältniss trat, selbst erfahren hatte. Jesus bildete hier keinen Jüngerkreis um sich, dem er innerlich nahe trat, er begnügte sich mit diesen ersten flüchtigen Anregungen, weil er sah, dass dieselben nicht tief gingen. Beachte dabei die Imperfecta ἐπίστευεν u. ἐγίνωσκε. — διὰ τὸ αὐτὸν γινώσκ. πάντ.) weil er selbst (wie nachher αὐτός) Alle kannte, allgemein; in Bezug auf Keinen ging ihm

das eigene Wissen ab, wie es um seine Gesinnung stehe. — V. 25. *καὶ ὅτι* etc.) negativer Ausdruck des vorigen Gedankens in der populären Form eines weiteren Grundes. — *ἵνα*) ist reine Umschreibung der Infinitivconstruction, wie 1, 27, und nicht der Gegenstand des Bedürfnisshabens in der Form der Absicht gedacht, welche der Bedürfende zur Abhülfe hegt (Meyer). — *περὶ τοῦ ἀνθρ.*) geht nicht auf Jesum selbst („über ihn als Menschen", Ew.), sondern: über den Menschen, mit welchem er es jedesmal zu thun hatte. S. Bernhardy p. 315. Win. §. 18, 8. — *αὐτός*) von selbst, d. i. *αὐτοδίδακτος*, Nonn. S. Herm. ad Viger. p. 733. Krüger Anab. 2, 3, 7. Vgl. Clem. Hom. 3, 13: *ἀπείρῳ ψυχῆς ὀφθαλμῷ*. — *τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρ.*) den innerlichen, wenn auch äusserlich nicht kund gegebenen Gehalt, Charakter, Gesinnung u. s. w., *τὸ κρυπτὸν τοῦ νοῦς*, Orig. Vgl. Nonnus: *ὅσα φρενὸς ἔνδοθεν ἀνὴρ εἶχεν ἀκηρύκτῳ κεκαλυμμένα φάρεϊ σιγῆς*. Schon 1, 43. 48 hatte er sich so als den Herzenskündiger offenbart.

Kap. III.

V. 1—21. Das Gespräch mit Nikodemus soll an einem Beispiel zeigen, wie Jesus den mangelhaften Glauben, den er in Jerusalem vorfand (2, 23—25), wo sich ihm die Gelegenheit bot, durch seine Selbstoffenbarung im Worte weiterzuführen versuchte (vgl. God., Keil).

Anmerkung. Sicher bringt dieser Abschnitt nicht bloss eine besondere wichtige Geschichte aus jener ersten Aufenthaltszeit in Jerusalem (Meyer), sondern steht im engsten Zusammenhange mit 2, 23—25, das nur die Einleitung dazu bildet (de W. u. d. M.). Gewiss soll darum Nikodemus nicht als eine Ausnahme eingefügt werden (Ew.), auch nicht als die andere Seite des Jüdischen Wunderglaubens, der die Möglichkeit des rechten Glaubens ist, wenn er über sich hinauszukommen sucht (Luth.); aber es ist auch damit wenig gesagt, wenn man ihn ein Beispiel jenes Anfängerglaubens (Thol., Hengst., Schnz.) nennt, oder gar ihn als Beispiel des höheren Wissens Jesu vorgeführt werden lässt (Lck.). Nach Luth. wird zugleich, weil die Sache am Ende in der Schwebe bleibt, gezeigt, wie schwer es in Judäa zu rechtem Glauben gekommen; aber dass kein Erfolg des Gesprächs erzählt wird, hat seinen Grund darin, dass zunächst noch keiner sichtbar wurde (vgl. dagegen 7, 50. 19, 39) und dass es dem Evangelisten eben nicht auf die Geschichte des Nikodemus, sondern auf die vor ihm

erfolgte Selbstoffenbarung Jesu ankommt. Der Annahme, dass Joh. ein Zeuge dieses Gesprächs gewesen, steht durchaus nichts entgegen (gegen de W., der deshalb in dem Gespräch nur eine geistestrunkene dichterisch freie Reproduction sieht), da das *νυκτός* V. 3 die Anwesenheit vertrauter Anhänger Jesu durchaus nicht ausschliesst. Auf blosse Mittheilungen Jesu (die Meyer für möglich hält, vgl. auch Brückn.) lässt sich das wenigstens in seinem Eingange so charakteristisch wiedergegebene Gespräch nicht zurückführen (vgl. God., Schnz.). Für die negative Kritik ist das Gespräch natürlich reine Erdichtung*).

V. 1—10**) umfasst das eigentliche Gespräch. — *ἄνθρωπος*) nach höchst gangbarem Gebrauch einfach gleich *τις*, wie 1, 6, weshalb man darin nicht eine besondere Anknüpfung an 2, 25 (Stier, God.: „un exemplaire de ce type humain que Jésus connaissait si bien"), oder gar einen Gegensatz dazu (Luth.: ein Einzelner im Gegensatz zum Volk im Ganzen) suchen darf. — *Νικόδημος*) ein sowohl bei den Griechen (Dem. 549. 23 u. Späteren) als auch bei den Juden (נַקְדֵּם oder נַקְדִּימוֹן, s. Lightf. u. Wetst.) gangbarer Name. Ausser den Johanneischen Angaben ist nichts Ge-

*) Nach Baur p. 143 ist Nikodemus eine typische Person, welche das gläubige und doch wesentlich ungläubige Judenthum darstellt, wie die Samariterin das gläubige Heidenthum, wobei dahin gestellt bleibe, ob mehr oder weniger Thatsächliches dabei vorausgesetzt werde. Nach Strauss verdankt die ganze Erzählung dem Vorwurfe, dass das Christenthum nur im niedern Volke Eingang gefunden habe, ihre Entstehung, trotz 1. Kor. 1, 26 ff. In dem Gespräche selbst sieht Hilg. eine Auseinandersetzung dessen, wodurch das Christenthum vom Judenthum sich unterscheidet; Scholt. eine Darstellung der Macht des Christenthums über die Geistesträgheit und die Vorurtheile der Schriftgelehrten; Keim eine geistreich-doctrinäre Uebersicht der philosophischen halbgnostischen Dogmatik des Schriftstellers.

**) V. 2. Die Rcpt. hat *προς τον ιησουν* statt *προς αυτον* und verbindet *δυναται* mit *ποιειν*, indem sie dasselbe nach *ταυτα τ. σημ.* stellt. — V. 3 hat die Rcpt. den Art. vor *ιησ.* gegen BL, die ihn aber auch, nur von wenigen späten Mjsc. begleitet, vor *νικοδ.* V. 4 und vor *ιησ.* V. 5 weglassen, weshalb ihn Treg. auch V. 4 streicht und V. 5, wie WH. in beiden Stellen, einklammert. — V. 5. Tisch. hat nach א das *βασιλ. των ουρανων* aufgenommen, das nur bei Matth. vorkommt. Die alten Citate bei Just., Clem. etc. können gar nichts beweisen, da sie den Spruch mit Matth. 18, 3 vermengen (s. Einl. p. 11). — V. 8 hat WH. a. R. i. Kl. den Zusatz von א: *του υδατος και.* — Ueber den ganzen Abschnitt s. Knapp Scripta var. arg. I, p. 183 ff. Fabricius Commentat. Gott. 1825. Scholl in Klaiber's Studien V, 1. p. 71 ff. Jacobi in d. Stud. u. Krit. 1835, 1. Hengst. in d. evang. K.-Z. 1860, 49. Steinfass in d. Mecklenb. Ztschr. 1864. p. 913 ff. Weiss, Leben Jesu I, p. 394—99.

wisses von dem Manne bekannt. Der Talmudische Nakdimon soll auch Bunai geheissen und Jerusalem's Zerstörung noch überlebt haben, und wird unter letzterem Namen als Schüler Jesu genannt. S. bes. Delitzsch in d. Zeitschr. für Luther. Theol. 1854. p. 643. Die Identität Beider ist möglich, aber unsicher. — *ἄρχων*) Er war Mitglied des Sanhedrin (7, 50. Luk. 23, 13. 24, 20) aus der Kategorie der Gesetzesgelehrten (V. 10) und gehörte zur Pharisäischen Partei (*ἐκ τῶν Φαρισ.*, wie 1, 24). — V. 2. *ἦλθεν πρὸς αὐτόν*) Aus dem Gebrauch des Pronomen erhellt, wie eng sich die Erzählung an 2, 24 f. anschliesst, so dass also nicht eine neue Erzählung anhebt (gegen Meyer). — *νυκτός*) Obwohl das *οἴδαμεν* voraussetzt, dass Nikodemus mit seiner Ansicht von Jesu in seinem Kreise nicht ganz allein stand, so war doch im Grossen und Ganzen die Stimmung desselben dem Galiläischen Neuerer so ungünstig, das Nikodemus nicht wagte, mit seinem Interesse für denselben offen hervorzutreten. Da er durch sein Kommen bei Nacht nur vermeiden will, von seinen Standesgenossen gesehen zu werden, schliesst dasselbe durchaus nicht aus, dass Jesus von vertrauten Anhängern umgeben war (vgl. schon B.-Crus.). — *ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλ. διδάσκαλος*) dass du von Gott gekommen bist als Lehrer. In der Anerkennung seines göttlichen Berufs zum Lehrer liegt die indirekte Aufforderung, zu sagen, was er denn Neues zu lehren habe*). Bemerkenswerth ist, wie hiermit erst indirekt klar wird, dass Jesus auf dem Fest in Jerusalem auch als Lehrer aufgetreten ist, was 2, 23 nicht gesagt war. — *ταῦτα τὰ σημεῖα*) nachdrücklich: haecce tanta signa. — *ἐὰν μὴ ᾖ ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ*) *ὅτι οὐκ ἐξ οἰκείας δυνάμεως ταῦτα ποιεῖ, ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ*, Euth.-Zig. Nikodemus schliesst also aus den Wundern auf den Beistand Gottes, und aus diesem auf das Gesendetsein von

*) Dass er dabei an die Bedingungen zum Eintritt in das Messiasreich gedacht habe (Hengst., vgl. Bäuml.: ob hiezu die Johannestaufe genüge) und diese specielle Frage nur mit vornehm klugem Abwarten zurückgehalten habe (Lange), sodass ihm Jesus nur mit der Antwort zuvorgekommen wäre (Meyer), erhellt so wenig, wie dass er ermitteln wollte, ob Jesus vielleicht gar der Messias wäre (Meyer, God., Keil, Schnz.) oder sonst zu dem vom Täufer verkündeten Reich in Beziehung stehe (Lck.), ob seine Wunder der Anbruch des Messiasreiches wären (Luth., God.). Keinesfalls ist in dem *ἀπὸ θεοῦ ἐλήλ.* die Logosidee (Bretschneider) oder die Messianität (Hengst.) ausgedrückt. Dass er übrigens in heuchlerischer Absicht kam, um Anklagestoff wider Jesum hervorzulocken (Koppe in Pott, Sylloge IV. p. 31 ff.) ist eine ganz willkürliche Unterstellung.

Gott, ist also ein Beispiel des 2, 23 charakterisirten Glaubens, nur dass ihm die Wunder noch nicht Zeichen seiner Messianität, sondern seiner prophetischen Sendung sind.

V. 3 f. ἀπεκρίθη) Mit dieser Antwort, die keineswegs ausgelassene Zwischenreden voraussetzt (Maldonat., Kuin. u. M.), aber sich auch nicht bloss auf die Anrede des Nikodemus bezieht (B.-Crus.: Nicht als Lehrer sei er gekommen, sondern zu der sittlichen Umwandlung der Welt, vgl. schon Chrys., Cyrill., Theoph. und ähnlich Schnz.), will Jesus den Nikodemus nicht bloss vom Wunderglauben auf den sittlich umwandelnden Glauben führen (Augustin., de W., vgl. auch Ebr.: nicht, wie man zu Wundern komme, sondern wie man ins Reich Gottes komme, sei die Hauptfrage; Lightfoot: „Videris tibi, o Nicodeme, videre aliquod signum apparentis jam regni coelorum in hisce miraculis, quae ego edo; amen dico tibi: nemo potest videre regnum Dei, sicut oportet, si non etc.“; gebilligt von Lck. und im Wesentlichen auch von God., mit Vergleichung von Luk. 17, 20. 21), oder gegenüber der pharisäischen Vorstellung von der Aeusserlichkeit des Reiches Gottes das innere Wesen desselben betonen (Keil, vgl. schon Luth.). Vielmehr will Jesus den selbstzufriedenen, nur nach neuer Belehrung verlangenden Schriftgelehrten zum Bewusstsein seiner sittlichen Bedürftigkeit führen, um ihm die wahre Bedeutung seiner Erscheinung klar zu machen, und beginnt daher, wie Mark. 1, 15 mit der Forderung der μετάνοια, nur dass er dieselbe dem selbstgerechten Pharisäer gegenüber noch stärker als eine radikale darstellt. — ἐὰν μή τις γενν. ἄνωθεν) Das ἄνωθεν (das Gegentheil von κάτωθεν) kann sowohl örtlich (gleich ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, vgl. Xen. Mem. 4, 3, 14. Symp. 6, 7. Thuc. 4, 75, 3. Soph. El. 1047. Eur. Cycl. 322. Bar. 6, 63. Jak. 1, 17. 3, 15) als auch zeitlich (gleich ἐξ ἀρχῆς) gefasst werden; beide Fassungen berichtet Chrys. Letztere ist nach Syr., Augustin., Vulg., Nonnus, Luther, Castal., Calv., Beza, Maldonat. u. V. die gewöhnliche (so auch Thol., Olsh., Neand., nicht wesentlich verschieden Hengst., Schnz.), und sie ist richtig, wenn man das zeitliche ἄνωθεν nur nicht: iterum oder denuo fasst, was es nicht heisst, sondern: von vorne, von Anbeginn an*) (Luk. 1, 3. Act. 26, 5. Gal. 4, 9 Sap.

---

*) Dieses, nicht „wieder von vorne“, was Hofm. unwillkürlich unterlegt (s. dessen Schriftbew. II, 2. p. 11), heisst ἄνωθεν; jenes wäre πάλιν ἄνωθεν wie Sap. 19, 6. Gal. 4, 9. Auch in der Stelle Joseph. Antt. 1, 18, 3, welche Hofm. u. God. nach Krebs u. M., für jenen Sinn anführen, heisst φιλίαν ἄνωθεν ποιεῖται: er macht Freundschaft

19, 6. Dem. 539, 22. 1082, 7. 13. Plat. Phil. 44. D, vgl. Ew., Luth., God., Weiss, Joh. Lehrb. p. 94). Diese Bedeutung ist keineswegs unpassend zu dem Begriff des Geborenwerdens (gegen Meyer), da sie eben hervorhebt, dass mit dem Geborenwerden, das er meint, ein ganz neuer Anfang gemacht werden, der Mensch noch einmal von vorne anfangen muss. Vielmehr fordert sie der Kontext, da ihretwegen eben Nikodemus V. 4 an den ersten Anfang der Geburt, das Eingehen in den Mutterleib, denkt, und Jesus V. 6 auf den Gegensatz dieser Geburt zu der leiblichen eingeht. Da sonst bei Joh. das ἄνωθεν in örtlicher Fassung vorkommt (V. 31. 19, 11. 23), und die Neugeburt bei ihm nicht als eine wiederholte, sondern als eine Geburt aus Gott vorgestellt wird (1, 13. 1. Joh. 2, 29. 3, 9. 4, 7. 5, 1), nehmen es Orig., Goth. („ïupathrô"), Cyrill., Theophyl., Aret., Beng. u. M., auch Lck., B.-Crus., Maier, de W., Meyer, Baur, Lange, Hilg., Bäuml. von einem Geborenwerden von oben her (Steinfass: ἄνωθεν gleich ἐκ θεοῦ). Aber die Johanneische Lehrsprache ist hiefür nicht maassgebend, da der Spruch doch (namentlich nach seiner Erläuterung in V. 5) in der specifisch Johanneischen Lehranschauung keinen Anknüpfungspunkt findet, was nothwendig auf eine treue Erinnerung führt. Höchstens könnte man annehmen, dass Joh. wegen der ihm geläufigen Anschauung einer Geburt aus Gott das doppelsinnige Wort (vgl. Weizs.) gewählt hat. — ἰδεῖν) nämlich als Theilhaber desselben. Vgl. V. 36, auch ἰδεῖν θάνατον (Luk. 2, 26. Hebr. 11, 5), διαφθοράν (Act. 2, 27), ἡμέρας ἀγαθάς (1. Petr. 3, 10), πένθος (Apok. 18, 7). Aus Classikern: Jacobs ad Del. epigr. p. 387 f. Ellendt Lex. Soph. II, p. 343. Es ist daher mit dem εἰσελθεῖν V. 5 ganz synonym, weder weniger (Lange: „auch nur zu sehen, geschweige denn zu betreten") noch mehr (Ew.: „nicht einmal eingehen V. 5, wie viel weniger es erleben"). — τὴν βασ.

---

von vorne an, ohne die frühere unnütze Freundschaft fortzusetzen oder wieder eintreten zu lassen. Auch Artemidor. Oneirocr. 1, 14. p. 18 (von Thol. nach Wetst. angeführt), wo von einer geträumten leiblichen Geburt die Rede ist, heisst ἄνωθεν sicher nicht coelitus nach der Vorstellung göttlicher Wirksamkeit im Traume (Herm. gottesd. Alterth. §. 37, 7. 19), wie Meyer will, sondern bezeichnet, dass in der Geburt des ihm ähnlichen Sohnes er selbst scheine einen neuen Anfang mit dem Geborenwerden zu machen. Das auch sachlich Unrichtige in der Fassung: denuo oder iterum liegt darin, dass darin immer die Reflexion auf eine neu zu gestaltende (sündhafte) Vergangenheit liegt, während es sich hier nur um einen ganz neuen Anfang handelt, im Gegensatz zu dem, der durch die leibliche Geburt gesetzt ist (vgl. Luth.).

τ. θεοῦ) Auch dieser bei Joh. (ausser V. 5) nicht mehr vorkommende Begriff beweist für die Geschichtlichkeit des Ausspruchs, und da Jesus von der Bedingung zur Theilnahme an demselben redet, ohne anzudeuten, wie grade jetzt davon die Rede sein könne, so ist hier deutlich vorausgesetzt, dass seine Verkündigung sich um das Kommen des Gottesreichs gedreht habe (s. z. 2, 23). Der Begriff des Gottesreichs ist natürlich ganz der synoptische. — V. 4. πῶς δύναται γενν.) Die Frage geht lediglich auf die Möglichkeit des γεννηθ., die durch die Hinweisung auf sein hohes Alter (γέρων ὤν: wenn er ein Greis ist) als eine noch augenscheinlicher undenkbare hingestellt wird. — εἰς τὴν κοιλίαν τ. μητρ. αὐτ.) zeigt deutlich, dass er an den von den neueren Auslegern angenommenen Sinn des ἄνωθεν nicht denkt, da dieser eben eine Rückkehr in den Mutterleib ausschliessen würde, während diese in der That die erste Vorbedingung eines neuen Geborenwerdens ist. — δεύτερον) bezieht sich nur auf εἰσελθεῖν und ist daher nicht eine Erläuterung des ἄνωθεν (so gew.), sondern bezeichnet die nothwendige Vorbedingung davon. Soll einer von vorne an geboren werden, so muss er scheinbar zum zweiten Male in seiner Mutter Leib gehen, um dann in der Geburt denselben wieder zu verlassen. — Unstreitig fällt es auf, dass der an die Bildersprache des A. T.'s gewöhnte Schriftgelehrte an die Möglichkeit einer bildlichen Fassung des Wortes nicht zu denken scheint*), und vergeblich versucht man dies durch seinen auf das Sinnliche gerichteten Wunderglauben (Brückn.) oder aus augenblicklicher Verwirrung des ohnehin beschränkten Mannes (Meyer, vgl. Ew.) zu erklären. Allein der Grund

*) Daher die immer neuen Versuche, in seine Antwort irgend einen tieferen Gedanken einzutragen, etwa: das ἄνωθεν γεννηθ. sei ebenso unmöglich wie die Wiederholung der leiblichen Geburt (Lck.), wenigstens für einen alten Menschen (Schweiz., B.-Crus., Thol., vgl. Hengst.), oder nicht möglich ohne eine solche (Luth., vgl. Hofm., God., Keil); es sei wohl von Proselyten (welche die Rabbinen mit Neugeborenen verglichen, Jevamoth f. 62, 1. 92, 1), aber nicht von Juden zu verlangen (Knapp, Neand., vgl. Wetst.). All das wird lediglich eingetragen, wie noch die neueste Wiederholung der Luth.'schen Fassung von Keil zeigt, der nur die einzig wortgemässe ohne jede Begründung abzulehnen und jene ohne jeden Nachweis ihrer Begründung in den Worten zu postuliren weiss. Dass Nikodemus freilich mit einem „Fechterstreich rabbinischer Disputirkunst" (Lange) Jesum „in seinen Worten fahen" gewollt habe (Luther) oder in gereizter Empfindlichkeit dieselben buchstäblich genommen habe (Riggenbach, vgl. Beng., Stier), um Jesum ad absurdum zu führen, wird ebenso willkürlich angenommen.

davon ist nicht ein Mangel an Verständnissfähigkeit, sondern das innere Sichabschliessen gegen den von Jesu gemeinten Sinn. Dass Jesus von jedem Menschen, also auch von dem gesetzesstrengen Pharisäer eine radikale Umwandlung verlangt und von einer solchen Forderung für jeden, also auch für den orthodoxen Theokraten, die Theilnahme am Messiasreich abhängig macht (vgl. z. V. 7), ist ihm ein so widersinniger Gedanke, dass er bei dem Wortsinn stehen bleibt und mit dem Hinweis auf die Absurdität desselben jedes weitere Eingehen darauf ablehnt. Insofern hat seine Antwort etwas Aehnliches mit der der Hierarchen (2, 20), und es ist nicht abzusehen, woher man nicht eine feine Ironie (God.) darin finden soll (gegen Meyer). Jedenfalls liegt kein Grund vor zu dem Verdacht einer Erdichtung, mit welcher Joh. den Nikodemus als einen sehr thörichten Mann habe darstellen wollen (Strauss, vgl. de W. u. Reuss), was selbst unter Voraussetzung der Absicht, die Gespräche durch Missverständnisse der Zuhörer fortzuspinnen, doch allzu plump gewesen wäre.

V. 5 ff. erklärt sich Jesus über das *ἄνωθεν γεννηθῆναι* näher. — **ἐξ ὕδατος κ. πνεύματος**) Das *ἐκ* bedeutet, wie 1, 13, das ursächliche Ausgehen des Geborenwerdens von Wasser und Geist; die Unterscheidung einer causa medians und efficiens und die Einmischung der Vorstellung des Elements (Meyer, letztere bei de W. allein) ist dogmatistische Eintragung. Mit Recht bemerkt Meyer, dass die Artikellosigkeit der beiden Worte zeige, dass Wasser und Geist hier generisch gedacht sind (vgl. de W.), übersieht aber, dass damit jede direkte Beziehung auf die Johannestaufe (B.-Crus., Thol., Hofm. Schriftbew. II, 2. p. 12, Lange, Luth., God.) oder gar auf die christliche Taufe (Meyer, Hengst., Schnz. u. d. M.) ausgeschlossen ist. Willkürlich ist die Reducirung beider Faktoren auf ein *ἓν διὰ δυοῖν* (Calv., Grot., vgl. noch Krummacher, Stud. u. Krit. 1859. p. 509 ff.), wie ihre Unterscheidung als des weiblichen und männlichen Elements (Theod. Mopsv., vgl. Olsh.: das Wasser das in lautrer Busse gereinigte Element der Seele) oder die comparative Wendung: nicht nur Wasser, sondern auch Geist (B.-Crus., vgl. Schweiz., welcher an die Proselytentaufe denkt, und Ew.). Beide Faktoren sind rein coordinirt, das Wasser seinem Wesen nach als reinigender Faktor gedacht (aber nicht von der Sündenschuld, wie Meyer, Hengst., God. annehmen, sondern von der Sünde selbst, vgl. 13, 10. Jes. 1, 16); der Geist als wirkungskräftiges Princip eines neuen Lebens (vgl. die Verbindung von Beiden in Ezech. 36, 25—27), und der Gedanke ist, dass

ohne Abthun des alten sündigen Wesens und ohne Erzeugung eines ganz neuen, aus einem wirkungskräftigen neuen Princip heraus die V. 3 gemeinte Geburt nicht zu Stande kommt.

Anmerkung. Vergeblich verwahrt sich Meyer dagegen, dass bei der Beziehung des Spruches auf die christliche Taufe derselbe nur eine Bildung des Evangelisten sein kann (Strauss, B. Bauer), welche Hilg. von dieser Voraussetzung aus als eine Fortbildung von Matth. 18, 3 fasst (vgl. Justin. u. die Clement.). Es ist geschichtlich undenkbar, dass Jesus zu Nikodemus von der christlichen Taufe geredet haben sollte (wie am besten Meyer's eigene dogmatische Reflexionen über die Nothwendigkeit der Taufe zeigen, wobei er mit Verweisung auf 1. Kor. 7, 14 die Kinder ausnimmt), auch wenn man mit ihm auf 3, 22. 4, 2 verweist, wodurch ihm in naher Zukunft der thatsächliche Aufschluss darüber sollte gegeben werden (vgl. Hengst., der hier „die doctrinelle Grundlegung von 3, 22", Ebr., der eine prophetische Didaskalia über die das Mysterium enthaltende Taufformel findet). Es ist aber auch ganz unwahrscheinlich, dass der Evangelist eine Anspielung auf die christliche Taufe in ein Wort Christi eingetragen haben sollte, da seine Vorstellung von der Geburt aus Gott (1, 13) zunächst mit der Taufe nichts zu thun hat, und der Geist in seiner eigenen Lehranschauung nirgends als Princip eines neuen Lebens erscheint, womit die wesentliche Ursprünglichkeit der Aussprüche V. 6. 8 jedenfalls sicher gestellt ist. Höchstens könnte doch das ἐξ ὕδατος, das im Folgenden ganz fallen gelassen wird, eingetragen sein, nur nicht als Anspielung auf die christliche, sondern auf die Johannestaufe (1, 31. 33), bei welcher derselbe Gegensatz von Wasser und Geist vorkommt. Sobald man aber dieselbe nicht dem Ausdruck zuwider (s. o.) als eine direkte fasst, fällt nicht nur der Einwand Meyer's fort, dass dann ein οὐ — μόνον, ἀλλὰ καί stehen müsste (vgl. Brückn.), sondern es ist geschichtlich überaus wahrscheinlich, dass Nikodemus den Hinweis auf jene beiden Faktoren dahin verstehen sollte, dass freilich nicht eine reinigende Wassertaufe (wie es die Johanneische war) genügen könne, um die von ihm V. 3 gemeinte Neugeburt zu Stande zu bringen, sondern dass man vom Messias die Geistesgabe der Messianischen Zeit empfangen müsse (vgl. auch Keil, der trotz seiner Polemik gegen die Darstellung im Text wesentlich auf diese Ansicht herauskommt, die eben zeigt, dass der Ausdruck Jesu keineswegs so „abstract" und „unbestimmt" war), die dann freilich hier tiefer als in der urapostolischen Anschauung (vgl. Weiss, Lehrb. d. bibl. Th. §. 40, a) bereits als Princip des neuen Lebens gedacht ist. Dann erklärt sich auch leicht, dass die Rede im Folgenden sich ausschliesslich an das γενν. ἐκ πνεύματος hält.

V. 6 fasst man gewöhnlich als Begründung des Vorigen unter Ergänzung der Voraussetzung, dass das Gottesreich rein geistig sei (Lck., Luth., Hengst., God., Keil, Schnz.), wozu dann de W. richtiger noch das zweite hinzunimmt, dass das fleischlich Sündhafte zum Gottesreich unfähig sei. Aber grade jene Prämisse konnte Jesus bei dem Pharisäer durchaus nicht voraussetzen, da die gangbare pharisäische Vorstellung vom Messiasreiche eben nicht auf Stellen, wie Ezech. 11, 19. 36, 26 f. reflectirte (gegen Keil). Meyer findet hier eine gegensätzliche Näherbestimmung der von Jesu gemeinten Geburt zur weiteren Belehrung über dieselbe; allein eine solche erfolgt doch thatsächlich nicht, und so kann die Entgegensetzung der leiblichen mit ihrer Wirkung nur die Absicht haben zu zeigen, dass die Geburt aus dem Geiste eine Wirkung habe, die mit jener schlechterdings noch nicht gegeben sei, und darum ebenso unbedingt und allgemein nothwendig sei als sie. Daraus folgt denn freilich, dass Jesus noch an der Vorstellung einer zweiten Geburt festhält (vgl. zu dem ἄνωθεν V. 3). — τὸ γεγεννημ.) Neutr., obwohl Personen bezeichnend, zur Hervorhebung der allgemeinen Kategorie. S. Win. §. 27, 5. — ἐκ τῆς σαρκός) kann nach 1, 13 nur die leiblich sinnliche Seite der menschlichen Natur bezeichnen, aber nicht in ihrer ethischen Bestimmtheit durch die von der Sündenpotenz erregten Triebe (Meyer u. d. M.), was aus Paulinischen Stellen rein eingetragen wird*). Es

---

*) Dies bestreitet freilich Meyer sehr bestimmt gegen Weiss, Joh. Lehrb. p. 130 (vgl. auch J. Müller, von d. Sünde. ed. 5. I, p. 449. II, p. 382), weil die Nothwendigkeit der Geburt aus dem Geiste die sündliche Beschaffenheit der σάρξ voraussetze, und Luth., Keil, weil jener Gebrauch von σάρξ bereits alttestamentlich sei. Allein aus der allgemeinen Nothwendigkeit der Geburt aus dem Geiste folgt nur, dass sich das neue Leben, welches dieselbe erzeugen soll, nicht von selbst auf dem Grunde der angeborenen Natur entwickelt, und hierauf allein kommt es in dem Zusammenhange an. Daraus mag man mit Recht eine sündhafte Verderbtheit dieser Natur folgern; aber damit ist nicht erwiesen, dass sie für Joh. im Begriff der σάρξ liegt. Und wenn auch im A. T. bereits der Ausdruck σάρξ oft die menschliche Natur bezeichnet, wo in ihrem Gegensatz zur göttlichen an ihre Schwachheit und Sündhaftigkeit gedacht werden kann, so ist doch jene ausgeprägte Vorstellung von der σάρξ als Sitz der Sünde ausschliesslich dem Paulinismus eigen, in welchem sie mit seiner eigenthümlichen Ausbildung der Anthropologie, sowie seiner Lehre von Sünde und Gnade zusammenhängt (vgl. Weiss, Lehrb. §. 68, wo freilich keineswegs behauptet ist, wie Keil in seiner Polemik voraussetzt, dass σάρξ bei Paulus die sinnliche Seite der Menschennatur sei, sondern das grade Gegentheil). Dass auch 1. Joh. 2, 16 dagegen nichts beweist, darüber vgl. ebendaselbst §. 145, c.

ist also lediglich von der natürlichen Geburt die Rede, an welche Nikodemus V. 4 dachte, und welche doch, selbst wenn sie wiederholt werden könnte, nach dem Satz, dass Gleiches nur Gleiches erzeugen kann oder dass Ursache und Wirkung nur von derselben Art sein können, nur immer leiblich sinnliches Leben erzeugen könnte. — *σάρξ ἐστίν*) bezeichnender und stärker als *σαρκικόν*, wie nachher *πνεῦμα* für *πνευματικόν* (6, 63). Kann die leibliche Geburt nur das leiblich-sinnliche Leben erzeugen, so muss das pneumatische Wesen durch eine neue Geburt *ἐκ τοῦ πνεύματος* erzeugt werden, die darum so allgemein nothwendig ist, wie jene. Allerdings ist auch bei dieser Deutung vorausgesetzt, dass es zum pneumatischen Leben im Menschen kommen müsse und auf Grund des leiblich sinnlichen Lebens von selbst nicht komme; allein diese Voraussetzung will Jesus eben dem Nikodemus insinuiren, während von dem Wesen des Gottesreichs gar nicht die Rede ist. Die gangbare Auslegung übersieht, dass, grade wenn das sarkische Wesen hier als sündhaftes gedacht wäre, keineswegs die Erzeugung pneumatischen Lebens genügen würde, sondern eine Hinweisung auf einen jenes alte Wesen ertödtenden Akt (also mindestens das *ἐξ ὕδατος*, das Meyer nach V. 5 als selbstverständlich voraussetzt, das dann aber eben dastehen würde) unbedingt nothwendig wäre. — Die Allgemeinheit des Satzes verbietet eine Beschränkung auf die Juden, als leibliche Nachkommen Abrahams (Kuin. u. M.), welche aber natürlich dem Gemeinspruche mit subsumirt sind; die Beziehung des Spruches auf zwei ursprünglich verschiedene Menschenklassen (Hilg.) ist einfach kontextwidrig (vgl. dagegen Weiss, Lehrbegr. p. 131). — V. 7. *μὴ θαυμάσῃς*) bezieht sich nicht auf eine erst jetzt sich kundgebende Verwunderung des Nikodemus (Thol., Hengst.), sondern auf die in der ablehnenden Rede des V. 4 sich aussprechende (vgl. auch Keil). — *δεῖ ὑμᾶς*) ist nicht bloss das Allgemeine individualisirend (Meyer), sondern, da Jesus grade diese Worte seiner allgemeinen Aussage in V. 3 hinzufügt, heben sie das Moment hervor, welches an derselben dem Nikodemus so anstössig war. Nachdem Jesus aber aus dem Wesen der geistigen Geburt im Gegensatz zur leiblichen ihre allgemeine Nothwendigkeit festgestellt, kann er denselben auffordern, sich nicht zu wundern, dass auch an ihn und Seinesgleichen die Forderung einer neuen Geburt gestellt werde. In der ersten Person hätte sich Jesus nicht ausdrücken können. — V. 8. *τὸ πνεῦμα*) ist wegen *πνεῖ* vom Winde (Gen. 8, 1. Hiob 30, 15. Sap. 13, 2. Hebr. 1, 7, oft b. Classikern) gemeint, nicht vom Geiste (Steinfass). Der

zwiefache Sinn des Wortes (vgl. רוּחַ) hat grade dieses Gleichniss veranlasst*). — ὅπου θέλει) der bald da bald dort wehende Wind ist personificirt wie ein freies Wesen. — καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ) Das Brausen des Windes ist als seine Stimme gedacht, aus deren Vernehmen uns das Wehen desselben erfahrungsmässig kund wird. Um dies Bild zu brauchen, durfte Jesus nicht den Wind durch die Strassen Jerusalems sausen hören (God.). — ποῦ) bei einem Verbum der Bewegung. Vgl. Hom. Il. 13, 219. Soph. Trach. 40: κεῖνος δ' ὅπου βέβηκεν, οὐδεὶς οἶδε, u. s. Lobeck ad Phryn. p. 45. Mätzn. ad Antiph. p. 169. §. 8. Anticipation der Vorstellung der auf die Bewegung folgenden Ruhe. Im N. T. oft so bei Joh. (7, 35. 8, 14. 12, 35) u. Hebr. 11, 8. Gemeint ist nicht die Richtung des Windes, ob er vom Morgen oder vom Abend kommt, sondern der Ort, wo er seinen Ursprung hat und wo er bleibt, vgl. Keil. — οὕτως ἐστὶ πᾶς etc.) populär konkreter Ausdruck (Matth. 13, 19 al.) statt: so verhält es sich mit jedem aus dem Geiste Geborenen (Perfect.) d. h. die Geisteswirkung bei jener Neugeburt ist, wie die Wirkung des Windes, eine freie (vgl. 1. Kor. 12, 11) und eben darum unergründlich in ihrem Ursprung und Ziel, aber erfahrungsmässig wahrzunehmen in ihrem Vorhandensein. Weder ist von der Grösse der Kraft des Geistes die Rede (Thol.), noch von dem Glauben als Bedingung des Verständnisses der Geisteswirkung (Meyer), aber man darf auch nicht auf Grund von Kohel. 11, 5 bei dem allgemeinen Vergleichungspunkt der Unbegreiflichkeit stehen bleiben (Hengst.), zumal Jesus grade andeuten will, dass dies Eine, was Noth thut, um ins Himmelreich zu kommen, sich nicht auf theoretischem Wege zum Verständniss bringen lasse, sondern nur praktisch erfahren werden könne.

V. 9 f. πῶς δύναται ταῦτ. γ.) Nikodemus wiederholt nicht seine Frage aus V. 4, sondern lässt den von Jesu erläuterten Begriff einer geistlichen Neugeburt, wie viel oder wenig er die Sache auch versteht, gelten (vgl. Luth.) und fragt nur, wie das, was Jesus so beschrieben (ταῦτα), geschehen könne. Seine Frage betrifft also das Wie (de W.), doch so, dass er ohne einen Aufschluss darüber immer noch die Möglichkeit nicht begreifen kann. In dieser Unkunde fragt er

*) Eine Vergleichung der menschlichen Seele sofern sie des göttlichen Wesens theilhaftig ist, mit der zwar erfahrenen aber unbegriffenen Wirksamkeit des Windes s. b. Xenoph. Mem. 4, 3, 14. Vgl. auch Kohel. 11, 5. Ps. 135, 7. Zum Ausdrucke τὸ πνεῦμα πνεῖ: Lobeck Paral. p. 503.

(„haesitantis est“, Grot.), nicht aus Hochmuth (Olsh.), oder sich die Sache noch fern haltend (Luth.), aber auch nicht im Gefühl der eigenen Schwäche (Thol.). Als Schriftkundiger aber hätte er die Möglichkeit begreifen können und sollen, weil die Macht des göttlichen Geistes und das göttliche Schaffen dieser Erneuerung so oft im A. T. besprochen wird (Meyer, Keil) und weil dort so oft als Bedingung jeder Gnadenwirkung Gottes der gläubige Gehorsam gegen Gottes Wort und Gesandte (vgl. Luth.) genannt wird, er also wissen konnte, dass nur im gläubigen Gehorsam gegen den von ihm anerkannten Gottesgesandten (V. 2), an dem es ihm nach V. 4 fehlte, er jene Neugeburt durch Geisteswirkung erfahren könne. Daher verwundert sich Jesus über sein οὐ γινώσκειν. — V. 10. ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσρ.) bezeichnet den Mann nicht bloss als amtlichen (Ew.) Lehrer, was den Einzelnen nicht auszeichnen würde, sondern als den viel bekannten und anerkannten Lehrer des Volkes. S. Bernhardy p. 315. Win. §. 18, 8. Zu viel legt Hengst. hinein: „die ideale Person des Lehrers Israels konkret geworden“; vgl. God. Aber Nikodemus muss in einem gewissen Ansehen gestanden haben, welchem die jetzt bewiesene Unkunde nicht entsprach; es liegt in dem Artikel ein Anflug von Ironie, aber schwerlich in der Frage eine gewisse Indignation (Meyer mit Berufung auf Nägelsb. z. Ilias ed. 3. p. 424).

V. 11—21*) geht das Gespräch in eine ununterbrochene Rede Jesu über, die zunächst dem Nikodemus die Quelle seines Nichtverstehens in seinem Unglauben aufdeckt. Damit giebt Jesus nicht den Versuch auf, ihn zum Verständniss zu

---

*) V. 13. Die Worte ο ων εν τω ουρανω fehlen in ℵBLT[b] aeth. 33 und noch bei Euseb., weshalb sie WH. nur i. Kl. a. R. hat. Da das Zeugniss von CDX grade hier fehlt, stehen sie nur in AΔ und den jüngeren emendirten Mjsc. it. vg. syr. arm. Obwohl sie Tisch. jetzt wieder aufgenommen, bleiben sie zweifelhaft, da die Vermuthung, dass sie aus Nichtverständniss oder Missverständniss für anstössig oder überflüssig gehalten seien (Meyer), für die ältesten Codd. wenig wahrscheinlich ist. Luth. erklärt sich für die Weglassung und in der That ist der Zusatz überflüssig, aber (nach richtiger Auslegung) eine sehr naheliegende Erklärung zu dem καταβας. — V. 15. Lies εν αυτω nach BT[b] statt εις αυτον (Rcpt. nach ℵΔ Mjsc.) oder επ αυτον (Lchm. nach A, vgl. L: επ αυτω), welche Lesarten aus der falschen Verbindung mit πιστευων entstanden. Die Rcpt. vervollständigt den Satz aus V. 16 durch μη αποληται αλλ. — V. 16. Das αυτου nach υιος (Lchm. i. Kl., Treg.) ist nach ℵB zu streichen, wie in V. 17 (Lchm. u. Treg. i. Kl.) zugleich nach LT[b]. — V. 18. Das δε vor μη πιστευων (Rcpt., Lchm. u. Treg. i. Kl.) ist zu tilgen, wie 1, 26. — V. 19. Die Rcpt. setzt αυτων nach πονηρα, um es enger mit εργα zu verbinden.

bringen (Lck., de W.), sondern er zeigt ihm den Weg, wie man zur Erfahrung der Neugeburt und darum nach V. 8 auch zu ihrem Verständniss gelangen kann. — οἴδαμεν) diesen und die folgenden Plurale lediglich rhetorisch als Plurale der Kategorie zu fassen (s. Sauppe u. Kühner ad Xen. Mem. 1, 2, 46) und bloss auf Jesum selbst zu beziehen (Lck., de W., Meyer, Haneb., Schnz.), ist gegen alle Analogie in den Reden Jesu, gegen den sofort in V. 12 eintretenden Sing. und findet weder in dem ganz andersartigen Plural 4, 38, noch in dem Plural der Paulusbriefe eine Unterstützung*). Jesus schliesst sich vielmehr mit den Gottgesandten (vgl. Luth., Beza, Calv., Thol.) zusammen, deren Wort gläubig angenommen werden muss, wenn es zu jener Erfahrung kommen soll (vgl. z. V. 9), ein solcher war aber in der geschichtlichen Situation ausser ihm nur Johannes der Täufer (Knapp, Hofm., Luth., Weizs., Weiss, Steinfass), der durch seine Verkündigung der Wassertaufe und der Geistestaufe durch den Messias (1, 33) bereits auf die Nothwendigkeit einer Neugeburt aus Wasser und Geist hingewiesen hatte, wie er selbst (V. 5). — ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν) bezieht sich, da Jesus sich mit dem Täufer zusammenschliesst, noch nicht auf sein einzigartiges Schauen in seinem himmlischen Sein (Meyer), sondern auf das, was beide bei der Taufe gesehen, als der Geist auf Jesum herabkam und ihn so als den mit dem Geiste taufenden bezeichnete (1, 34), und was sie nun aus eigener Erfahrung bezeugen (vgl. z. 1, 7). — καί) ganz wie 1, 10. — οὐ λαμβάνετε) Nikodemus und die, in deren Namen er V. 2 geredet (Lck., Hengst.), nicht grade alle Juden (Luth.), was aus τοῦ Ἰσρ. V. 10 nicht entnommen werden kann (gegen Meyer), haben das Zeugniss des Täufers nicht (als Wahrheit) angenommen, sonst hätten sie ihn von vornherein für den Messias gehalten, und dass Nikodemus nicht geneigt war sein Zeugniss anzunehmen, hatte seine Antwort V. 4 zur Genüge gezeigt. Es fehlte ihm wie Seinesgleichen an der rückhaltlosen Empfänglichkeit für das Zeugniss der Wahrheit. Zu lernen war er gekommen, aber er wollte das Zeugniss Jesu nicht annehmen, als es seinen Voraussetzungen wider-

*) Natürlich können sie nicht Gott (Chrys., Euth. Zig., Augustin., Calov. u. M.) oder den heiligen Geist (Beng.) mit einschliessen. Die Jünger mit einzuschliessen (Hengst., God.), oder sie gar aus der Allgemeinheit des christlichen Bewusstseins dem Jüdischen Bewusstsein gegenüber zu erklären (Hilg.), würde nicht einmal zu dem Ausgesagten selbst passen (s. bes. ὃ ἑωράκ. μαρτ.). Noch verkehrter denkt B.-Crus. die Menschen überhaupt als Subjekt, sodass menschliche Dinge (was man weiss und sieht, vgl. τὰ ἐπίγεια V. 12) gemeint seien.

sprach. — Die fragende Fassung (Ew.) schwächt nur das tragische Verhältniss der zweiten Vershälfte zur ersten. — V. 12. *εἰ*) setzt den thatsächlich vorliegenden Fall. — *τὰ ἐπίγεια*) ist das auf Erden Befindliche, das was auf der Erde (nicht im Himmel) vor sich geht (vgl. 1. Kor. 15, 40. 2. Kor. 5, 1. Phil. 2, 10. 3, 19. Jak. 3, 15. Sap. 9, 16 u. dazu Grimm Handb. p. 189). Zur Kategorie dieser irdischen Dinge gehörte vor Allem, was er von der Nothwendigkeit einer Neugeburt gesagt (gegen Bäuml.), aber nicht weil sich der Mensch dabei empfänglich gläubig verhält (de W.), sondern weil sie auf Erden in Busse und Glauben vor sich geht, eine im irdischen Bereiche des sittlichen Lebens liegende Veränderung ist*). — *εἶπον ὑμῖν*) geht wieder zunächst auf Nikodemus und Seinesgleichen und braucht darum zunächst nur auf dieses Gespräch bezogen zu werden; aber es liegt in der Natur der Sache, dass sich auch seine Volkspredigt, welche, wie bei den Synoptikern, die Nähe des Gottesreichs verkündigte (s. z. V. 3) und auf Grund dessen zur *μετάνοια* aufforderte, um diese *ἐπίγεια* drehte, nur dass man hier nicht mit Luth. einen Gegensatz der irdischen Verwirklichung des Gottesreichs und seiner himmlischen Wirklichkeit herauskünsteln darf**). — *οὐ πιστεύετε*) Wer sein Zeugniss nicht annimmt, bei dem kann es nicht zur zuversichtlichen Ueberzeugung von der Wahrheit des darin Verkündigten kommen. — *ἐὰν εἴπω*) setzt den Fall nicht als bloss möglichen, sondern (wenn auch erst unter gewissen Umständen) bestimmt eintretenden. — *τὰ ἐπουράνια*) das im Himmel Befindliche (Matth. 18, 35. 1. Kor. 15, 40. 48 f. Eph. 1, 3. Phil. 2, 10. al.), d. i. die göttlichen Rathschlüsse zur Erlösung und Beseligung der Menschen, welche *ἐπουράνια* sind, weil sie (vgl. Sap. 9, 16 f.) im Willen Gottes liegen, wobei aber nicht erst an ihre Vollendung in der Zukunft zu denken ist (vgl. Steinfass mit Bezug auf Matth. 26, 64). Ganz verkehrt denkt Hengst. an

*) Daraus folgt freilich aufs Neue, dass diese Neugeburt nicht als eine Geburt von oben gedacht ist (s. z. V. 3), da sie dann, so sehr dies Meyer abzuwehren strebt, nicht wohl unter die *ἐπίγεια* gerechnet sein könnte. Falsch bezieht Lck. *ἐπίγεια* auf das Naheliegende und Leichtfassliche, B.-Crus. nach Grot. auf das Bildliche in V. 8 oder auf V. 6.

**) *εἶπον* ist dixi, nicht dixerunt, wie Ew. will, welcher die Alten im A. T. als Subjekt denkt und dann nach zu schwachen Zeugen *ἐπιστεύσατε* liest statt *πιστεύετε*. Dieses neu eintretende Subjekt müsste ausgedrückt und ihm im Nachsatz ein *ἐγώ* gegenübergestellt sein. Vgl. Matth. 5, 21 f. Ueberdies würde das Irdische wohl zum Gesetz (nach Kol. 2, 17. Hebr. 8, 5. 10, 1), aber nicht zu den Propheten passen.

die Gottheit Christi (vgl. God., Luth.: der christologische Inhalt seiner Verkündigung), die in V. 13 als erstes Stück derselben gelehrt werden soll, Schnz. an das Geheimniss der Trinität. — *πιστεύσετε*) Die Folgerung beruht darauf, dass die *ἐπίγεια* ihrem Wesen nach leichter verständlich sind als die *ἐπουράνια* und weist warnend darauf hin, dass Nikodemus durch jenen Unglauben sich unfähig macht, das Höchste, was er zu verkündigen gekommen, sich anzueignen. — V. 13. Und doch kann kein Anderer als ich euch die himmlischen Dinge offenbaren. Denn wenngleich das *καί* grammatisch rein fortführend ist (Meyer, de W.), so liegt doch im Gedankenverhältniss zu V. 12 etwas Gegensätzliches (Knapp, Olsh., Luth., God.), wie V. 11. 1, 10, nur darf man es nicht begründend oder motivirend (Beza, Thol., Lck., Lange) fassen. — *οὐδεὶς ἀναβέβηκεν* etc.) wird gewöhnlich im tropischen Sinne genommen von dem Hinangekommensein zur Erkenntniss der göttlichen Geheimnisse, welche man aus dem Himmel gleichsam herabholen muss, um sie zu erlangen, wofür auf Deut. 30, 12. Prov. 30, 4. Bar. 3, 29. Rom. 10, 6 f. verwiesen wird (vgl. Beza, Grot., Kuin., Lck., Olsh., B.-Crus., de W., Beyschl., auch noch Weiss, Lehrb. p. 213 f.). Allein diese Parallelen sind doch nur insofern metaphorisch, als sie den Gedanken, dass der auf Erden lebende Mensch, um die in Gott verborgene Weisheit zu erkennen (abgesehen von der göttlichen Offenbarung), selbst bei Gott im Himmel gewesen sein müsste, um sie von ihm zu empfangen, dadurch versinnlichen, dass sie von einem localen Aufsteigen in den Himmel reden (vgl. Keil). Da nun auch das *καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* nach der gesammten Lehranschauung des Evangeliums (vgl. besonders 16, 28) der sinnbildliche Ausdruck ist für die Herkunft aus einem früheren himmlischen Leben bei Gott, so hält Meyer mit vollem Recht daran fest, dass die Vorstellung des Gewesenseins im Himmel durch keine angebliche Metapher verwischt werden dürfe, zumal ja auch das Perf. zeigt, dass das Aufsteigen zum Himmel nicht als einzelne Thatsache, sondern in seiner dauernden Folge als die für jeden Menschen nothwendige Voraussetzung des ImHimmelgewesenseins (nicht: des ImHimmelseins, wie Brückn. will) gedacht ist. — *εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρ. καταβάς*) geht auf die Thatsache der Menschwerdung, durch welche er eben befähigt ist, die himmlischen Dinge auf Erden zu verkünden. Da es reine Willkür ist, das Futur. zu ergänzen (Hengst.: der wird gen Himmel fahren), so kann das scheinbar zunächst zu ergänzende *ἀναβέβηκεν* unmöglich auf die erst zukünftige wirkliche Himmelfahrt (zu der als einzelner Thatsache schon

das Perf. nicht passt) bezogen werden (gegen Augustin., Beda, Theophyl., Rupst., Beng. u. M.), man müsste denn eine Zurücktragung aus der Erfahrung der apostolischen Zeit in den Mund Christi annehmen (Weizs.), die doch einen zu ungeschickten Anachronismus ergäbe*). Es muss daher aus dem *ἀναβέβηκεν* der im Perf. ohnehin liegende Begriff des Im-Himmelgewesenseins ergänzt werden, das bei jedem Anderen nur durch Aufsteigen in den Himmel hätte vermittelt sein können, bei dem *καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* aber die selbstverständliche Voraussetzung war. So richtig Jansen: „Nullus hominum in coelo fuit, quod ascendendo fieri solet, ut ibi coelestia contemplaretur, nisi etc.“, und neuerlich Fritzsche d. Aeltere in s. Novis opusc. p. 230; jetzt auch Thol., Luth., Holtzm. in Hilg. Ztschr. 1865. p. 222 und, wie es scheint, Schnz., der aber keinen Anstoss daran nimmt, dass der Herabgestiegene nicht aufhört im Himmel zu sein (s. d. vor. Anm.). — *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ.*) In diesem Zusammenhange liegt die Einzigartigkeit des Menschensohnes offenbar darin, dass er, weil eben der vom Himmel herabgestiegene, nicht, wie alle anderen Menschenkinder, ursprünglich Mensch gewesen, sondern es erst geworden ist.

Anmerkung. Das zu *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ.* gehörige *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ* kann, wenn ächt, unmöglich als reines Part. Praes. genommen werden, da man dann immer zu der altdogmatistischen Auffassung zurückgreifen (vgl. Schnz.) oder den Wortsinn aufgeben und dem Sein im Himmel eine innigste Gemeinschaft mit Gott, einen beständigen Verkehr mit dem Himmel substituiren muss (vgl. Lck., de W., Ew., God., Beyschl., Schleierm. L. J. p. 287 ff. u. selbst Keil). Meyer scheint das Part. zeitlos zu nehmen: „der darin seinen wesentlichen Sitz, seine

*) Die dogmatistischen Ausleger helfen mit der Unio hypostatica, vermöge derer die menschliche Natur in den Himmel eingetreten ist (Calov., Maldonat., Steinfass u. M., vgl. noch Schnz.), die Socinianer mit dem raptus ad coelum, durch welchen er während seines irdischen Lebens in die göttlichen Geheimnisse eingeweiht sei (s. Oeder d. Catech. Racov. p. 348 ff.). Im Grunde ist es nur eine Modernisirung dieser Vorstellung, wenn Neuere von einem Aufschwung zu Gott, einer geistigen Erhebung behufs Erkenntniss des Göttlichen reden, wozu dann eben die metaphorische Auffassung des Hauptsatzes dienen muss (vgl. bes. Beyschl.), oder von einem beständigen Sein im Himmel (Brückn.), von der wesentlichen Gottesgemeinschaft Jesu, die ihm jene Erkenntniss vermittelt (God.). Allein dies widerspricht der gesammten Anschauung des Evangelisten von dem himmlischen vorzeitlichen Ursprung der specifischen Gotteserkenntniss Jesu (3, 32. 8, 26. 40. 15, 15). Letzteres giebt Keil zu, bekämpft aber die Meyer'sche Erklärung, ohne seinerseits zu sagen, wie denn das von dem *καταβάς* ausgesagte *ἀναβέβηκεν* gefasst werden soll.

Heimath hat" (mit Verweisung auf 9, 25, wo er τυφλὸς ὤν erklärt: blind von Haus aus), und dies liesse sich rechtfertigen, wenn man eine Anspielung auf Dan. 7, 13 annimmt, wonach der von der Weissagung in Aussicht genommene Menschensohn als ein ursprünglich himmlisches Wesen erscheint. Grammatisch gehört das artikulirte Part. freilich nicht zu καταβάς, wie Meyer richtig bemerkt, aber ebensowenig zu ἀναβέβηκεν (gegen God.), und die logische Correlation zu jenem καταβάς, zu dem, sobald man nicht den Wortsinn opfert, das präsentische ὁ ὢν ἐν τ. οὐρ. immer einen unlösbaren Widerspruch bildet, nöthigt sachlich zu der imperfectischen Fassung (Beng., Luth., Hofm. I, p. 139, Weiss p. 214), die in dieser Correlation auch gar kein Bedenken hat. — Zum ersten Male erscheint hier die einzigartige Erkenntniss der himmlischen Dinge, welche Jesus sich auch Matth. 11, 27 zuspricht, ganz in der dogmatischen Weise des Evangelisten auf das uranfängliche Sein Christi bei Gott zurückgeführt (vgl. Weiss, Lehrb. d. bibl. Th. §. 144, a). Dass Jesus in dieser Weise nicht zu Nikodemus gesprochen haben könne, dürfte trotz Meyer's Verweisung darauf, dass das Verständniss für Nikodemus noch Aufgabe weiterer Glaubens- und Erkenntnissentwicklung blieb, unzweifelhaft sein. Dass wir trotzdem hier noch treue Erinnerungen an Worte Jesu haben, welche der Evangelist in seiner lehrhaften Ausdeutung und Ausführung wiedergiebt, zeigt schon V. 11, wo der Schlusssatz trotz seines unzweifelhaften Anklangs an den Prolog (1, 7. 11) doch eine deutliche Beziehung auf die geschichtliche Situation hat und wo das dem Evangelisten so eigenthümliche ὃ ἑωράκαμεν trotz Meyer wegen der Zusammenfassung Jesu mit dem Täufer einen anderen Sinn empfängt, als es sonst in seiner Lehranschauung hat. Ebenso weist hier die unzweifelhafte Anspielung auf alttestamentliche Stellen in dem οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τ. οὐρ. und die scheinbar jener Johanneischen Auffassung von dem Ursprung der einzigartigen Erkenntniss Christi widersprechende Zurückführung derselben auf seine Qualität als des einzigartigen Menschensohnes auf eine ächte Grundlage zurück. Aber wenn die dogmatische Ausprägung jener Auffassung auch unstreitig dem Evangelisten angehört, so schliesst das nicht aus, dass in der Rede Jesu Andeutungen lagen, welche ihn dazu veranlassten, dass Jesus die Einzigartigkeit seiner Menschensohnschaft (vielleicht im Anschluss an Dan. 7, 13) wirklich tiefer gefasst hat, als es bei den Synoptikern erscheint, und die Einzigartigkeit seiner Gotteserkenntniss wirklich als eine nicht in irgend einem Moment seines irdischen Lebens entstandene, sondern als eine ihm ursprünglich eigene bezeichnet hat, ohne dass man ihm eine die Grenzen eines ächt menschlichen Bewusstseins überschreitende Erinnerung an ein früheres Sein oder Aussagen, welche jede Möglichkeit des Verständnisses in der Gegenwart aufheben, zutrauen darf.

V. 14 f. *καί*) Da V. 13 einen Grund enthält, weshalb ihm geglaubt werden muss, so kann der mit einfachem *καί* angeschlossene Satz im Sinne des Evangelisten nur einen zweiten Antrieb zum Glauben bringen, nur dass dieser nicht, wie Meyer meint, in der Seligkeit des Glaubens liegt, sondern darin, dass auch die Erhöhung Christi nach V. 15 nur unter der Bedingung des Glaubens zum höchsten Heile führe (vgl. Luth.)*). — *καθὼς Μωϋσ.* etc.) Das Num. 21, 8 erzählte Ereigniss bietet nach der Auffassung des Evangelisten offenbar einen doppelten Vergleichungspunkt, sowohl das Emporgerichtetwerden (der bekannten ehernen Schlange an der Stange und Jesu am Kreuze), als das Gerettetwerden (zur Genesung durch den Hinblick auf die Schlange und zur ewigen *ζωή* durch den Glauben an den Gekreuzigten). Vgl. Sap. 16, 6. Barnab. ep. c. 12. Ignat. ad Smyrn. 2. interpol. Justin. Apol. 1, 60. Dial. c. Tr. 94. Weitere Ausspinnungen der Vergleichung sind willkürlich, wie die von Beng.: „ut serpens ille fuit serpens sine veneno contra serpentes venenatos, sic Christus homo sine peccato contra serpentem antiquum", vgl. Luth., Keil u. M., gebilligt von Lechler in d. Stud. u. Krit. 1854. p. 826. Am weitesten gehen dabei Lange, Ebr., Hengst. (Christus das Gegenbild der Schlange, sofern er die schädlichste aller schädlichen Potenzen, die Sünde, auf sich nahm und stellvertretend büsste, die todte Schlange ein Zeichen ihrer Ueberwindung durch die heilende Kraft des Herrn). — *ὑψωθῆναι*) heisst: erhöht werden (8, 28), und zwar nach 12, 33 f. durch seine Aufrichtung, Emporhebung am Kreuze**). Die ausdrückliche Erklärung des Ausdrucks

---

*) Wenn Hengst., God. nach ihrer Auffassung von V. 13 Jesum hier von dem ersten der göttlichen Geheimnisse (von der Person Jesu) zum zweiten übergehen lassen, das von der Erlösung handelt (umgekehrt B.-Crus.: vom Werke Christi auf seine Person), — ähnlich doch auch Keil, der hier ein zweites *ἐπουράνιον* findet, das geglaubt werden muss —, so lassen ihn Lck. (er kann die *ἐπουράνια* nicht nur mittheilen, er muss es auch), Thol., de W., Ew., Brückn. hier erst zu dem Hauptmysterium übergehen. Andere lassen ihn von seinem Wort, wovon V. 13 geredet, auf seine Erscheinung und besonders seine tiefste Erniedrigung (Olsh.), von der Erleuchtung der Menschen zu ihrer Beseligung übergehen (Scholl.). Nach Schnz. soll nun gezeigt werden, dass Christus allein die Gnade des Glaubens mittheilen könne.

**) Es entspricht dem Aram. זְקַף (vgl. d. Hebr. זָקַף Ps. 145, 14. 146, 8), welches von dem Aufhängen des Missethäters am Pfahl gebraucht wird. S. Esr. 6, 11. Gesen. Thes. I, p. 428. Heydenr. in Hüffell's Zeitschr. II, 1. p. 72 ff. Brückn. p. 68 f. Vgl. Test. XII patr. p. 739: *κύριος ὑβρισθήσεται καὶ ἐπὶ ξύλου ὑψωθήσεται.* Die höhere Bedeutung, welche Christi Person und Werk durch seinen Tod er-

durch den Evangelisten in der Stelle 12, 33, sowie der Absichtssatz in V. 15 verbieten, ὑψωθῆναι = רִים von der Erhöhung Jesu zur Herrlichkeit zu erklären (Bleek, Beitr. p. 231, vgl. Paul.: verherrlicht d. h. in seiner Hoheit anerkannt werden), höchstens könnte man annehmen, dass Joh. das doppelsinnige Wort gewählt hat, um den Gedanken an die Erhöhung mit hineinzuziehen (vgl. z. V. 3), so dass das Kreuz die Vorstufe der Herrlichkeit sei (Lechl., God.; doch vgl. auch Lck., de W., Ew., Luth.), wofür der dann entstehende Gegensatz zu dem καταβὰς ἐκ τ. οὐρ. V. 13 sprechen könnte. — δεῖ) nach göttlichem Rathschluss, Matth. 16, 21. Luk. 24, 26, geht nicht mit auf den Typus, sondern nur auf den Antitypus (gegen Olsh.), um so mehr als zwischen der Person Jesu und der Schlange als solcher eine typische Beziehung nicht stattfinden kann (gegen Keil). — V. 15. ἐν αὐτῷ) ist nicht zu πιστεύων zu beziehen (Luth.), das grade nach seinem Zusammenhang mit V. 12 ohne Zusatz bleiben muss, da auf der Bedeutung des Glaubens als solchem im Zusammenhang der Nachdruck ruht (s. o.), sondern zu ἔχῃ; jeder Glaubende soll in ihm (d. i. als in ihm, dem Gekreuzigten, ursächlich beruhend) das ewige Leben haben. Vgl. 5, 39. 20, 31. Allerdings hat nach der Anschauung des Evangelisten der Gläubige das ewige Leben bereits unmittelbar im Diesseits (V. 36. 5, 24. 6, 40 u. ö.), aber das ihm damit zu Theil gewordene Heil, das sich zur ζωὴ αἰώνιος im Jenseits vollendet (worauf auch hier der Gegensatz in V. 16 führt), könnte ihm nicht zu Theil werden, wenn nicht der Tod Christi ihn von dem Verderben, dem er um seiner Sünde willen verfallen musste, erlöst hätte (vgl. 1, 29).

Anmerkung. Der exegetische Streit um die Auslegung auch dieses Wortes (vgl. z. 1, 29. 2, 19) wird sich nicht schlichten lassen, wenn man nicht auch hier die Auslegung des Evangelisten von dem ursprünglichen Worte Jesu unterscheidet. Dass dieser jetzt schon nicht nur auf seinen Tod, sondern auch auf die besondere Art desselben hingewiesen und von seiner Heilsbedeutung als etwas Selbstverständlichem gesprochen haben sollte (da die Pointe des Spruches im Zusammenhang lediglich auf dem πᾶς ὁ πιστεύων ruht), ist trotz Meyer's gegentheiliger Behauptung geschichtlich ganz unwahrscheinlich.

---

halten hat (Baur neut. Theol. p. 379), liegt nicht in dem Worte ὑψωθῆναι, sondern in der Vergleichung mit der Schlange und im folgenden Zwecksatze. Schon diese Stelle aber (vgl 1, 29) hätte Baur von der Behauptung (p. 400) abhalten sollen, im Johanneischen Lehrbegriff fehle eine solche Bedeutung des Todes Jesu, wie sie Paulus lehrt. S. auch 6, 51. 53 f.

Dazu kommt, dass die typologische Deutung der ehernen Schlange, wie schon de W. sah, etwas Unnatürliches hat, da, man mag jene Erzählung fassen, wie man will, die eherne Schlange sicher nicht das Heilvermittelnde war, sondern das gläubige Aufschauen zu ihr und die Erhöhung der Schlange lediglich das Mittel, dies zu ermöglichen, was Keil wohl als aus „der schriftwidrigen Vorstellung der modernen Theologie von der göttlichen Natur Christi" stammend (?!) zurückzuweisen, aber nicht zu widerlegen vermocht hat. Hiernach ist der natürliche und darum sicher ursprüngliche Vergleichungspunkt der, dass Jesus, damit es zu dem nach V. 11—13 so unentbehrlichen und doch noch so völlig fehlenden Glauben an ihn komme, vor Aller Augen erhöht werden müsse (vgl. Schleierm., L. J. p. 345, Holtzm.). Wie Gott ihn in seiner wahren Bedeutung erweisen werde, ob durch das nahe Kommen seines Reiches (Weizs.) oder wie sonst, erhellt nicht; sicher ist nur, dass nicht etwa an die Erhöhung zum Himmel gedacht ist, sondern an eine ihm in seiner irdischen Laufbahn bevorstehende, ihn verherrlichende Erhöhung, durch die er noch das jetzt ungläubige Volk zum Glauben zu gewinnen hofft. Aber dieser Gedanke, der auch in anderem Sinne als in dem von dem Evangelisten intendirten (obwohl ihn Jacobi ungefähr auch bei ihm findet) an das Vorige anknüpft, ist nicht dem Evangelisten aufzudrängen, da es dann im Absichtssatz heissen müsste: „damit alle an ihn glauben". Freilich erhellt nun erst recht, dass nicht mit V. 14 f. das Gespräch geschlossen und Alles Uebrige, wie Erasm., Rosenm., Kuinoel, Paul., Neand., Thol., Olsh., Maier wollen (vgl. auch Bäuml.), erläuternde Betrachtung des Evangelisten sein kann. Vergeblich beruft man sich dafür auf einzelne Ausdrücke, wie *μονογενής*, denen andere, wie das *τὸν κόσμον*, mit noch mehr Recht an die Seite gesetzt werden könnten, da eine andere Wiedergabe der Reden Jesu, als eine solche, welche die Einführung solcher termini aus der Johanneischen Lehrsprache erlaubt, nirgends vorauszusetzen ist (s. d. Einl.). Es lässt sich nicht einmal nachweisen, dass von V. 16 an der Evangelist mit Erläuterungen und Reflexionen stärker eingegriffen habe (Lck., de W., Brückn.), aber dass die Rede von V. 19 an thatsächlich ganz in eine Erläuterung des Evangelisten übergeht, hätte Meyer nicht leugnen sollen; nur war dies eben (ohne jede „Andeutung im Texte") nur möglich, weil der Evangelist sich bewusst ist, überall nur die Reden Jesu in und mit solcher Ausführung und Deutung wiederzugeben. Dagegen enthält V. 16—18 noch den wesentlichen Schlussgedanken der Rede, dass Jesus für die volle Glaubensbegründung an ihn auf eine zukünftige Erhöhung verweisen müsse, da der Messias nach Gottes Rath nicht (wie die Zeitgenossen glaubten) komme, das Messianische Gericht zu halten (womit seine Erhöhung vor Aller Augen von selbst gegeben wäre), sondern um in der Rettung des Volkes (Luk. 19, 10) die höchste göttliche Liebe zu offenbaren.

V. 16 ff. begründet, dass es mit der Kreuzerhöhung des Messias auf die Mittheilung ewigen Lebens abgesehen ist. — *οὕτω*) so sehr; s. z. Gal. 3, 3. — *ἠγάπησεν*) bezieht sich auf die Zeit des *ἔδωκεν*. Indem so die Messianische Sendung als die höchste Liebesoffenbarung Gottes dargestellt wird, beginnt Jesus wirklich die Verkündigung der *ἐπουράνια* (V. 12). — *τὸν κόσμον*) bezeichnet im Sinne der apostolischen Lehrsprache die ganze Menschheit, wie 1, 9. 10. 29, und zeigt also, wie das *πᾶς ὁ πιστ.* V. 15, wie fern dem Evangelisten ein metaphysischer Dualismus und eine doppelte Prädestination liegen (gegen Baur, Hilg.)*). — *τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ*) soll die Grösse der Liebesthat hervorheben, weil der einzige Sohn der Gegenstand der innigsten Liebe ist. Man kann aus der Parallele von 1. Joh. 4, 9 oder aus dem Wechsel der Bezeichnung für den höchsten Gottgesandten in V. 14 u. 16 schliessen, dass hier die Hand des Evangelisten sichtbar wird, aber an sich ist die gangbare Annahme, dass Jesus sich nicht den *μονογενής* genannt haben könne (vgl. dagegen Hengst., God.), durchaus grundlos, da dieser Ausdruck nichts Metaphysisches bezeichnet, sondern, wie hier seine Bedeutung im Kontext aufs Neue bestätigt, ein einzigartiges Liebesverhältniss (vgl. z. 1, 14. 18), was Schnz. vergeblich leugnet, da das metaphysische Verhältniss Christi für die Liebe des Vaters zu ihm irrelevant ist. — *ἔδωκεν*) er behielt ihn nicht für sich, sondern gab ihn, nämlich der Welt. Es bezeichnet nicht speciell die Hingabe in den Tod (Olsh.), sondern die Hingabe in den seiner ursprünglichen Gemeinschaft mit dem Vater widersprechenden Zustand des Erdenlebens mit Allem, was dort die Erfüllung seines Berufs von ihm forderte und wovon nach V. 14 allerdings der Kreuzestod das Aeusserste war. Der Indikativ nach *ὥστε* bezeichnet die Sache objektiv, als geschehene Thatsache. S. z. Gal. 2, 13 u. Klotz ad Devar. p. 772. — *εἰς αὐτόν*) Näherbestimmung des *πᾶς ὁ πιστεύων* V. 15, nachdem durch die Selbstbezeichnung als *υἱὸς μονογενής* sein einzigartiges Verhältniss zu Gott angedeutet ist, dessen Erkenntniss der zuversichtlichen Ueberzeugung von der Bedeutung seiner Erscheinung erst ihren Inhalt giebt. — *μὴ ἀπόληται* etc.) über die ver-

---

*) Wenn noch Lck. hierin eine Polemik gegen den Partikularismus des Pharisäers und somit ein Zeichen der Aechtheit der Rede fand (vgl. Schnz.), so kann wohl, geschichtlich betrachtet, kein Zweifel sein, dass diese Hinweisung auf die Universalität des Heils, die im Zusammenhang der Rede ganz unmotivirt ist, wie 1, 29, von dem Evangelisten herrührt.

gegenwärtigenden Conjunctive s. Win. §. 41, 1. a, β. Man beachte den Wechsel von Aor. u. Praes., wodurch das Zugrundegerichtetwerden (durch Verweisung in die Hölle beim Messianischen Gericht) als einmaliger Akt, der Besitz des ewigen Lebens aber in seiner ewigen Dauer bezeichnet wird. Eine Beziehung auf den schon gegenwärtig beginnenden Besitz des wahren Lebens (Meyer) liegt in diesem Gegensatz wohl fern. — V. 17. *οὐ γὰρ ἀπέστειλεν*) Dass die Mittheilung des höchsten Heiles an Alle, die glauben wollen, die Liebesabsicht Gottes bei der Hingabe seines Sohnes war, wird dadurch begründet, dass der Zweck seiner Sendung (wodurch sich jene Hingabe vermittelte) nicht das Gericht über die Welt, sondern die Errettung derselben war. Die mit Nachdruck vorangestellte Negative schliesst die herrschende Jüdische Vorstellung aus, wonach der nächste Zweck der Messianischen Sendung war, das Messianische Gericht zu halten, und die der Heilsvollendung unwürdig Befundenen in Israel mitsammt der Heidenwelt (keineswegs die letztere allein, wie Lck., B.-Crus., Ebr., God., Keil wollen) dem Verderben zu überliefern (vgl. Luth.). Auch bei den Synoptikern hebt Jesus hervor, dass das Messianische Gericht bis auf den Abschluss der Reichsentwicklung vertagt bleibe (vgl. Weiss, Lehrb. d. b. Th. §. 14, d). — *ἵνα κρίνῃ τ. κόσμ.*) bezeichnet die richterliche Entscheidung, durch welche bestimmt wird, wer des Heiles würdig sei und wer nicht. Nur aus dem Zusammenhange mit V. 14—16 erhellt, dass ohne die Sendung des Sohnes und seine Kreuzerhöhung Niemand das höchste Heil erlangen könnte, sondern die ganze Menschheit dem Verderben verfiele. Trotzdem bezeichnet das *κρίνειν* nicht das Verdammungsgericht (gegen Meyer, vgl. God.), ebensowenig freilich das mit der Erscheinung Christi thatsächlich sich vollziehende (durch Glaube und Unglaube), da ja hier eben das *κρίνειν* geleugnet wird (gegen Keil). — *ἵνα σωθῇ*) Nur durch die Errettung vom Verderben (V. 16), wie sie der Menschensohn nach V. 14 f. vermittelt, kann die sündige Welt zum Heile d. i. zur *ζωὴ αἰώνιος* gelangen. — Das dreimalige *κόσμος* hat etwas Feierliches (vgl. 1, 10) und steht überall in gleicher Weise von der gesammten Menschenwelt. — V. 18 ist nicht bloss Nähererklärung über den negativen Theil von V. 17 (Meyer), sondern zeigt, wie es kommt, dass trotz der göttlichen Liebesabsicht V. 17 der Heilszweck seiner Sendung sich doch nur an den Gläubigen realisirt, sofern nur der Gläubige wirklich *οὐ κρίνεται*. Auch hier fordert der Gegensatz keineswegs, das *κρίνεται* gleich *κατακρίνεται* zu nehmen (gegen Meyer, de W.), vielmehr verbietet

es die offenbare Beziehung auf V. 17. Es bedarf einer richterlichen Entscheidung für ihn überall nicht mehr, nachdem er im Glauben bereits das höchste Heil, das wahre Leben thatsächlich erlangt hat (vgl. 5, 24). — ὁ μὴ πιστεύων) der Sache nach: wenn einer nicht glaubt (Bem. die subj. Neg.). — ἤδη κέκριται) es ist die richterliche Entscheidung über ihn bereits gefällt, sofern er, wie der Begründungssatz sagt, zu dem Glauben, mit dem allein das Heil thatsächlich gegeben, nicht gelangt ist. Vom jüngsten Gerichte, welches die feierliche und endgültige Vollendung dieses zeitlichen Gerichts sein wird (vgl. 5, 28 f. 12, 48 und dazu Groos, Stud. u. Krit. 1866. p. 251 ff.), redet auch V. 18 nicht, stellt es aber auch nicht im Gegensatz gegen den Jüdischen Messiasglauben in Abrede (Hilg.). — πεπίστευκεν) gläubig geworden ist (und ist); die subjektive Verneinung im Causalsatze (gegen den altklassischen Gebrauch) wie oft bei Lucian etc., das Verhältniss als ein in der Vorstellung des Redenden gesetztes bezeichnend. S. Herm. ad Viger. p. 806. Win. §. 55, 1. — τοῦ μονογ. υἱοῦ τ. θεοῦ) nachdrucksvoll das ἤδη κέκριται in's Licht setzend, weil die Grösse der Schuld hervorhebend. Bem., wie das πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα τ. υἱοῦ (vgl. 1, 12. 2, 23) mit dem πιστεύειν εἰς αὐτόν synonym wechselt und dieses also, wie V. 16, zu erklären nöthigt.

V. 19 ff. Der scheinbare Widerspruch, der darin liegt, dass Christus nicht zum Gericht gekommen (V. 17) und nun doch mit seinem Kommen ein Gericht sich vollzieht (V. 18), wird gelöst durch eine nähere Darstellung der Art, wie dies Gericht sich vollzieht: Darin aber besteht das Gericht, wovon V. 18 geredet. ἡ κρίσις bezeichnet auch hier weder den Akt der Scheidung (Olsh., Lck.), noch das verdammende Gericht (de W., Meyer), da ja auch V. 21 zu der hier angekündigten Erläuterung des richterlichen Aktes gehört, durch welchen über die Beschaffenheit und damit über das Schicksal des Menschen entschieden wird. Aber nicht der Grund (Chrys. u. seine Nachf.), sondern das in seinem Hergange sich darstellende charakteristische Wesen desselben wird durch αὕτη — ὅτι (vgl. 1. Joh. 5, 11) angegeben. — ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τ. κ.) nimmt man gewöhnlich als einen in abhängiger Form (ὅτι ὅτε τὸ φῶς etc., oder mit Genit. absol.) gedachten, aber zur nachdrücklichern Hervorhebung des die Schuld aufdeckenden Kontrastes selbstständig ausgedrückten Satz (de W., Meyer, Luth., Keil. Vgl. Kühner §. 518, 9); aber gewiss mit Unrecht, da ja eben gezeigt werden soll, wiefern sich mit dem Kommen Christi nothwendig ein von ihm nicht beabsichtigtes Gericht — welche Vorstellung Keil

trotz V. 17 „textwidrig eingetragen“ findet — vollziehen musste (vgl. Lck., Brückn., Schnz., auch Win. §. 66, 7). Daher ist die Erscheinung Christi hier als die Erscheinung des Lichtes charakterisirt, das allerdings zunächst die Absicht hat zu erleuchten (1, 4—9), so dass V. 17 völlig in seinem Rechte bleibt, aber bei der Ausrichtung dieser Aufgabe nothwendig zugleich den in der Welt vorhandenen Gegensatz von Gut und Böse aufdeckt (V. 20. 21) und dadurch entscheidet, wer des Heiles fähig ist und wer nicht. — *καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνϑρ.*) Hier, wo Meyer *καί* im Sinne von: „und doch“ nimmt (vgl. z. V. 11. 13), ist eigentlich kein Grund dazu, da jetzt erst das zweite Moment genannt wird, wodurch es bei dem Erscheinen des Lichtes zu einem Gerichtsvollzuge kommt, und das ist nach V. 18 das eigene Verhalten der Menschen gegen das Licht. Nun erst wird es vollends klar, dass die, welche das Licht nicht lieben, also das durch dasselbe vermittelte Heil nicht haben wollen, sich dadurch von demselben ausschliessen*). — *μᾶλλον*) sie liebten die Finsterniss vielmehr (potius, nicht magis, vgl. 12, 43) als das Licht, wobei *μᾶλλον* nicht zum Verbum, sondern zum Nomen gehört und *ἤ* die beiden Begriffe vergleicht (Ellendt Lex. Soph. II, p. 51. Bäuml. Partik. p. 136), ist nach Meyer eine wehmüthige Meiosis, weil sie nach V. 20 das Licht hassten. Allein nicht ohne Absicht wird hier ihr Verhalten noch rein als eine Sache der Neigung dargestellt, die nun einmal dem Einen vor dem Anderen den Vorzug giebt, um die volle Freiheit ihrer Entscheidung hervorzuheben; aber gewiss nicht um anzudeuten, dass auch im Bösen noch ein Minimum von Liebe zum Licht ist (Stier, Brückn.). Der Grund dieses Verhaltens aber liegt nicht (vgl. z. V. 6. 1, 12) in einem principiellen metaphysischen Gegensatze (Baur, Hilg., Colani), sondern in ihrer gesammten (unsittlichen) Lebensrichtung. — *ἦν γὰρ αὐτῶν* etc.) Bemerke den steigenden Nachdruck, welcher von *αὐτῶν* auf *πονηρά* fortgeht: denn es

*) Das, wie 1, 10. 11, die Menschen im Grossen und Ganzen bezeichnende *οἱ ἄνϑρωποι* und der auf das abgeschlossene Resultat der Wirksamkeit Christi zurückblickende Aor. zeigen, dass wir hier eine Erläuterung des Evangelisten haben, was Meyer nicht hätte bestreiten sollen, wenn sich der Evangelist auch vielleicht Jesum in den Anfängen seiner Erfahrung das Gesammtresultat seiner Wirksamkeit vorausschauend denkt. Dagegen macht Keil geltend, dass Christus in der Opposition, die sich gleich im Anfange seiner Wirksamkeit wider ihn erhebt, dies Gesammtverhalten der Menschen voraussieht; aber von einer solchen Opposition ist eben noch nichts erzählt, da die Zeichenforderung 2, 18 eine solche nicht involvirt.

waren bei ihnen (im Gegensatz gegen die einzelnen Liebhaber des Lichtes) böse die Werke d. h. all ihre Lebensthätigkeit. — *πονηρά*) in der populären Ausdrucksweise nicht ein höherer Grad als *φαῦλα* V. 20 (Beng.), sondern mit diesem gleich, wie: böse mit: schlecht (nichtsnutzig); Frtzsch. ad Rom. p. 297. Vgl. 5, 29. Rom. 9, 11. 2. Kor. 5, 10. Jak. 3, 16; *φαῦλα ἔργα* b. Plat. Crat. p. 429. A. 3. Makk. 3, 22. — V. 20 entwickelt weiter, wiefern ihre böse Handlungsweise der Grund ihrer Abwendung vom Lichte war. — *ὁ φαῦλα πράσσων*) Bemerke theils das Partic. Praes. (denn der *πράξας* könnte sich dem Lichte zuwenden), theils den Unterschied von *πράσσων* (welcher treibt, agit, als Ziel seiner Thätigkeit verfolgt) und *ποιῶν* V. 21 (welcher thut, facit, als Thatsache herstellt). Vgl. Xen. Mem. 3, 9, 4: *ἐπισταμένους μὲν ἃ δεῖ πράττειν, ποιοῦντας δὲ τἀναντία*, auch 4, 5, 4. al. Rom. 1, 32. 2, 3. 7, 15. 13, 4. S. überh. Franke ad Dem. Ol. 3, 15. — *μισεῖ τὸ φῶς*) bezeichnet auch hier nicht das dem Böses Thuenden entgegengesetzte Princip (Meyer, vgl. Luth.), sondern das Princip der Erleuchtung, durch welches sein Bösesthun, das er liebt, als das, was es ist, als sündhaft und strafbar dargestellt wird. — *καὶ οὐκ ἔρχ.*) Was man hasst, flieht man, wie man sucht, was man liebt. Ohne ein solches Verlangen nach Christo kann man nicht zu ihm kommen, ihn annehmen und glauben. — *ἵνα μὴ ἐλεγχθῇ*) Dieser *ἔλεγχος* ist die züchtigende Rüge, welche sie sowohl wegen der Beschämung vor der Welt, als auch wegen des drohenden Reue- und Schmerzgefühls im Selbstbewusstsein scheuen. Vgl. 8, 9. Luk. 3, 19. Eph. 5, 11. 13. „Gravis malae conscientiae lux est", Senec. ep. 122, 14. Diese Scheu ist sittlicher Hochmuth und sittliche Verweichlichung zugleich. Luth. (vgl. B.-Crus.) bezieht das *ἐλέγχεσθαι* nur auf den psychologischen Vorgang des innerlichen Gerichts, was der Gegensatz des *φανερωθῆναι* V. 21 nicht erlaubt. — V. 21. *ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν*) Gegentheil von *ὁ φαῦλα πράσσων* V. 20. Die Wahrheit d. h. das offenbar gewordene Wesen Gottes (1, 14) ist immer zugleich für das Handeln des Menschen normgebend und wird darum in dem sittlichguten Handeln ausgeübt (1. Joh. 1, 6. Vgl. auch Jes. 26, 10. Ps. 119, 30. Neh. 9, 33. Tob. 4, 6. 13, 6. 1. Kor. 5, 8. Eph. 5, 9. Phil. 4, 8). Geoffenbart war die *ἀλήθεια* also schon vor Christo im Gesetz und in den Propheten, was Luth. mit Unrecht leugnet, indem er an die sittliche Selbstentscheidung denkt, die durch das Wort Christi hervorgerufen wird (vgl. Groos a. a. O. p. 255). Wenn Keil dieselbe mit einschliessen will, so hängt das damit zusammen,

dass er das ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς mit auf die erleuchtende Wirkung des Logos beziehen will, was doch offenbar contextwidrig ist. Schnz. will zugleich an die Gottesoffenbarung in der Heidenwelt denken. — ἵνα φανερ. αὐτοῦ τὰ ἔργα) φανερ. ist das Gegentheil des μὴ ἐλεγχθῇ V. 20; das nachdrücklich vorgerückte αὐτοῦ hebt hervor, wie er in Betreff seiner Thaten eine ganz andere Absicht hat als der Böses Thuende. Er kommt zum Lichte, damit dadurch sein Thun an den Tag komme und offenkundig werde, indem es als das wahrhaft Gute offenbar gemacht wird. Diese Absicht beruht nicht in Selbstsucht und eitler Ruhmbegier, sondern in dem mit moralischer Nothwendigkeit vorhandenen Bedürfnisse der sittlichen Genugthuung an sich und des Sieges des Guten über die Welt. Einer Offenbarung vor ihm selbst bedarf es nicht, da er nicht, wie der Böses Thuende, den wahren Charakter seines Thuns sich zu verbergen strebt. — ὅτι ἐν θεῷ etc.) Grund der vorher bezeichneten Absicht. Falsch God.: als in Gott gethan. Weil seine Werke in Gott gethan, hat er ihre Enthüllung nicht bloss nicht zu scheuen, sondern, wie die Offenbarung alles Göttlichen, zu erstreben. Dieses ἐν θεῷ fasst Meyer von dem Elemente, in welchem sich das ἐργάζεσθαι bewegt hat: nicht ohne und ausser Gott, sondern in ihm lebend und webend hat der Gute gehandelt (vgl. Schnz.). Allein da der Artikel vor θεῷ fehlt, kann es nicht eine persönliche Lebensgemeinschaft mit Gott (Lck., de W., Keil) bezeichnen, sondern nur, dass das Thun dieser Werke in Gott begründet d. h. durch seine (vorbereitende) Offenbarung gewirkt ist und daher seine Offenbarung nicht menschliche Tugend, sondern göttliches Gnadenwirken ans Licht bringt. — ἔργα εἰργασμένα) wie 6, 28. 9, 4. Matth. 26, 10 al. u. oft bei Classikern*).

V. 22—36**). Jesus in Judäa. Letztes Zeugniss des Täufers. — μετὰ ταῦτα) geht wohl nicht auf das

---

*) Es giebt also schon auf dem Gebiet der vorchristlichen Offenbarung solche, welche in Gottes Kraft die Wahrheit thun, wie sie daher auch nach 8, 47 aus Gott sind (vgl. 18, 37) und ihm wahrhaft angehören (17, 6). Aber weil jene Offenbarung erst die vorbereitende ist, so kommen sie grade zum Lichte der vollen Offenbarung, während die, welche sich durch die vorbereitende Offenbarung nicht haben zum Gutesthun treiben lassen, sich dagegen verschliessen. So betrachtet der Evangelist die vorbereitende Offenbarung von positiver Seite her als eine Pädagogie auf Christum (vgl. Weiss, Lehrbuch §. 152, c).

**) V. 22 hat WH. i. Kl. den Art. vor ιωαννης nach B, wie Lchm., Treg. i. Kl., Rcpt. V. 24 nach ALΔ Mjsc. — V. 25. Das ιουδαιων der Rcpt. (God.) haben zwar viele Verss. u. Orig., aber von den Mjsc.

Gespräch mit Nikodemus (Meyer), sondern auf alles bei dem Festaufenthalt in Jerusalem Vorgefallene (Chrys., Theoph., God., Schnz.). Eine längere Zeit, namentlich Rückkehr und Aufenthalt in Galiläa dazwischen zu legen, ist ganz willkürlich. — *Ἰουδαίαν*) ist wie Mark. 1, 5. Act. 16, 1. 1. Makk. 2, 23. 14, 33. 37. 2. Makk. 5, 23. Anthol. 7, 645 Adjectiv. Jesus begab sich also aus der Hauptstadt in das Judäische Land, etwa nordöstlich nach dem Jordan zu. — *ἐβάπτιζεν*) während der Dauer seines dortigen Aufenthalts (Imperf.), aber nicht selbst, sondern durch seine Jünger (4, 2), von denen er also zu diesem Behuf Etliche mit sich genommen hatte*). Offenbar hatte sich Jesus bei seinem Aufenthalt auf dem Feste überzeugt, dass das Volk für seine eigentliche Messianische Wirksamkeit noch nicht reif war (2, 24) und liess darum die vorbereitende Johanneische Busstaufe fortsetzen (vgl. God., Schnz.). — V. 23. *ἦν δὲ καὶ Ἰωάνν.* etc.) es war aber auch Johannes mit Taufen beschäftigt. Dass dieser noch forttaufte, erklärt sich einfach daraus, dass das Messianische Reich noch nicht errichtet, ja Jesus noch gar nicht einmal mit einer darauf direct tendirenden Wirksamkeit aufgetreten war, er also seine auf dasselbe vorbereitende Thätigkeit noch nicht aufgeben durfte

---

nur ℵG (vgl. WH. a. R.). — V. 28 hat WH. i. Kl. *εγω* nach *ειπον* (B). — V. 31 f. Tisch. hat nach ℵD u. einigen codd. it. *επανω παντων εστι* (Lchm., Treg., WH. txt., Rcpt.) gestrichen, das offenbar nur ausfiel, weil V. 32 ohne *και* (das die Rcpt. nach AΔ Mjsc. Verss. ergänzt, vgl. Lchm. i. Kl.) sich anschloss, und ebenso das *τουτο* vor *μαρτυρει*, das bei ℵ wegfallen musste (vgl. WH. a. R.), weil er *ου εωρακεν* liest. — V. 34. Die Rcpt. (vgl. Lchm. u. Treg. txt. i. Kl.) ergänzt das Subj. nach *διδωσιν*: *ο θεος* (ADΔ Mjsc. Verss. Orig.). — V. 36. Obwohl das *δε* vor *απειθων* (Rcpt., Lchm., Treg., WH.) nur in ℵ codd. it. (vgl. Tert., Cypr.) fehlt, ist es doch wohl mit Tisch. zu streichen, wie 1, 26. 3, 18.

*) Nach Baur freilich ist auch diese Ausdrucksweise in der Idee des Verf. bestimmt motivirt. Er habe nämlich Jesum und den Täufer in gleichem Berufe möglichst nahe zusammentreten lassen wollen. So hätte er ja mit der Bemerkung 4, 2 eine sonderbare Inconsequenz begangen; s. ausserdem Schweiz. p. 194 f. Gewiss ist diese auffallende Rückkehr Jesu zur Täuferwirksamkeit (s. o.) nicht Erfindung einer späteren Zeit, wofür sie aus ganz subjectiven Gründen auch Keim (I, p. 575 f.) erklärt. Dass es sich hier um eine Sammlung der Gemeinde handelt (Luth.), ist durch nichts indicirt, ebensowenig, dass sich mit dieser Taufe schon die Einwirkung des Geistes verband, was Meyer aus seiner falschen Auffassung von V. 5 erschliesst (vgl. auch Ew.), oder dass sie weissagenden Charakter hatte (Hengst.). Nach Keil wollte Jesus sich damit zur Wirksamkeit des Täufers bekennen und dessen prophetisches Zeugniss, dass er der Erwartete sei, bestätigen, Schnz. hält sie für eine Einweihung in das Messianische Reich.

(gegen Bretschn., Weisse, Baur). Ein Widerspruch mit seiner göttlich empfangenen Gewissheit von der Messianität Jesu (Weizs. p. 320) liegt darin gewiss nicht. — ἐν Αἰνών) Der Ort ist sonst unbekannt, wie auch die Lage von Salim, das von Euseb. u. Hieron., denen Pressel (Herzog, Real-Encycl. XIII, p. 326) folgt, acht Römische Meilen südlich von Skythopolis gesetzt wird, so dass Aenon das von Robinson (neuere Forsch. p. 400) gefundene Ainun sein könnte*). — V. 24. Da die Bemerkung, dass Johannes noch nicht ins Gefängniss geworfen war, im Zusammenhang unseres Evangeliums gar nicht motivirt ist, vielmehr nach V. 23 ganz überflüssig erscheint, so kann in ihr nur eine Rücksichtnahme auf die Darstellung der älteren Evangelien liegen, in denen es nach Mark. 1, 14 (mehr noch nach Matth. 4, 12—17) so scheinen musste, als sei Jesus überhaupt erst nach der Gefangennehmung des Täufers aufgetreten, also ein solches Nebeneinanderwirken Beider, wie es die folgende Erzählung voraussetzt, unmöglich gewesen. Dieser auf Grund der synoptischen Darstellung entstandenen irrigen Vorstellung will der Evangelist berichtigend entgegentreten. Vgl. Schnz. **).

V. 25 f. kehrt mit dem reassumirenden οὖν nach der V. 24 eingeschalteten Bemerkung zu dem V. 22 f. berichteten Nebeneinanderwirken Jesu und des Täufers zurück. Die

*) Sicher ist es geschichtlich ganz unwahrscheinlich, dass Johannes auf Samaritanischem Boden wirkte. Allein dass Aenon in Judäa gelegen haben muss (Meyer), folgt daraus, dass Jesus dort wirkte (V. 22. 4, 3), keineswegs, da nach V. 26 durchaus dahin gestellt bleiben muss, wie nahe oder entfernt von einander die beiden Tauforte lagen; und dass der mit den Johannesjüngern Streitende ausdrücklich als Judäer bezeichnet wird, spricht auch eher dagegen als dafür. Den Namen, der meist für eine Intensivform von עין genommen wird (vgl. noch Keil: עִינָן aram.: Quellen, Schegg, Schnz.), erklärt Meyer durch עין יון Taubenquell. Ew., Wiesel. p. 247 f., Hengst., God., Luth., Mühlau in Riehm's Handwörterb. p. 33 denken an die beiden Orte שלחים ועין (Jos. 15, 32) an der Südgrenze Judas. Die Angabe ὅτι ὕδατα πολλὰ etc. schliesst keineswegs aus, dass die Taufstätte am Jordan lag (gegen Meyer), da der Jordan wohl nicht überall wasserreich genug war, um darin zu taufen.

**) Dass er dies thun durfte, zeugt aber unfehlbar von selbstständiger Kunde der Verhältnisse. Denn dass er bloss, um für das neue Nebeneinander Jesu und des Täufers Raum zu gewinnen (Keim), den altüberlieferten Sachverhalt nicht nur ignorirt, sondern künstlich rectificirt haben sollte, liegt doch für einen Schriftsteller, der nur nach ideellen Gesichtspunkten gearbeitet haben soll, ganz fern. Nach Hengst. freilich will er bloss sagen, dass das hier Berichtete vor

Streitfrage (ζήτησις), welche von den Schülern des Johannes ausgehend entstand (ἐγένετο ἐκ τῶν μαθ. Ἰωάνν., vgl. Lucian. Alex. 40. Herod. 5, 21), handelte über Reinigung (περὶ καθαρισμοῦ) und zwar nicht überhaupt in Betreff der üblichen Vorschriften und Gewohnheiten (Weizs.), sondern sie muss nach dem Zusammenhang mit V. 22 f. in näherer Beziehung auf das Taufen Johannis und Jesu gestanden, also sich darauf bezogen haben, welches eine höhere Reinigung, aber schwerlich von Sündenschuld (Meyer), bewirke, wobei auch die prophetische Idee von einer dem Messiasreiche vorangehenden Reinigungsweihe (Ez. 36, 25. Zach. 13, 1; Hofm., Weissag. u. Erf. II, p. 87) zur Sprache gekommen sein kann. Ob der Ἰουδαῖος, der nach Hofm., Thol., Luth. ein feindseliger Pharisäer, nach Chrys., Euth.-Zig. u. M., auch Ew., ein von den Christusjüngern bekehrter Judäer war, grade gegen die Taufe Johannis argumentirte (Luth., Keil), die nun nicht mehr nöthig sei (Lck.), erhellt nicht; jedenfalls muss er die Taufe Jesu für höher und wirksamer erklärt haben. Die nur flüchtig andeutende Art, wie der Evangelist den Anlass des folgenden Zeugnisses skizzirt, spricht nicht für eine Erdichtung, welche ihr Motiv klarer dargelegt hätte. — V. 26. ὃς ἦν μετὰ σοῦ etc.) Vgl. 1, 28 f. — ᾧ σὺ μεμαρτ.) Die Hinweisung auf 1, 29—34 lässt durchblicken, dass Jesus, den sie nicht einmal nennen, sein Ansehn erst diesem Zeugniss des Täufers verdanke. — ἴδε οὗτος) dieser, von dem man doch schon aus Dankbarkeit für dieses Zeugniss erwarten sollte, dass er dem älteren Täufer keine Concurrenz machen werde. Dass Jesus grade in unmittelbarer Nähe wirkte (de W.), folgt aus dem ἴδε gewiss nicht, eher aus der Mittheilung der Jünger über sein Taufen das Gegentheil. — καὶ πάντες) Die leidenschaftliche Uebertreibung (vgl. 12, 19), die man nicht verklausuliren sollte (Hengst.: alle, die sich überhaupt taufen lassen), zeigt am besten, dass der Neid über die Erfolge des grossen Rivalen (die also wohl in dem Streit V. 25 zur Sprache gekommen waren) der Grund ihrer eifersüchtigen Gereiztheit ist. Hengst. findet, dass sie bei ihrem Meister Hülfe gegen ihren alten Menschen suchen.

Matth. 4, 12 zu setzen sei, nach Luth. seinen Bericht mit dem synoptischen in Beziehung setzen und erklären, weshalb Jesus sich an die Form des Täufers, dessen Zeit noch nicht abgelaufen war, anschloss, nach Keil ohne jede Beziehung auf die Synoptiker andeuten, dass der Täufer nicht gleich nach dem öffentlichen Auftreten Jesu seine Thätigkeit einstellte, sondern bis zu seiner Gefangennehmung zu wirken fortfuhr.

V. 27 f. *λαμβάνειν*) nicht: sich herausnehmen (*ἑαυτῷ λαμβ.*, Hebr. 5, 4), sondern einfach: nehmen, dem Geben entsprechend. Der allgemeine Satz, dass jeder Erfolg ein göttlich gegebener sei, soll nach dem Kontext im Sinne des Täufers lediglich auf Jesum angewandt werden (vgl. Olsh., de W., jetzt auch God., Schegg, Schnz.), nicht auf den Täufer selbst, welcher damit sagen wolle: „non possum mihi arrogare et rapere, quae Deus non dedit", Wetst. (so Cyrill., Rupert., Beza, Clarius, Jansen, Beng., Lck., Maier, vgl. Hengst.: weil er sich als blossen Menschen bezeichne), da das eifersüchtelnde Anbringen der Jüngern V. 26 lediglich eine Rechtfertigung Jesu erwarten lässt und eine Hinweisung darauf, dass sie sich in den Gang der von Gott geleiteten Entwicklung zu finden haben, geschweige denn auf Beide (Kuin., Thol., Lange, Brückn., Ew., Luth., Keil). — V. 28. *αὐτοὶ ὑμεῖς*) ihr selbst, obgleich ihr gegen jenen so gereizt seid, seid mir Zeugen, indem ihr auf mein Zeugniss über ihn provocirt (V. 26), dass ich mich nur für den Vorläufer dieses Jesus erklärt, also keinen Grund habe, auf seinen grösseren Erfolg eifersüchtig zu sein, da ein solcher ihm als dem grösseren Nachfolger naturgemäss zukommt. Allerdings hatten die Jünger auf das Zeugniss 1, 29—34 hingewiesen, allein dieses wies selbst in V. 30 auf V. 27 zurück, was hierdurch aufs Neue bestätigt wird, und setzte voraus, dass die Jünger auch sein Zeugniss V. 19—28 gehört hatten. — *οὐκ εἰμί*) vgl. 1, 20. — *ἀλλ' ὅτι*) Uebergang in die abhängige Rede. Win. §. 63, II, 2. — *ἐκείνου*) geht nicht auf das appellative *ὁ Χριστός*, sondern auf Jesum als den *Χριστός*, den er 1, 27 als den *ὀπίσω ἐρχόμενος* bezeichnet und V. 30 in Jesu erkennen gelehrt hatte.

V. 29 f. Bildliche Darstellung seines untergeordneten Verhältnisses zu Jesu; Letzterer der Bräutigam; Johannes der ihm dienende Freund; die Braut die Volksgemeinde, mit welcher Jesus seine innigste Vereinigung (die Hochzeit) bei der nahe bevorstehenden Errichtung des Messiasreichs feiern wird (vgl. Matth. 9, 15. 25, 1 ff.). Der Vergleichung liegt das alttestamentliche Bild der Verbindung Gottes mit seinem Volke als einer Ehe (Jes. 54, 5. Hos. 2, 18 f. Eph. 5, 32. Apok. 19, 7. 21, 2. 9) zu Grunde; eine Beziehung auf das Hohelied (bes. 5, 1 f., Beng., Hengst., Keil) erklärt jetzt auch Luth. für problematisch, und Meyer bezweifelt sie, da im N. T. keine Stelle desselben angeführt wird, mithin überhaupt eine allegorische Deutung desselben auf Messianische Verhältnisse im N. T. nicht mit Sicherheit vorauszusetzen ist. Vgl. z. Luk. 13, 31. Anmerkung. — Wem die Braut

(um die es sich in dem hier zu Grunde liegenden Bilde handelt) gehört, ist Bräutigam, — also ich nicht. — Der Freund desselben (κατ' ἐξοχήν, der dem Bräutigam die Braut geworben, wie Johannes das Volk auf die Errichtung des Gottesreichs vorbereitet hat) ist der παρανύμφιος, welcher auch Sanhedr. f. 27, 2. אוהב heisst, gewöhnlich aber שושבן, Lightf. p. 980. Buxt. Lex. Talm. s. v. Schöttg. p. 335 ff. u. s. z. 2. Kor. 11, 2. — ὁ ἑστηκὼς κ. ἀκούων αὐτοῦ) bereitet lediglich die im Verb. fin. enthaltene Aussage vor, in der, wie die Anwendung zeigt, die eigentliche Pointe der Vergleichung ruht und darf daher nicht im Einzelnen ausgedeutet werden. Der Freund steht unbetheiligt da, während der Bräutigam um die Braut beschäftigt gedacht ist, aber er hört auf ihn, und zwar nicht einmal auf seine Befehle (Keil), sondern weil er an Allem, was derselbe thut und erlebt, den innigsten Antheil nimmt. — χαρᾷ χαίρει) er freut sich sehr. S. Lobeck Paralip. p. 524. Win. §. 54, 3. Vgl. 1. Thess. 3, 9, wo ebenfalls διά dabei steht statt des classischen ἐπί, ἐν, oder Dativ. — διὰ τὴν φωνὴν τοῦ νυμφ.) bezeichnet nicht bloss, dass er sich freut, wenn er die Stimme des Bräutigams hört (Keil), sondern den lauten Jubel des glücklichen Bräutigams (vgl. Lck., de W. nach Jerem. 7, 34. 16, 9. 25, 10), wobei aber keineswegs speciell an den Jubel des Hochzeitstages (Meyer) gedacht ist*). — αὕτη οὖν ἡ χαρὰ etc.) οὖν folgert das αὕτη aus der Anwendung des Bildes: diese Freude also, welche die meinige ist, weil ich mich ebenso neidlos freue, wie es naturgemäss der Freund

---

*) Noch verkehrter war es, an die Unterredung (Thol. u. Aelt.) oder das Kosen des Bräutigams mit der Braut (Grot., Olsh., Lange), geschweige denn an den Ruf aus der Brautkammer nach dem das signum virginitatis holenden Freunde (Michael., Paul.), noch an den Ruf des ankommenden Bräutigams nach der Braut (B.-Crus., Luth.) zu denken. Völlig willkürlich aber ist es, bei dem ἑστηκώς an das Haltmachen auf dem Brautzuge zu denken (Ew.), oder an die Erwartung des Bräutigams im Brauthause (B.-Crus., Luth.), den übrigens der παρανύμφιος auf dem Brautzuge begleitete, oder an das Warten auf seine Befehle bei der Hochzeit (Meyer, de W., Schnz., vgl. Beng.: tanquam apparitor), oder an das Stehen an der Thüre des Brautgemachs (Kuin.). Denn im Gegenbilde hat die Hochzeit noch gar nicht begonnen, der Täufer sein Vorläufergeschäft noch nicht beendet (gegen Chrys., Thol.); und die Hinweisung auf die Worte Jesu, die er durch seine Jünger (bes. durch den Apostel Joh.) hört (Hengst., God., doch vgl. auch Schnz.), ist nur ersonnen, um die Anklänge der folgenden Rede an das Gespräch mit Nikodemus in der gezwungensten Weise zu erklären. Ueberhaupt aber darf man die Deutung, die erst mit αὕτη οὖν beginnt, hier noch nicht einmischen, wo das zur Vergleichung gewählte bildliche Verhältniss noch ganz für sich dargestellt wird.

des Bräutigams thut, wenn er den lauten Jubel desselben hört. — *πεπλήρωται*) ist erfüllt, vollständig geworden. So zeigt er im Gegensatz zu den neidischen Regungen der Jünger, dass er nichts Froheres hören kann, als die Botschaft von dem Gelingen Jesu und dem Zudrang des Volkes zu ihm (V. 26), worin er bereits die Vereinigung des Bräutigams mit der Braut beginnen sieht, die sich in dem nahen Anbruch des Messiasreichs (beim Hochzeitstage) vollenden soll. Zu *πεπλήρ.* vgl. 15, 11. 16, 24. 17, 13. 1. Joh. 1, 4. — V. 30. *δεῖ*) wie V. 14. Auf der klaren Gewissheit über den göttlichen Rath beruhte diese edle Selbstverzichtung. — *αὐξάνειν*) an Geltung und Wirksamkeit. — *ἐλαττοῦσθαι*) Gegentheil des Wachsens: kleiner werden, Jer. 30, 16. Symm. 2. Sam. 3, 1. Sir. 35, 23. al. Thuc. 2, 62, 4. Theophr. H. pl. 6, 8, 5. Joseph. Antt. 7, 1, 5. Vgl. Plat. Leg. 3. p. 681. A: *αὐξανομένων ἐκ τῶν ἐλαττόνων.* Die Bedeutung des *παρανύμφιος* geht naturgemäss in dem Maasse zu Ende, als sich der von ihm vermittelte Ehebund zu vollziehen beginnt.

Anmerkung. Nach Wetst., Beng., Kuin., Paul., Olsh., Thol., Klee, Maier, Ew., Bäuml. wäre hier die Rede des Täufers zu Ende und es begönne eine Betrachtung des Evangelisten, die sich nach Lck., de W. von hier an nur stärker einmischt. Dagegen halten Meyer, Brückn., Luth. an der wesentlichen Authentie der Rede des Täufers fest, wenn sie auch im Princip eine Johanneische Wiedergabe derselben zugestehen (vgl. Hengst., God., Schnz., welche durch die Mittheilungen von der Nikodemusrede helfen, die sie aus dem *ἀκούων αὐτοῦ* V. 29 erschliessen, vgl. auch Keil, obwohl er ihre Deutung dieser Worte verwirft und hier auf einmal — man begreift freilich nicht woher — zu wissen meint, dass der Evangelist „nicht den vollständigen Wortlaut, sondern nur den Inhalt der Rede des Täufers wiedergebe"), während Bretschn., Strauss, Weisse, Reuss, Scholt. und die Tübinger natürlich die ganze Scene für freie Composition des Evangelisten halten. Die schon von de W. angeregten Zweifel wegen des selbstständigen Fortwirkens des Täufers, wegen seines späteren Irrewerdens an Jesu und wegen der noch späteren Existenz von Johannesjüngern haben mit dieser Rede speciell nichts zu thun und träfen jede Anerkennung der Messianität Jesu durch den Täufer, also auch das Zeugniss 1, 29—34, wenn sie nicht leicht genug lösbar wären (vgl. dagegen Brückn.). Doch ist zu erwägen, dass der Evangelist dies Zeugniss jedenfalls nur vom Hörensagen kennt und dass sich daher hier noch stärker, als in den von ihm berichteten Christusreden die überlieferten Täuferworte mit seinen Erläuterungen vermischen mussten und nur in seiner Lehr- und Ausdrucksweise wiedergegeben werden konnten, was in gewissem

Maasse sogar Schnz. zugiebt. Dies gilt aber allerdings von der ganzen Rede; denn schon der Ausspruch V. 27 kehrt fast wörtlich 19, 11 wieder, und der Schluss von V. 29 hat specifisch Johanneischen Klang. Das Bild vom Bräutigam und seinem Freunde erinnert allerdings stark an Mark. 2, 19, zumal auch dort die Hochzeitsfreude das eigentliche tert. comp. ist. Allein das ohnehin auf alttestamentlichen Anschauungen beruhende Bild erhält doch dort eine so völlig andere Pointe und hier eine so völlig andere Ausführung, dass der Annahme einer selbstständigen Anwendung desselben durch den Täufer und Jesus nichts entgegensteht. Ebenso kann man die Authentie eines Wortes, wie V. 30, nur bezweifeln, wenn man mit Strauss ein solches demüthiges Zurücktreten des Vorläufers vor seinem grossen Nachfolger für psychologisch undenkbar hält. Dieselbe Mischung aber von specifisch Johanneischen Gedanken und Ausführungen mit oft kaum damit ganz vermittelten Anschauungen, die auf Erinnerungen an ächte Täuferworte zurückweisen, zeigt die Rede bis zum Schlusse in V. 36, und hier noch am stärksten (s. d. Auslegung), so dass eine Theilung jedenfalls unmotivirt ist.

V. 31 ff. Die höhere Bedeutung Jesu, um derentwillen Johannes willig hinter ihn zurücktritt, führt derselbe nun auf seinen höheren Ursprung und die in Folge dessen von ihm ausgehende höhere Offenbarung zurück. — *ὁ ἄνωθεν ἐρχόμ.*) der von oben d. h. vom Himmel her (V. 13) Kommende ist Christus. Wegen des Part. Praes. meint Meyer, dass das Kommen Christi noch nicht abgeschlossen gedacht sei, so lange es nicht in der Errichtung des Reiches sich vollendet hat (vgl. Luth.); allein es bezeichnet zeitlos die wesentliche Eigenthümlichkeit, welche dem Messias hinsichtlich seiner Herkunft eignet (vgl. 1, 29. 33). Von bloss göttlicher Sendung (B.-Crus.) oder dem göttlichen Ursprung seiner Wirksamkeit (Luth.) ist natürlich nicht die Rede. — *πάντων*) Mascul. Johannes meint die Kategorie, zu welcher Jesus gehört, alle Dolmetscher Gottes, wie aus dem Folgenden erhellt (vgl. Schnz.), und so steht er auch hoch über dem Täufer seiner Bedeutung nach. Luth. will das *πάντων* ganz allgemein nehmen (vgl. Keil), weil er nach willkürlicher Eintheilung hier den Täufer zu dem Verhältniss Jesu zur Welt übergehen lässt und daher auch leugnet, dass im Folgenden der Täufer sich selbst charakterisirt (nach Hofm., Schriftbew. II, 1. p. 14), womit zwar die Schwierigkeit des *ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ* entfernt, aber aller kontextlicher Zusammenhang aufgehoben wird. — *ὁ ὢν ἐκ τ. γῆς*) d. i. der Täufer, der als gewöhnlicher Mensch von der Erde, nicht vom Himmel

herstammt. — ἐκ τ. γῆς ἐστι) bezeichnet nach Meyer als Prädikat die durch solche Herkunft bedingte Beschaffenheit: er ist von keiner anderen Art und Natur als eben ein von der Erde Stammender, wobei übrigens die göttliche Sendung (1, 6), wie bei allen Propheten, unberührt bleibt*). — καὶ ἐκ τ. γῆς λαλεῖ) und von der Erde aus redet er. Meyer erklärt: Seine Rede hat nicht den Himmel zum Ausgangspunkt, wie die des Messias, welcher aussagt, was er im Himmel geschaut hat (s. V. 32), sondern sie geht von der Erde aus, so dass er redet, was ihm auf Erden, also in der Beschränkung irdischer Bedingtheit (vgl. Lck., de W.: der menschlichen Fassungskraft entsprechend; God.: weil er die himmlischen Dinge nur von unten her, in gewissen Momenten der Entzückung wie durch eine Oeffnung schaut) zur Erkenntniss gekommen ist, womit aber so wenig wie bei den Propheten des A. T.'s, die ja auch von irdischer Herkunft, Art und Rede waren, die empfangene Offenbarung (1, 33) ausgeschlossen wird**). — ὁ ἐκ τοῦ οὐρ. ἐρχ. etc.) feierliche

---

*) So gewöhnlich (auch Keil), während Hengst. bei der Tautologie stehen bleibt: er ist und bleibt von der Erde, ohne dass er selbst oder der Wunsch seiner Anhänger etwas daran ändern kann. Doch ist nicht zu übersehen, dass allerdings εἶναι ἐκ τινος genau genommen nicht die Beschaffenheit bezeichnen kann. Vielmehr beruht der acuminöse Ausdruck, wie 8, 23, darauf, dass dieser Ausdruck theils den Ursprung (1, 47), theils die Zugehörigkeit ausdrückt (1, 24), mit der dann indirekt die Gleichheit der Beschaffenheit gegeben ist, und dass ἡ γῆ darum nicht die Erde im localen Sinne bezeichnet, sondern für die Gesammtheit der Erdbewohner steht, wie Apok. 13, 12. 14, 3. 19, 2. Matth. 5, 13. Der Sache nach soll damit wohl auf das Temporäre und Vorübergehende seiner Erscheinung hingewiesen sein.

**) Auch Meyer verweist mit den Vätern auf die Relativität dieser Selbstaussage (vgl. Euth.-Zig.: πρὸς σύγκρισιν τῶν ὑπερφυῶν λόγων τοῦ Χριστοῦ) und auf das Erkennen ἐκ μέρους 1. Kor. 13, 9 (vgl. Hengst.). Allein so gewiss der Ausdruck durch den Gegensatz bestimmt und daher scheinbar zu viel sagend ist (de W.), so will doch jene Fassung immer nicht recht zu der Anerkennung des prophetischen Charakters des Täufers stimmen, den Schnz. einfach dadurch verwahrt, dass er das λαλεῖν nur auf das von sich selbst und nicht aus Offenbarung Geredete bezieht. Es liegt daher näher, das ἐκ τῆς γῆς Geredete von den ἐπίγεια V. 12 zu verstehen (vgl. Weiss, Joh. Lehrb. p. 111, Keil), wobei dann freilich ein neues Wortspiel mit der Bedeutung von ἡ γῆ stattfindet. So gewiss der Spruch übrigens den specifisch Johanneischen Gedanken von der himmlischen Abkunft Jesu ausdrückt, so ist doch nicht zu übersehen, dass von dieser sonst nie das ἄνωθεν ἔρχεσθαι bei Joh. vorkommt (Bem. auch das präsent. ἐρχόμενος, das an 1, 15. 27 erinnert, vgl. Matth. 11, 3) und dass ebenso das ἐκ τῆς γῆς in dem Sinn, den es hier hat, ihm ganz fremd ist, so dass ähnlich, wie 1, 15. 30, hier ein ächtes Täuferwort zu Grunde liegen könnte, das nicht auf die höhere Abkunft, sondern auf den höheren Beruf die Erhabenheit

Wiederholung des ersten Satzes mit ausdrücklicher Näherbestimmung des ἄνωθεν, um nun noch den Gegensatz zu dem über den einfachen Parallelismus hinausgegangenen ἐκ τ. γῆς λαλεῖ nachzubringen. — V. 32. ὃ ἑώρακε κ. ἤκουσε) nämlich in seinem vormenschlichen Sein bei Gott. Von da hat er die unmittelbare Erkenntniss der göttlichen Wahrheit mitgebracht (gegen Beyschl. p. 96, der auch hier nur ein prophetisches Schauen und Hören findet, das gar keinen Gegensatz gegen den Täufer ergäbe), deren Zeuge (μαρτυρεῖ) er daher ist. — τοῦτο) dies und nichts Anderes. — κ. τ. μαρτ. αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβ.) tragisches Verhältniss zum Vorigen, mit dem blossen καί desto überraschender eingeführt. Vgl. 1, 10. 3, 11. Allerdings wird diese Aussage durch V. 33 ähnlich restringirt, wie die von 1, 10 f. in V. 12; aber ganz vergeblich bemüht sich Meyer, dieselbe mit dem πάντες in V. 26 und der Freude des Täufers über den Zudrang zu Jesu V. 29 dadurch auszugleichen, dass ihm jene Vielen immer noch zu wenig sind (ähnlich Hengst., Luth., God.)*). — V. 33. αὐτοῦ) steht mit Nachdruck voran, weil es dem folgenden ὁ θεός entsprechen soll. — ἐσφράγισεν) der hat durch dieses Angenommenhaben besiegelt, d. h. thatsächlich bestätigt, weil das Siegel zur Beglaubigung einer Schrift dient. S. zu diesem tropischen Gebrauch 6, 27. Rom. 4, 11. 15, 28. 1. Kor. 9, 2. 2. Kor. 1, 22. Eph. 1, 13. Jacobs ad Anthol. IX, p. 22. 144. 172. — ὅτι ὁ θεὸς ἀληθ. ἐστιν) Da man nur ein Zeugniss, das sich einem als wahr erprobt, annimmt, so liegt in der Annahme des Zeugnisses Jesu die thatsächliche Bestätigung der Wahrhaftigkeit Gottes, das menschliche „Ja gewiss“ zu dem Satze: „Gott ist wahrhaftig“ (vgl. den Gegensatz zu diesem ächt Johanneischen Gedanken in 1. Joh.

Jesu (die ebenfalls ganz einzigartig durch das ἐπάνω πάντων ausgedrückt ist) gründete und das von dem Evangelisten in seinem tieferen Sinne gedeutet ist.

*) Wie es ächt Johanneisch ist, den Ursprung der Verkündigung Jesu auf die unmittelbare Anschauung (ausgedrückt durch die Formen der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung), die Christus in seinem uranfänglichen himmlischen Sein gehabt, zurückzuführen (weshalb dies Luth. „im Munde des Täufers“ anders fassen will), so ist dieser in der Rede des Täufers und ihrer Situation unmögliche Rückblick auf die schliessliche Erfolglosigkeit seines Zeugnisses ein reiner Nachhall der Betrachtungen des Prologs, wenn auch der Evangelist sich dieselben vielleicht dadurch mit der Situation vermittelte, dass er den Täufer trotz jenes Zudrangs auf die Unempfänglichkeit der Menge, die sich doch schliesslich herausstellen werde, prophetisch hinweisend denkt (vgl. z. V. 19). Selbst nach Keil scheint die Form dieses Wortes, weil sie an 1, 11 erinnert, dem Evangelisten anzugehören.

5, 10). Von der Wahrhaftigkeit in der Erfüllung der Verheissung durch die Sendung Christi (Ew., Keil, früher Luth.) ist nicht die Rede. — V. 34. *ὃν γὰρ ἀπέστειλεν* etc.) erklärt, inwiefern die Annahme des Zeugnisses Jesu eine Anerkennung der Wahrhaftigkeit Gottes involvirt; denn da der Abgesandte nur die Worte seines Absenders zu überbringen hat, so sind die Worte, die er redet, unmittelbar Gottes Worte. Der Satz ist also nicht ein Allgemeinsatz, wie schon der Aor. zeigt, sondern er geht auf Jesum, dessen göttliche Sendung das *ἄνωθεν ἐρχόμενος* involvirt. — *οὐ γὰρ ἐκ μέτρου* etc.) *ἐκ* von der Norm (vgl. Bernhardy p. 230 und z. 1. Kor. 12, 27): nicht nach einem Maasse, d. h. so dass sein Geben an ein gewisses Maass der Geistesbegabung gebunden wäre, über das er nicht hinausgehen könnte oder wollte, worin das Positive liegt, dass er ohne Schranke, in ganzer Fülle giebt. Mit Recht halten Meyer, Brückn. wegen des *δίδωσιν* daran fest, dass der Satz als allgemeiner zu fassen und weder durch ein *αὐτῷ* (Lck., de W.), noch ein „im vorliegenden Falle“ (Hengst., Lange, jetzt auch God.) zu ergänzen ist, dass er aber nach dem Kontext auf Jesum angewandt werden soll, und nicht nur auf ihn insonderheit (Ew., Luth.). Denn grade im Unterschiede von den Propheten, die den Geist doch nur maassweise erhielten, hat er ihn in ungemessener Fülle erhalten, wodurch denn eben die bedingungslose Gleichsetzung seiner Worte mit den Worten Gottes begründet wird*).

---

*) Ganz unnöthig ist also die Künstelei von Hitzig (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1859. p. 152 ff.), welcher *οὗ* liest und *γάρ* gleich: nämlich nimmt („nach welchem Maasse nämlich er den Geist verleiht“) und von Ebr., welcher *ὃν ἀπέστειλεν* etc. zum Subjekt von *δίδωσιν* macht (vgl. B.-Crus.), so dass Christus den Geist ohne Maass giebt, während ihn der Täufer und Andere nur *ἐκ μέτρου* geben (!). Ganz willkürlich aber denkt Meyer an eine Geistbegabung im Himmel, während natürlich an die gedacht ist, von welcher der Täufer 1, 32 redete (vgl. God., der mit Recht auf das *καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν* verweist, u. Keil), und die Meyer freilich dort als eine reale nicht anerkennen wollte. Dann aber wird auch klar, dass V. 34 in der That unvermittelt neben V. 32 steht. Nach diesem Verse ist die Verkündigung Jesu eine unbedingt wahre, weil sie Zeugniss von dem ist, was er selbst in seinem himmlischen Leben geschaut hat, nach jenem, weil Gott diesem Gesandten seinen Geist in reicherem Maasse giebt als allen anderen und ihm dadurch seine eigensten Worte in den Mund legt (was Keil nur bestreiten kann, weil er das *ἐπάνω πάντων* V. 31 und das *ἀληθής ἐστιν* V. 33 contextwidrig missdeutet hat). Mag sich das der Evangelist immerhin so vermittelt haben, dass der Geist Christum lehrt, wie er das bei Gott Geschaute den Menschen mittheilen soll (vgl. Meyer), so tritt diese Vermittlung hier doch durchaus nicht hervor, und wir sehen also auch

V. 35 f. Die Rede gipfelt darin, dass die hohe Bedeutung Jesu, um derentwillen der Täufer vor ihm zurücktritt, schliesslich direkt als die Messianische bezeichnet wird, wonach er das höchste Heil vermittelt und darum von dem Verhalten zu ihm Heil und Verderben abhängt. Daher wird er hier als der Erwählte der göttlichen Liebe bezeichnet (vgl. z. 1, 34) und die Uebertragung des Sohnesverhältnisses auf sein Verhältniss zu Gott ausdrücklich dadurch erläutert, dass der Vater den Sohn liebt (vgl. Mark. 1, 11). Eben in Folge dieser Liebe ist ihm die Messianische Vollmacht in ihrem ganzen Umfange verliehen (Matth. 11, 27). — *πάντα*) Neutr., ist freilich nicht auf omnes doctrinae suae partes (Kuin., vgl. Grot.: „omnia mysteria regni") zu beschränken, hat aber auch mit dem Weltregiment des erhöhten Christus (worauf Meyer, God. verweisen) nichts zu thun, sondern bezeichnet im Gegensatz zu dem beschränkten Beruf des Vorläufers die Ausführung aller göttlichen Heilsrathschlüsse (vgl. selbst Keil), wovon seine Entscheidung über Leben und Tod (Hengst., Luth.) in V. 36 erst die Folge ist. Dass der Ausdruck ganz Johanneisch ist, zeigt 10, 17. 17, 23. 24. 26 und 13, 3; doch schliesst das nicht aus, dass schon der Täufer ähnlich die Messianische Vollmacht Jesu charakterisirte. — *ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ*) Erfolg des Gebens. Zu der Prägnanz vgl. Win. §. 50, 4, a. — V. 36. *ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱόν*) vgl. V. 16. 18. — *ἔχει ζ. αἰ.*) er hat ewiges Leben. Hier tritt es zum ersten Male klar hervor, dass das höchste Heil, welches mit dem ewigen Leben im Messiasreiche gegeben ist (Mark. 10, 17. 30. Matth. 25, 46), nach Johanneischer Anschauung für den Gläubigen schon gegenwärtig beginnt (vgl. z. V. 15). Näheres darüber z. 5, 24. — *ἀπειθῶν*) nicht: wer dem Sohne nicht glaubt (Luther u. V.), sondern: wer ungehorsam ist dem Sohne, aber nach dem Kontexte: sofern der Sohn den Glauben verlangt (vgl. Act. 14, 2. 19, 9. Rom. 11, 30. Frtzsch. ad Rom. I, p. 17. Gegentheil: die *ὑπακοὴ πίστεως* Rom. 1, 5)*). — *ἡ ὀργή*) nicht die Strafe, am wenigsten

---

hier durch die Auffassung und Darstellung des Evangelisten das ächte Täuferwort hindurchblicken, das allerdings die einzigartige Hoheit Christi auf die durch ihn gebrachte höhere Offenbarung zurückführte, diese aber nicht aus dem himmlischen Leben Christi, sondern aus seiner höheren Geistbegabung ableitete.

*) Freilich kommt diese Auffassung des Glaubens bei Joh. nirgends vor, und da das erste Hemistich nach Inhalt und Form einen specifisch Johanneischen Gedanken ausdrückt, so liegt die Vermuthung nahe, dass das ursprüngliche Täuferwort von dem Gehorsam gegen die Gottesworte des höchsten Gottgesandten (V. 34) das höchste Heil abhängig machte, wie von dem Ungehorsam dagegen die Ausschliessung davon.

der innere Zwiespalt und Unfriede mit Gott (de W.), sondern der Zorn als nothwendiger Affekt der Heiligkeit; s. z. Rom. 1, 18. Eph. 2, 3. Matth. 3, 7. Bei Joh. aber sonst nie. — *μένει*) nicht *ἔρχεται*, setzt voraus, dass der den Glauben Verweigernde in einem sittlichen Zustande sich befindet, der dem göttlichen Zorne verfallen ist, welche Zornverfallenheit bei ihm, weil er nicht im Glauben an den Messias (oder im Gehorsam gegen sein Wort) durch denselben vom Verderben errettet ist (V. 16. 17), wegen seines Unglaubens bleibt. Der Zorn wird also nicht erst durch die Glaubensverweigerung erregt (Ritschl de ira Dei p. 18 f., Hengst., Brückn., God.), sondern ist schon da und wird durch dieselbe erhalten. Ob aber dieser Zorn schon von Geburt her auf ihm laste (Augustin., Thomas. Chr. Pers. u. Werk I, p. 289), darüber ergiebt u. St. nichts. S. z. Eph. 2, 3. — *ἐπ' αὐτόν*) wie 1, 32 f.: er bleibt auf ihn gerichtet.

Kap. IV.

Das zweite Hauptstück des zweiten Theiles (4, 1—42) zeigt uns Jesum in Samarien, wo er auf der Durchreise ungesucht eine erfolgreiche Wirksamkeit gewinnt.

V. 1—6*). Jesus am Jakobsbrunnen. — *ὡς οὖν*

Dass ein solches aber mit der Johanneischen Deutung vermischt ist, erhellt auch daraus, dass gleich im Folgenden *ζωήν* vom Leben im vollendeten Gottesreiche steht, was, um jene Annahme abzuwehren, Keil gegen allen Augenschein (vgl. zu dem *ὄψεται*, welches dasselbe eben als das im Jenseits zu Empfangende und nicht als das schon im Diesseits Besessene darstellt, V. 3) bestreiten muss. Allerdings kann der Gläubige dieses auch nach Johanneischer Anschauung (vgl. 6. 40) nur empfangen, wenn er schon im Diesseits ewiges Leben im Sinne des ersten Hemistichs besessen hat (Meyer), aber daraus folgt nur, dass die Deutung, die der Evangelist dem Täuferwort gab, für ihn keinen Widerspruch involvirte.

*) V. 1. Tisch., Treg. a. R. lesen nach ℵD.*1* u. vielen Verss. *ο ιησους*, das zur Vermeidung der gleich folgenden Wiederholung in *ο κυριος* geändert sei. Allein da gleich darauf V. 2 noch einmal *ιησ.* folgt, hätte man wohl eher das zweite geändert; auch zeigt sich in ganz ähnlichen Fällen, wie 1, 43. 2, 1—4, ein solches Bedenken durchaus nicht, während die Ersetzung des seltenen *ο κυριος* (Rcpt., Lchm., WH. nach ABCLT[b]) durch *ο ιησ.* so nahe lag. Dagegen ist die Auslassung des *η* nach *ει* (ABL) einfacher Schreibfehler, obwohl es WH. einklammert, Treg. a. R. streicht. — V. 3. Das *παλιν* der Rcpt. (Tisch., Lchm., Treg., WH. nach ℵCDLT[b] Verss.), wurde leichter mit Beziehung auf 1, 44 zugesetzt, als weggelassen. — V. 5. Die Rcpt. hat gegen alle Mjsc. *σιχαρ* steht *συχαρ*. — Auch hier ist das *ο* so stark bezeugt,

ἔγνω etc.) οὖν, igitur, nämlich in Folge des 3, 26 berichteten Zulaufs, den er hatte. Bei diesem Zulauf konnte nicht ausbleiben, dass er in Erfahrung brachte (ἔγνω, nicht von übernatürlicher Erkenntniss, sondern vgl. V. 53. 5, 6. 11, 57. 12, 9), es sei zu den Ohren der Pharisäer gekommen, dass er u. s. w. — ὁ κύριος) Wie bei Luk., wird auch bei Joh. bereits die Bezeichnung des erhöhten Christus in der Erzählung von Jesu gebraucht, obwohl sonst allerdings nicht, wo er das einfache Subj. der Erzählung ist (6, 23. 11, 2. 20, 18. 21, 12). Nach Keil ist sie gewählt, um anzudeuten, dass er im Bewusstsein seines göttlichen Berufs seine Wirksamkeit in Judäa aufgegeben hat. — οἱ Φαρισ.) Aecht geschichtlich ist es, dass nicht etwa die Hierarchie, sondern nur die herrschende Partei im Volke auf Jesum aufmerksam wird, weil ein Beifall, welchen einer, der sich ganz fern von ihnen hält, findet, jedenfalls ihren Einfluss auf das Volk beeinträchtigen musste. — ὅτι Ἰησοῦς etc.) wörtliche Wiedergabe der Kunde; daher der Name (1. Kor. 11, 23) und die Praesentia. Vgl. Gal. 1, 23. — μαθητὰς ποιεῖ) Hier ist klar, dass der Evangelist Alle, welche die Autorität Jesu soweit anerkennen, dass sie seiner Aufforderung zur Taufe Folge leisten, seine Jünger nennt (vgl. die Anm. z. 1, 43). — ἢ Ἰωάννης) dass sie ihn überdiess wegen seines gesetzlichen Standpunktes und nach seinen Erklärungen 1, 19 ff. weniger zu fürchten hatten, als den gleich so reformatorisch, wunderthätig und erfolgreich in Jerusalem aufgetretenen und von Johannes so bedenklich bezeugten Jesus (Meyer), ist doch mit keiner Silbe angedeutet. — V. 2 ist nicht zu parenthesiren, weil die Struktur nicht unterbrochen wird. — καίτοι γε) quanquam quidem, und doch; s. Bäuml. Partik. p. 245 ff. Klotz ad Devar. p. 654 f. Man hatte die Sache dermaassen bezeichnet, dass „semper is dicitur facere, cui praeministratur“, Tertull. Dass Johannes selbst taufte, gab hierzu die Handhabe. — αὐτὸς οὐκ ἐβάπτιζεν) nicht um nur der Predigt obzuliegen (vgl. 1. Kor. 1, 17), denn das Nichttaufen muss grundsätzlich gewesen sein, da Joh. so unbeschränkt redet (gegen Thomas, Lyra, Maldonat u. M., auch de W., Thol.); oder weil er auf sich selbst hätte taufen müssen (so schon Tertull. de bapt. 11), oder zur Klarerhaltung der Wahrheit, „dass er es ist, welcher Alle tauft bis auf den heutigen Tag“

---

dass das οι (Lchm., Treg. a. R., Meyer nach CDL) absichtliche Verfeinerung sein wird. Vgl. 2, 22. Das τω vor ιωσηφ hat WH. i. Kl. — V. 6. ως statt ωσει, das nirgends bei Joh. gesichert, ist entscheidend bezeugt.

(Hengst.), was eine willkürlich erdachte und dem N. T. ganz fremde Abstraction ist. Es ist aber auch misslich dabei stehen zu bleiben, dass diese actio ministralis (Beng.) sich mehr für die Jünger als den Herrn selbst schickte (Lck., Ew., Meyer, Schnz.), da der, auf welchen Johannes als den mit dem Geiste Taufenden hingewiesen hatte, nicht wohl selbst mit Wasser taufen konnte, ohne den Schein zu erwecken, als verzichte er darauf, dieser Höhere zu sein (vgl. Weizs., Luth., God., und der Sache nach auch Keil). Hilg. p. 260 hält den Zug lediglich für eine Nachbildung von 1. Kor. 1, 17. Seltsamer Weise bestreitet Meyer nach Pattr. (vgl. Schnz.), dass hier der Evangelist sich selbst berichtigt und will bloss von einer Berichtigung der V. 1 angegebenen Form des Gerüchts wissen, obwohl doch der Evangelist sich 3, 22 ebenso ausgedrückt hat. — V. 3. ἀφῆκεν τὴν Ἰουδ.) soll offenbar durch V. 1 motivirt werden. Das ist nun gewiss nicht so zu verstehen, dass er von den Pharisäern in Folge dessen, was sie von ihm gehört, eine Verdächtigung oder Behinderung des Täufers fürchtete (Luth. nach Hofm. Schriftbew. II, 1. p. 168 f., entsprechend seiner Auffassung von 3, 25), da Meyer mit Recht bemerkt, dass er dem leichter entgegen wirken konnte, wenn er in seiner Nähe blieb, und schwerlich durch solche Rücksichtnahme in der Art seiner Wirksamkeit bestimmt wurde. Aber auch an Verfolgungen der Pharisäer zu denken, denen er aus dem Wege gehen wollte (Lck., Olsh., de W.), bietet die Erzählung doch noch gar keinen Anlass, da kein Motiv derselben ersichtlich ist. Die Annahme, dass der Täufer bereits gefangen genommen war (God.) und zwar von den Pharisäern dem Herodes überliefert (Hengst., Schnz.), oder dass er von den Pharisäern dasselbe fürchtete, was dem Täufer von Herodes geschehen war (Ebr.), ist eine Erfindung der Harmonistik im Hinblick auf Matth. 4, 12. Der Kontext ergiebt lediglich, dass das Aufsehen, welches seine Wirksamkeit bei den Pharisäern zu machen begann, ihn bewog, dieselbe abzubrechen und sich in sein entlegeneres Heimathland zurückzuziehen. Dass er grade ihre Feindseligkeit zu reizen fürchtete und so der Gefahr, die ihm drohte, entwich (Meyer), erhellt nicht, da man selbst hiezu nach seinen bisherigen Erfahrungen (vgl. 3, 1) noch gar keinen Grund sieht. Vielmehr genügt es, dass er Konflikten mit ihnen aus dem Wege gehen wollte, welche grade seine noch vorbereitende Wirksamkeit in Judäa, wo diese Partei wohl am einflussreichsten war, in unerwünschter Weise stören mussten (vgl. Keil). Mit dem Verlassen Judäa's hat Jesus das Taufen aufgegeben; denn wenn Meyer behauptet,

dass dasselbe bei allen folgenden Bekehrungen sich von selbst verstand, so widerspricht dem die Thatsache, dass es nie wieder weder von den Synoptikern, noch von Joh. erwähnt wird (vgl. God.). — V. 4. ἔδει) der geographischen Lage nach, weil der gewöhnliche Pilgerweg der Galiläer durch Samarien ging (Joseph. Antt. 20, 6, 1), wenn man nicht zur Vermeidung des verhassten Landes durch Peräa ziehen wollte, wozu aber Jesus keinen Anlass hatte. Der Evangelist aber hebt mit Absicht hervor, dass es für ihn der natürliche Weg war, um anzudeuten, dass er keine Wirksamkeit in Samaria suchte (gegen Schnz.), sondern die dort gefundene eine unmittelbar ihm von Gott gegebene war (vgl. Luth.). Deshalb aber allem Folgenden eine weissagende, vorbildliche Bedeutung im Hinblick auf Act. 8 zu geben (Hengst., Keil), ist Spielerei, mit der man nur die Erzählung gerechtem Verdacht aussetzt.

V. 5 f. εἰς πόλιν) nach einer Stadt hin (nicht hinein, V. 28 ff.); vgl. Matth. 21, 1. S. Frtzsch. ad Marc. p. 81. — Συχάρ) ist nach der herkömmlichen Annahme dieselbe Stadt, welche Gen. 33, 18. Jos. 20, 7. Jud. 9, 7. al. שְׁכֶם (LXX: Συχέμ, vgl. Act. 7, 16, auch Σίκιμα, vgl. Joseph.), nach dem Zeitalter Christi aber Neapolis (Joseph. Bell. 4, 8, 1) und jetzt Nabulus heisst. S. Crome Beschreib. von Pal. I, p. 102 ff. Robinson III, p. 336. Rosen in d. Zeitschr. d. morgenl. Gesellsch. 1860. p. 634 ff. Der Name Συχάρ, den Credn. ganz willkürlich auf einen Schreibfehler, Schenkel auf einen Irrthum des heidenchristlichen Verfassers zurückführt, wäre hiernach eine zur gewöhnlichen Benennung gewordene Entstellung des alten Namens, vielleicht nicht eine zufällige (Lck., Olsh.), sondern absichtliche, auf Saufstadt (Lightf. nach Jes. 28, 1), oder Lügenstadt, Heidenstadt (Reland) nach Hab. 3, 18 (שֶׁקֶר) lautend, die aber sicher nicht Joh. zur Charakteristik des Samaritanischen Lügenwesens gemacht hat (Hengst.). Aber das λεγομ., das auf einen unbekannteren Ort deutet (vgl. 11, 54), und die Verschiedenheit des Namens, so wie das folgende πλησίον etc. und V. 7 lassen erkennen, dass Sychar eine besondere in der Nähe von Sychem befindliche Stadt gewesen sei (Hug, Luth., Lichtenst., Ew., Brückn., Bäuml., God., Keil, Schnz.); s. bes. Delitzsch in Guericke's Luth. Ztschr. 1856. p. 244 ff. Ew. Jahrb. VIII, p. 255 ff. und in d. Johann. Schr. I, p. 181. Der Name verräth sich noch in dem heutigen al Askar östlich von Nabulus. — πλησίον) nur hier im N. T., sehr häufig bei Classikern, als reines Adverb. Die Stadt lag in der Nähe des Feldes

u. s. w. Nach Gen. 33, 19 hatte Jakob ein Feld bei Sichem gekauft, an das die LXX schon bei dem Felde zu denken scheinen, das Jakob Gen. 48, 22 dem Joseph schenkt*). Nach Jos. 24, 32 wurden dort die Gebeine Josephs begraben. — V. 6. *πηγὴ τοῦ Ἰακώβ*) ein Quellbrunnen (V. 11), dessen Herrichtung die (von Hengst., Keil, Schnz. noch heute vertretene) Ueberlieferung dem Jakob zuschrieb. Noch jetzt, jedoch ohne Quellwasser, vorhanden und verehrt. S. Robinson III, p. 330. Ritter Erdk. XVI, p. 654 ff. Die alte Heiligkeit dieses Ortes machte ihn nach Meyer dem Joh. um so bemerkenswerther. — *οὕτως*) so ohne Weiteres, ohne alle Umstände und Vorbereitung, „ut locus se obtulerat“, Grot.; *ἁπλῶς ὡς ἔτυχε*, Chrys. S. Ast. Lex. Plat. II, p. 495. Nägelsb. z. Ilias p. 63. ed. 3. Die Fassung: ermüdet wie er war (Erasm., Beza, Win., Hengst., Ebr., Schegg), so dass es das vorherige Particip dem Sinne nach wiederhole (s. Bornem. in Rosenm. Rep. II, p. 246 ff. Ast. l. l. Stallb. ad Plat. Protag. p. 314 C), würde *οὕτως* wie Act. 27, 17. 20, 11 vorangestellt fordern. — *ἐπὶ τῇ πηγῇ*) am Brunnen, die unmittelbare Nähe bezeichnend (Meyer mit Verweisung auf Mark. 13, 29. Bernhardy p. 249. Reisig ad Oed. Col. 281. Ellendt Lex. Soph. I, p. 541). Doch erinnert Win. §. 48, c mit Recht daran, dass der Rand der Quelle höher liegt als die Quelle selbst (vgl. Keil); und ähnlich ist wohl 5, 2. — *ὥρα ἦν ὡς ἕκτη*) die Mittagsstunde, *δίψιος ὥρη*, Nonn. Auch hier nicht Römische Stundenzählung (s. z. 1, 40), so dass es 6 Uhr Morgens (Rettig, Ebr.) oder Abends (Ew., Isenberg in d. Luth. Zeitschr. 1868. p. 454 ff., Keil) wäre, wenn auch nicht grade weil der Tagesrest für alles Folgende zu kurz wäre, wie Meyer meint. Allerdings wäre die Abendzeit die gewöhnlichere für's Wasserholen; allein dass es nicht die gewöhnliche Zeit war, erhellt ja daraus, dass nicht mehr Wasser Holende kommen. Freilich bemerkt der Evangelist die Stunde nicht, weil ihm die Stunde dieser ersten Samariterpredigt unvergesslich wichtig geblieben war (Meyer), oder weil Jesus daraus erkannt hatte, „dass ihm das Weib vom Vater geschenkt sei“ (Luth. p. 70), sondern weil sie die Ermüdung und den Durst Jesu motivirt.

---

*) An der Uebersetzung der LXX, sofern sie Gen. 48, 22 שְׁכֶם durch *Σίκιμα* geben, ist der Fehler nach Meyer der, dass sie das Hebr. Wort unmittelbar als Name fassten, während es doch nur eine Anspielung auf die Stadt Sichem ist. God. vertheidigt nach Hengst. die Uebersetzung der LXX, während sie Keil auf die traditionell Jüdische Deutung der Stelle zurückführt.

V. 7—15*). **Das Gespräch mit der Samariterin.** — γυνὴ ἐκ. τ. Σαμαρ.) gehört zusammen: eine Samariterin. Joh. hebt die Landesangehörigkeit hervor, um das Charakteristische des folgenden Gesprächs vorzubereiten. Nicht die zwei Stunden entfernte Stadt (Sebaste), sondern das Land ist gemeint. — ἀντλῆσαι ὕδωρ) Das jetzige Nabulus liegt ½ Stunde von dem südlicher gelegenen Brunnen entfernt, hat auch in seiner nächsten Umgebung viele Quellen. S. Robinson III. p. 333. Um so wahrscheinlicher, dass Sychar eine besondere Stadt gewesen, aus welcher das Weib gekommen war**). — Ueber den Ausdruck δίδωμι πιεῖν ohne ausgedrücktes Objekt s. Krüger §. 55, 3, 21. Hengst. findet zugleich den „geistlichen Untersinn": gieb mir geistliche Erquickung (durch deine Bekehrung). Aber auch Brückn., God., Schegg, Schnz. (als möglich auch Keil) nehmen nach Augustin. gegen die Begründung in V. 8 ohne Grund an, dass Jesus schon bei dieser Bitte beabsichtigt habe, auf das Weib zu wirken. — V. 8. γάρ) begründet nicht, weshalb sich Jesus mit dem Weibe ins Gespräch einliess (Hengst., Schegg), sondern weshalb er den Dienst der Frau in Anspruch nahm; die Jünger, deren Bedienung er sonst beansprucht hätte, weil sie wohl ein ἄντλημα bei sich führten, waren abwesend***). — ἵνα τροφὰς ἀγορ.) Nach der spätern Tradi-

---

*) V. 7, wie in den folgenden Versen, lies nach den ältesten Zeugen πειν (א: πιν, vgl. Jacobs Del. epigr. 6, 78, Buttm. neut. Gramm. p. 58 gegen Fritzsche de conform. Lachm. p. 27), über welche Form s. Herm. Herodian. §. 47. — V. 9. Das ουν nach λεγει hat Tisch. fast nach א allein, wie V. 11 nach ποθεν mit אD u. einigen Verss., weggelassen und ebenso ου γαρ — σαμαρειταις nach אD a b e. Nur Letzteres hat WH. i. Kl. — Das ουσης steht nach entscheidenden Zeugen hinter γυν. σαμ. — V. 11 hat WH. das η γυνη, das in B fehlt (א: εκεινη), nur a. R. — V. 13 ist der Art. vor ιησους (Rcpt.) zu streichen. — V. 14. Das seltenere ου μη διψησει (hier durch das folgende Futur. hervorgerufen) ist entscheidend bezeugt und die Vermuthung Meyer's, dass das Futur. mit dem Wegfall von μη (D) zusammenhängt, bei der Bezeugung durch אABL ganz grundlos. — Tisch. hat nach אDMT[b] Verss. auch vor dem zweiten δωσω αυτω ein εγω, das offenbar dem ersten conformirt ist. — V. 15 lies nach אB das Comp. διερχ., wofür die Rcpt. das Simpl. hat. — Den incorrecten Indic. (BL u. 7 Mjsc., vgl. Treg. txt.: ερχομαι) hält Meyer für einen Schreibfehler.

**) Dass sie wegen der Heiligkeit des Wassers den weiten Weg aus Sichem nicht gescheut habe (Hengst., Schegg), ist ohne alle Andeutung des Textes. Nach God. hatte sie im Felde gearbeitet.

***) Nach Hengst., God. mit Ausnahme des Johannes. Dies lässt sich allerdings nicht erweisen, ist aber auch, wenn man den Zweck der Bemerkung berücksichtigt, keineswegs ausgeschlossen und würde wohl aus der lebensvollen Wiedergabe des Gesprächs gefolgert

tion („Samaritanis panem comedere aut vinum bibere prohibitum est“, Rasche ad Sota p. 515) wäre dies nicht gestattet gewesen. Aber so schroff konnte damals die Trennung nicht sein, zumal im Handelsverkehr und für die Galiläer, da deren Pilgerweg durch Samarien ging. Ueberdies war Jesus über die feindliche Volksscheidung erhaben (Luk. 9, 52). — V. 9. Das Weib erkennt in Jesu den Juden ohne Zweifel an der Sprache, nicht bloss Aussprache (God.). — *πῶς*) qui fit ut. In der Rede der Frau sieht Meyer eine kecke weibliche Caprice des Nationalgefühls, Lck., de W. eine Uebertreibung aus Uebelwollen oder Neckerei, Olsh., God. unbefangene Verwunderung, Hengst. gar die Ahnung, dass er über das gewöhnliche Judenthum erhaben sei. Eine gewisse Befriedigung darüber, dass er als Jude, der sonst mit den Samaritanern nichts zu thun haben mochte, sich genöthigt sieht, sie mit seiner Bitte anzugehen, liegt immer in dem Wort, und die starke Betonung ihrer Verwunderlichkeit hat etwas Neckendes (vgl. Luth.). — *οὐ γὰρ* etc.) nicht Parenthese, aber Worte des Evangelisten. — Juden mit Samaritern, ohne Artikel. — *συγχρῶνται*) steht von freundschaftlichem Verkehr.

V. 10. Jesus, der nicht die Absicht hatte, sich auf eine Wirksamkeit in Samarien einzulassen (s. z. V. 4), weshalb er auch nicht in die Stadt ging, sondern am Brunnen rastete und nur die Jünger Speise holen liess, sieht in der Art, wie das Weib auf Anlass seiner Bitte ein Gespräch mit ihm anknüpft, den Wink Gottes und lenkt, das eigene Bedürfniss vergessend, das Gespräch auf den höchsten Gegenstand seines Berufs. Dass er die Empfänglichkeit des Weibes erkennt (Meyer, vgl. Hengst., Keil), erhellt nicht, zumal eine solche sich zunächst nicht zeigt; dass ihm der Ort eine Andeutung und Aufforderung gewesen (Luth. wegen Gen. 49, 22. Deut. 33, 28 f.), ist Spielerei. — *τὴν δωρ. τ. θεοῦ*) bezeichnet nicht schon die Person Jesu selbst (die Griechen, Erasm., Beza u. M., auch Hengst.), da von dieser erst in dem mit *καί* angeschlossenen Satze die Rede ist, aber auch schwerlich bloss die Gelegenheit, mit ihm in Verkehr zu treten (Lck., Olsh., de W., Meyer, Schnz.), sondern wohl die Gottesgabe *κατ' ἐξοχήν*, die er bringt und deren Verständniss davon abhängt, dass sie erkennt, wer mit ihr redet (vgl. Luth., God.,

---

werden können, da die Annahme, die Jünger hätten es von Jesu (Meyer) oder dem Weibe (Luth.) erfahren, doch nicht weniger willkürlich ist.

Keil). — *σὺ ἂν ᾔτησας*) du hättest ihn gebeten (nämlich dir zu trinken zu geben) und er hätte u. s. w. Man beachte den Nachdruck von *σύ* (von deiner Seite wäre das Bitten geschehen). — *ὕδωρ ζῶν*) quellendes Wasser, מַיִם חַיִּים Gen. 26, 19. Lev. 14, 5. Jer. 2, 13, Gegensatz gegen Cisternenwasser, also solches, wie er es vom Weibe verlangt hat (vgl. vivi fontes u. dgl. bei Römern; s. Wetst.). Ein Doppelsinn liegt nicht darin; denn „Leben gebend" heisst *ζῶν* nicht (gegen de W., Keil). Aber richtig sieht de W., dass Jesu das Quellwasser Symbol wird für sein erquickendes, belebendes Wort, das ja ein wahrhaftiges Gotteswort (3, 34) und darum die höchste Gabe Gottes ist (vgl. 7, 38). Der Inhalt desselben ist allerdings die Gnade und Wahrheit im Sinne von 1, 14, aber darum ist diese nicht unmittelbar als seine Gabe gedacht (gegen Meyer), am wenigsten als tota renovationis gratia (Calv., Schnz., obwohl diese Deutung mit der richtigen zusammenfassend). Vgl. analoge Stellen: Sir. 15, 3. 24, 21. Bar. 3, 12 und aus den Rabbinen bei Lightf. p. 792. Schoettg. zu V. 14. Buxtorf Lex. Talm. p. 2298. Er meint nicht sich selbst, sein eigenes Leben (Olsh. nach Epiphan. u. M.), wie er in diesem Sinne 6, 35 vom Brode redet, da er hier eben seine Gabe von seiner Person unterscheidet; auch nicht den Glauben (Lck. nach 3, 15), der ja die Gabe annimmt, noch den Geist (Calov., B.-Crus., Luth., Hofm., Keil), noch das ewige Leben selbst (Hengst., God.), die erst in Folge der Aneignung des lebendigen Wassers empfangen werden können. Die Beziehung auf die Taufe (Justin., Cyprian., Ambros. u. M.) liegt dem Texte ganz fern.

V. 11 f. *κύριε*) Das *τίς ἐστιν ὁ λέγων σοι* V. 10 hat bei dem Weibe die Vorstellung erregt, dass er etwas Besonderes sein müsse; daher die respektvolle (nach Meyer mit Ironie gemischte) Anrede. — *οὔτε*) mit folgendem *καί* ist selten; 3. Joh. 10. Vgl. Win. §. 55, 7. Bäuml. Partik. p. 222. Klotz ad Devar. p. 714. — Das Quellwasser hier im Brunnen kannst du nicht meinen; denn das könntest du mir nicht geben, weil du kein Schöpfgefäss*) hast, welches bei der Tiefe des Brunnens nöthig ist; woher hast du also

*) *ἄντλημα*, sonst das Schöpfen, ist im Sinne von haustrum aufbehalten. Nonnus erklärt es *κάδον ἑλκυστῆρα* (Zieh-Eimer). — Das Weib hatte eine *ὑδρία* V. 28 (vgl. 2, 6), muss aber auch ein mit einem längern Stiel oder mit einem Strick versehenes *ἄντλημα* zum Heraufholen des Wassers dabei gehabt haben, oder wenigstens eine Vorrichtung zum Hinunterlassen der *ὑδρία* selbst.

das Quellwasser, das du mir anbietest? Nach de W. ist die Antwort dem Typus von 2, 20. 3, 4 angemessen, nach Brückn. nur ohne das Böswillige und Auffällige, nach Meyer sinniger und geweckter, aber zugleich kecker und weiblich redseliger. Doch liegt hier ein wirkliches Nichtverstehen vor, da das Weib unmöglich voraussetzen konnte, dass der Jüdische Mann ein Gespräch über geistliche Dinge mit ihr beginnen werde und daher nur bildlich rede. Jesus konnte dies natürlich auch nicht anders erwarten und will eben durch den vom Weibe geschickt erfassten Widersinn des eigentlichen Sinnes das Weib zur Ahnung eines höheren Sinnes leiten. — V. 12. *μὴ σὺ* etc.) Beachte das nachdrücklich vorangestellte *σύ*: doch nicht Du bist grösser u. s. w.? Du siehst doch nicht darnach aus! Vgl. 8, 53. — *μείζων*) d. i. mehrvermögend, etwas Besseres zu geben im Stande. Von ihm ward uns der Brunnen gegeben, und ihm selbst war er gut genug, mit den Seinigen daraus zu trinken, und Du redest da, als ob Du anderes und besseres Quellwasser hättest! Denn, wenn Jesus, der aus diesem Brunnen nicht schöpfen kann, ihr Quellwasser anbietet, so muss dies ein höheres und besseres sein. — *τοῦ πατρὸς ἡμῶν*) denn auf Joseph führten die Samariter ihre Abstammung zurück. Joseph. Antt. 7, 7, 3. 8, 14, 3. 11, 8, 6. Und rein heidnischen Ursprungs (Hengst.) waren sie gewiss nicht. S. Keil z. 2. Reg. 17, 24. Peterm. in Herzog's Encykl. XIII, p. 367 f. — *ὃς ἔδωκεν* etc.) Samaritanische Ueberlieferung, nicht aus dem A. T. — *καὶ αὐτὸς* etc.) *καί* das einfache und, — weder für *καὶ ὅς*, noch: und zwar. — *θρέμματα*) das Vieh. Vgl. Plat. Polit. p. 261. A. Xen. Oec. 20, 23. Ages. 9, 6. Herodian. 3, 9, 17. Joseph. Antt. 7, 7, 3*).

V. 13 ff. Um der Frau das Verständniss näher zu legen, hebt Jesus eine charakteristische Eigenthümlichkeit des von ihm (bem. das nachdrückliche *ἐγώ*) verheissenen Wassers hervor, die dasselbe von diesem (*τούτου*, auf den Brunnen hinweisend), aber auch von allem irdischen Wasser unterscheidet. — *οὐ μὴ διψ. εἰς τ. αἰῶνα*) wird gewisslich nicht dürsten in Ewigkeit, Gegensatz der vorübergehenden leiblichen Erquickung (vgl. 6, 35). Das Wort Jesu, durch den Glauben in's innere Leben aufgenommen, bewirkt die Befriedigung des Heilsbedürfnisses auf ewig, so dass man nie-

*) Von Sclaven (Majus, Kypke), die Hengst. unter den Begriff mitbefassen will, kommt das Wort, dessen allgemeiner Begriff quicquid enutritur ist, auf Inschriften vor; bei Classikern auch von Kindern (Valck. Diatr. p. 249), wie Soph. Phil. 243; vgl. Oed. R. 1143. Die LXX u. Apokr. haben es nicht.

mals den Mangel dieser Befriedigung empfindet, weil man sie immer hat. Treffend Beng.: „Sane aqua illa, quantum in se est, perennem habet virtutem; et ubi sitis recurrit, hominis, non aquae defectus est"*). — *γενήσεται ἐν αὐτῷ* etc.) nach der negativen Wirkung die positive (wobei *τὸ ὕδωρ ὃ δώσω αὐτῷ* mit Nachdruck wiederholt ist): das im Glauben angeeignete Wort erzeugt im Menschen eine immer neue Befriedigung des Heilsbedürfnisses, die bis in's ewige Leben hineindauert (vgl. 6, 27). — *ἁλλομένου εἰς*) hineinspringend, häufig auch bei Classikern (Hom. Il. *α*, 537. Xen. Mem. 1, 3, 9), aber vom Wasser nur hier; der Grieche sagt *προρεῖν εἰς*; doch ist der Ausdruck an u. St. stärker, lebensvoller. Das Bild der Quelle von besonderer Kräftigkeit, die ihren Wasserstrahl weithin wirft (in lokalem Sinne), wird übertragen auf das Wort Gottes, dessen Wirkung weithin reicht (in zeitlichem Sinne). Vgl. Olsh. (der aber fälschlich an eine befruchtende Wirkung auf die Umgebung denkt), de W., Hengst., Lck. *εἰς* als: zum ewigen Leben gereichend, zu fassen (B.-Crus., Luth., Brückn., Ew., Keil), verlässt willkürlich das concrete Bild, zu dessen wesentlichen Zügen auch die endlose Quellkraft gehört. Unrichtig God.: als ewiges Leben. — V. 15. Das Weib ahnt die höhere Bedeutung des Wassers noch nicht (gegen B.-Crus., Lange), weil sie kein geistliches Bedürfniss hat und Niemand, der den Durst der Seele nicht kennt, die bildliche Rede vom Wasser des Lebens verstehen kann; aber sie ahnt etwas von einem im Irdischen befriedigten, mühelosen Leben und bittet, nicht ironisch, wie Lightf., Lck., Thol. wollen, sondern treuherzig naiv um das wunderbare Wasser, welches ihr jedenfalls sehr zu statten kommen werde. In der Art, wie sie das, was nach Jesu Angabe das Wasser wirken solle (*ἵνα μὴ διψῶ*) mit all seinen Consequenzen (*μηδὲ διέρχωμαι*, vgl. z. Luk. 2, 15) nachdrücklich wiederholt und ihm gleichsam vorhält, was sie nun erwartet, zeigt sich noch ein Rest von Zweifel; aber dass ihr die Möglichkeit eines solchen Wunderwassers nicht ganz un-

---

*) Der Ausspruch Sir. 24, 21: *οἱ πίνοντές με* (die Weisheit) *ἔτι διψήσουσι* beruht nicht bloss auf einer anderen Anschauung des fortwährenden Genusses nach seinen einzelnen, im steten Wechsel von Verlangen und Befriedigung sich vollziehenden Momenten (Meyer), so dass damit die Wiss- und Heilsbegierde ausgedrückt ist, die auch der Christ haben soll (de W., vgl. Schnz.), sondern er geht von einer anderen Anschauung des Heiles aus, welche dasselbe in das immer fortschreitende theoretische Erkennen setzt, während Jesus die einmalige, aber für immer genügende Erfahrung von dem durch ihn verkündigten Heile meint. Vgl. Ew.

denkbar ist, entspricht dem wundergläubigen Charakter der Zeit. Vgl. Ebr.

V. 16—26*). Jesu Selbstoffenbarung an die Samariterin. Da die Rede des Weibes V. 15 gezeigt hat, dass es ihr an geistlichem Bedürfniss fehlt, will Jesus dasselbe wecken durch Erregung des Schuldgefühls und kommt daher auf den wunden Fleck in ihrem Leben zu sprechen (vgl. Ebr., Luth., Brückn., Ew.). Die Offenbarung seines höheren Wissens ist weder der alleinige (de W.), noch der nächste Zweck (Meyer, Hengst., Schnz., Keil), da Jesus die Frau zur eigenen Aussprache über ihre Verhältnisse nöthigt. — *φώνησ. τ. ἄνδρα σου*) Was der Mann gesollt habe, ist nicht einmal zu fragen (Chrys., Euth.-Zig.: er habe an der vorliegenden Heilsgabe mit Theil nehmen sollen, so auch Lck., God.), da Jesus die Verhältnisse der Frau, die er kennt (vgl. de W.), nur zur Sprache bringen will, nicht aber erst durch ihre Antwort seine prophetische Gabe geweckt wird, wie Lck., God. ganz willkürlich annehmen. — *ἐλθέ*) nach dem Kontexte im Sinne des Wiederkommens. Hom. Od. α, 408. β, 30. Xen. Anab. 2, 1, 1. 5, 1, 4. Bar. 4, 37. Tob. 1, 18. Heind. ad Plat. Prot. p. 310 C. Vgl. 14, 18. Luk. 19, 13. — V. 17. Die Frau will dem offenen Schuldbekenntniss mit dem nur halb wahren *οὐκ ἔχω ἄνδρα*, das so verstanden werden konnte, als ob sie unverheirathet sei, aus dem Wege gehen. — *καλῶς*) richtig, zutreffend (8, 48. Matth. 15, 7. Luk. 20, 39), nämlich nur relativ, daher die Billigung nur scheinbar ist und etwas Ironisches hat. — *ἄνδρα οὐκ ἔχω*) einen Mann habe ich nicht. Hier war der Begriff des Ehemannes der Hauptpunkt, den Jesus zu betonen hat, daher *ἄνδρα* an der Spitze. — V. 18. *πέντε γὰρ* etc.) Sie hatte wirklich fünf Männer hintereinander gehabt, von denen sie theils durch Tod, theils wohl auch durch

---

V. 16. Die Rcpt. (Treg. i. Kl.) ergänzt das Subjekt *ο ιησ.*, das bei BCa fehlt, wie 3, 34. WH., Treg. a. R. haben nach B das *σου* vor *ανδρα*. — V. 17. Lchm., WH. i. Kl. haben nach BC Mjsc. ein *αυτω* nach *ειπεν*. Die Stellung des ersten *ανδρα ουκ εχω* (Tisch. nach ℵCDL) ist offenbar dem Folgenden conformirt. — V. 20. Die Rcpt. hat gegen alle Mjsc. *τουτω τω ορει* statt *τ. ορ. τουτω*. — V. 21 lies: *πιστευε μοι γυναι* nach ℵBCL Orig. Heracl. statt *γυναι πιστευσον μοι* (Rcpt. nach AΔ Mjsc.). Lchm. hat nach D die Stellung der Rcpt. mit *πιστευε*. — V. 24. Tisch. streicht das *αυτον* nach *προσκυνουντας*, das in ℵD fehlt und allerdings nach V. 23 hinzugefügt sein könnte; dagegen ist das *προσκυνειν δει* (Tisch. nach ℵD) wohl Conformation nach V. 20, wo umgekehrt Δ mit den jüngeren Mjsc. (Rcpt.) nach diesem Verse conformirt.

Scheidung getrennt war; denn ἄνδρας je nach den verschiedenen Subjekten in verschiedener Beziehung zu nehmen oder gar alle fünf für Scortatores zu halten (Chrys., Maldon., Ebr. u. M.) verbietet, dass der jetzige Mann, der nicht ihr Ehemann ist, den früheren Männern entgegengesetzt wird. Vgl. Brückn., Keil. Sie war also nach fünfmaligem Ehestande, der zwar nicht schon an sich als Zeichen sündhafter Lust zu betrachten ist (Luth., Schnz.), dessen Geschichte aber nach V. 29 schon sonst mannigfaltig ihr Gewissen brandmarkte, jetzt eine Wittwe oder Geschiedene, welche nun gar einen Buhlen hatte (νόθον ἀκοίτην, Nonn.), der mit ihr wie ihr Mann lebte, aber ihr Mann nicht war (daher das nachdrücklich vorgesetzte οὐκ ἔστι). — ἀληθές) als etwas Wahres. S. Win. §. 54, 2. Vgl. Plat. Gorg. p. 493 D: τοῦτ᾽ ἀληθέστερον εἴρηκας. Soph. Phil. 909. Lucian. D. M. 6, 3. Tim. 20. So beschränkt und erklärt Jesus selbst sein καλῶς εἶπας V. 17.

Anmerkung. Das ganze Verhältniss von den fünf Männern als Symbol der Geschichte des Samaritanischen Volkes (nach 2. Reg. 17, 24 ff. Joseph. Antt. 9, 14, 3: πέντε ἔθνη — — ἕκαστον ἴδιον θεὸν εἰς Σαμαρ. κομίσαντες) aufzufassen, entweder als göttlich gefügtes Zusammentreffen (Hengst., Köstl., vgl. Baumg. u. Scholt.), oder als Typus im Sinne des Evangelisten (Weizs. p. 387), so dass die symbolische Bedeutung eine geschichtliche Thatsache ausschliesse (Keim, Gesch. J. p. 116), oder als Dichtung (B. Bauer), deren mythische Grundlage jene Geschichte sei (Strauss), ist in jedem Sinne erkünstelt und unpassend. Denn der Mann, den das Weib jetzt hat, würde symbolisch Jehova darstellen; dieser aber war bereits vor dem Eindringen der fremden Götter der Gott der Samariter, daher füglicher von sechs Männern geredet sein könnte (Heracl. las wirklich ἕξ). Wie unglaublich aber, dass Jesus Jehova unter dem Bilde eines Buhlen (denn in wilder Ehe lebte jetzt das Weib), das „fünffache Heidenthum" des Volkes aber (vgl. übrigens 2. Reg. 17, 30 f., wo sieben Götter genannt werden) unter dem Typus wirklicher Ehen gedacht haben sollte! Auch zeigt der Plur. in V. 22, dass der Evangelist in dem Weibe nicht die Repräsentantin des Samariterthums sieht und V. 29, dass er die Beziehung auf ihre Vergangenheit nicht allegorisch fasst. — Uebrigens ist die Kenntniss Jesu von den Verhältnissen der Frau eine unmittelbare und übernatürliche. Anzunehmen, er habe die Schicksale derselben von Anderen erfahren (Paul., Amm.), oder eine runde Zahl genannt, die wunderbarer Weise zugetroffen (Ew.), ist ebenso willkürlich, wie die Meinung, die Jünger hätten erst nachher Erfahrenes später in die Geschichte eingetragen (Schweizer p. 139). Die Berufung

darauf, dass es sich um äussere Verhältnisse handelt, die für die Frau zugleich innere waren (Lck., Meyer, Brückn.; vgl. Lange: die psychische Einwirkung der fünf Männer auf die Frau habe in ihrer Erscheinung Spuren abgedrückt!) genügt nicht, um das Wort auf das 2, 24 f berichtete Wissen Jesu zu reduciren (vgl. de W.). Dasselbe zeigt vielmehr, wie 1, 49, ein schlechthin übernatürliches Wissen, das ihm für die speciellen Zwecke seiner Berufsthätigkeit (vgl. Luth.) im einzelnen Falle von Gott gegeben wird.

V. 19 f. Das Weib sieht (vgl. Chrys.: *περισκόπεῖται καὶ θαυμάζει*) jetzt in Jesu den Mann von Gott mit höherem Wissen ausgestattet, einen Propheten (vgl. 1. Sam. 9, 9; aus Griechen und Römern: Hom. Il. 1, 70. Hesiod. Theog. 38. Virg. Georg. 4, 392. Macrob. Sat. 1, 20, 5); indem sie dies aber ausspricht und so die Wahrheit dessen, was Jesus über ihre Vergangenheit gesagt, einräumt, liegt darin allerdings ein indirektes Schuldbekenntniss (Luth., Brückn., Schnz. nach Stier). Schon darum ist es gewiss keine gewöhnliche Weiberlist (de W.), mit der sie der weiteren unangenehmen Erörterung ihrer Verhältnisse aus dem Wege gehen will (vgl. Meyer, Ebr.), wenn sie die national-religiöse Streitfrage zur Sprache bringt, zumal sich dann Jesus schwerlich darauf würde eingelassen haben. Freilich ist nicht daran zu denken, dass sie nach der rechten Stätte fragt, an der sie sich im Gebet Vergebung der Sünde holen könne (Luth., Keil), vielmehr ist ihr religiöses Interesse (vgl. Brückn.) noch rein theoretischer Art (vgl. auch V. 25), wie Meyer mit Recht bemerkt, und die Frage beruht gewiss nicht auf der Reflexion, dass sie vor der Lösung jener Streitfrage sich nicht weiter mit dem Juden einlassen könne (Hengst.) oder auf einer Ahnung von dem Vorzuge Jerusalems vor dem Berge Garizim (Ew.). Das grosse volksthümliche Interesse dieser Frage (s. Joseph. Antt. 13, 3, 4) benimmt ihr den Schein der Unwahrscheinlichkeit selbst im Munde dieses sittlich leichtfertigen Weibes (gegen Strauss, B. Bauer), dessen religiöses Interesse eben dadurch angeregt wird, dass sie überzeugt ist, einen Propheten vor sich zu haben (vgl. God., der freilich auch zugleich auf das erregte Schuldgefühl provocirt). — V. 20. *οἱ πατέρες ἡμ.*) ist, da *ὑμεῖς* entgegengesetzt wird, nicht auf Abraham und Jakob (nach einer auf Gen. 12, 6 ff. 13, 4. 33, 20 gestützten Ueberlieferung) zu beziehen (Chrys., Euth.-Zig. u. V., auch Kuin. u. B.-Crus.), sondern auf die Samaritanischen Altvordern bis zur Erbauung des Tempels auf Garizim zur Zeit des Nehemia. — *ἐν τῷ ὄρει τούτῳ*) hinzeigend auf den Garizim, zwischen welchem und dem Ebal

die Stadt Sichem (und Sychar) lag. Der Tempel daselbst war schon von Johannes Hyrcanus zerstört worden, aber die Stätte selbst, welche bereits Mose als die des zu sprechenden Segens bezeichnet hatte (Deut. 11, 29. 27, 12 f.), blieb dem Volke heilig (vgl. Joseph. Antt. 18, 4, 1. Bell. 3, 7, 32), besonders auch wegen Deut. 27, 4 (wo der Samarit. Text גריזים statt עיבל hat), und ist es noch jetzt. S. Robinson III, p. 319 f. Ritter Erdk. XVI, p. 638 ff. Abulfathi Annal. Samar. arab. ed. Ed. Vilmar 1865. Proleg. 4. Ueber die Trümmer auf der Spitze des Berges s. bes. Bargès a. a. O. p. 107 ff.

V. 21 f. πίστευέ μοι) Jesus nimmt den Glauben der Frau d. h. die unmittelbare Gewissheit von der Wahrheit seines (prophetischen) Wortes in Anspruch, da, was er zu sagen hat, ihr etwas absolut Neues ist. — ἔρχεται) Jesus entscheidet also weder für das Eine noch für das Andere, giebt aber auch nicht beidem Unrecht (B.-Crus.), sondern stellt sich auf den höheren Gesichtspunkt der (Messianischen) Zukunft, von welchem aus beide örtliche Beschränkungen des wahren Gottesdienstes hinwegfallen werden und damit jene Frage von selbst sich aufhebe. — προσκυνήσ.) geht, weil zum Weibe gesprochen, weder auf die Menschen überhaupt (God.), noch auf die Israeliten beider Religionsformen (Hilg., vgl. Hengst.), sondern auf die künftige Bekehrung der Samariter, welche dadurch vom Dienst auf Garizim (welcher Berg deshalb vorangestellt ist) sollten gelöst, aber zum Dienst in Jerusalem nicht sollten gebracht werden, daher das ἐν Ἱεροσολ. in seiner Beziehung auf die Samariter seine Richtigkeit hat (gegen Hilg. in d. theol. Jahrb. 1857. p. 517 und in s. Ztschr. 1863. p. 103). Auch die göttliche Ordnung des Tempelcultus hat einst ihr Ziel und Ende; die moderne Lehre von der Wiederherstellung der Jerusalemischen Herrlichkeit ist ein chiliastischer Traum (vgl. z. Rom. 11, 27 Anm.). — τῷ πατρί) ist nicht proleptisch (Luth.) vom Standpunkte der künftigen Bekehrten gesagt (Meyer); denn nur wenn sich in dem von ihm zu gründenden Gottesreiche das Kindschaftsverhältniss der Gläubigen verwirklicht, kann es zu einem Anbeten kommen, für welches jede Gebundenheit an eine äussere Oertlichkeit wegfällt. Nach Hengst. ist von dem „Vater aller Menschen" die Rede. „Tacite novi foederis suavitatem innuit", Grot. — V. 22. Jesus geht von der Frage nach dem Wo der Anbetung zu dem Was der Anbetung über, aber doch nur, weil für die Gegenwart dies nach seiner Auffassung den wesentlichen Differenzpunkt zwischen Juden und

Samaritern bildet, gegen den der über die Lokalität der Anbetung, der in der Zukunft doch jede Bedeutung verliert (V. 21), ein relativ untergeordneter ist. Insofern geht Jesus auch ohne Bezeichnung des Zeitwechsels (gegen Meyer) doch in gewissem Sinne von der Zukunft auf die Gegenwart über (vgl. Lck.: Freilich, wie die Sachen jetzt stehen, habt ihr im Streite Unrecht). — *ὃ οὐκ οἴδατε*) ihr betet an, was ihr nicht kennt. Gemeint ist Gott, welcher aber nicht persönlich, sondern durch das Neutrum seinem Wesen nach bezeichnet ist, nicht als der Angebetete, sondern als das Angebetete (vgl. zum Neutr. 1. Joh. 1, 1. Act. 17, 23 nach richtiger Lesart); und dies ist eben nur Gott selbst, nicht *τὰ τοῦ θεοῦ* oder *τὰ πρὸς τὸν θεόν* (Lck.), was zum Begriffe von *προσκυνεῖν* nicht passt*). Nach de W., Ebr. ist der Sinn: „ihr betet an und thut dabei, was ihr nicht wisset" (*ὅ* auf das *προσκυνεῖν* bezogen, wie *ὃ δὲ νῦν ζῶ* Gal. 2, 20, vgl. Beng.) — was auf die willkürliche ungeschichtliche Entstehungsart des Samaritanischen Cultus gehen soll. Aber dann wäre logischer Weise zu schreiben gewesen *ὃ ὑμεῖς προσκυνεῖτε, οὐκ οἴδατε.* Falsch auch Tittm., Mor., Kuin.: *ὅ* stehe für *καθ' ὅ*, pro vestra ignorantia. Es ist Objekts-Accus., in welchem der Dativ oder auch Accus. des Demonstrat. (denn auf beiderlei Weise wird *προσκυν.* construirt, s. Lobeck ad Phryn. p. 463) eingeschlossen ist. — *ἡμεῖς*) asyndetisch und desto gewichtiger eintretend, sind die Juden. Dass sich Jesus mit in die Juden einschliesst, wie er wirklich ein solcher war (Gal. 4, 4. Joh. 1, 11), kann im Zu-

---

*) Zu bestimmt denken Luth., Brückn. daran, dass sie ihn als Gott des Heiles und der Erlösung nicht kennen, während Hengst., God. sogar darauf zurückgehen, dass er sich ihnen nicht kundgegeben habe, weil sie sich von der theokratischen Entwicklung seit Mose lossagten. Allerdings aber entbehrten die Samariter, da sie nur den Pentateuch annahmen, die in den spätern Büchern des A. T.'s, besonders auch in den Propheten enthaltene geschichtliche Entwicklung der Gottesoffenbarung. Gewöhnlich sagt man, Jesus bezeichne ihre Gotteserkenntniss im Vergleich mit der der Juden, welche die volle alttestamentliche Offenbarung anerkennen, als Nichtkenntniss (Lck., Meyer); allein die Erkenntniss Gottes ist überhaupt nur eine wahre, so lange sie dem jeweiligen Standpunkt der Offenbarung entspricht, und wird zur Nichtkenntniss, wenn man sich willkürlich gegen die bereits vorhandene Gottesoffenbarung abschliesst (vgl. 7, 28). Dass der Monotheismus der Samaritaner ein besonders geistiger war, konnte daran nichts ändern; denn die Wahrheit der Gotteserkenntniss bemisst sich nicht an den Vorstellungen, die man sich von Gott macht, sondern an der Anerkennung und dem Verständniss der geschichtlichen Gottesoffenbarung.

sammenhange des Gegensatzes nicht befremden (gegen Lck.) und braucht nicht aus seiner Parteinahme (de W.) oder seinem berechtigten Messianischen Patriotismus (Meyer) oder gar aus der Absicht, das Weib von der Unwahrheit seiner Nationalität loszulösen (Luth.), erklärt zu werden. Es beweist vielmehr, dass Jesus auch bei Joh. voll und ganz die Gotteserkenntniss des Judenthums, soweit sie sich im Gegensatz zu der der Samaritaner auf die volle Anerkennung der alttestamentlichen Offenbarung gründet, als wesentliche Wahrheit anerkennt (vgl. Brückn.), wobei Meyer mit Recht bemerkt, dass das ἡμεῖς nicht von allen einzelnen Individuen im Jüdischen Volk, sondern von diesem als Ganzen seiner Idee nach gilt*). — ὅτι ἡ σωτ. etc.) da das Heil aus den Juden (nicht aus dem Samaritischen Volke) herrührt, — ein allgemeiner als unbestreitbar gesetzter, schon auf der Verheissung Abraham's Gen. 12 (vgl. Jes. 2, 3. Mich. 4, 2) ruhender Lehrsatz von der σωτηρία des Messiasreichs, deren künftiges Dasein nach der Natur solcher geschichtlicher Axiome vergegenwärtigt ist. Ist aber das Heil aus den Juden, so ist diese ihre heilsgeschichtliche Bestimmung die thatsächliche Begründung (ὅτι) davon, dass dieses Volk die rechte und reine Offenbarung Gottes hat, welche auf diese σωτηρία vorbereiten sollte. Grade den Gott, der sich in den Propheten den Juden als den das aus ihnen kommende Heil vorbereitenden offenbart hatte, kannten die Samariter nicht, weil sie jene nicht anerkannten. Vom Gesichtspunkte dieser Zukunft aus, auf die er V. 21 hingewiesen hatte, beurtheilt Jesus die Differenz der Gotteserkenntniss zwischen beiden Völkern in der Gegenwart.

V. 23 f. ἀλλά) ist nicht steigernde Anknüpfung an V. 21 (Bäuml.: ja es kommt die Zeit), wobei V. 22 willkürlich übersprungen wird, sondern heisst: gleichwohl; steht aber nicht dem ἡ σωτηρία ἐκ τ. Ἰουδ. entgegen (Hilg.), sondern,

*) Freilich hatten auch die Juden noch nicht die volle Gotteserkenntniss, die zu bringen ja Jesus gekommen war (vgl. 1, 18), weshalb eben die Erkenntniss der Juden, als sie sich gegen die Offenbarung in Christo abschlossen, als Nichtkenntniss bezeichnet wird (7, 28). Aber darum drückt das ἡμεῖς nicht das specifisch christliche Bewusstsein gegenüber der unbewussten Gottesverehrung des Israelitischen Stammes in seinem Samaritischen und Jüdischen Zweige gnostisch als ein völlig neues aus (Hilg., vgl. auch noch in s. Ztschr. 1863 p. 213 ff.), was dem ganzen Kontext widerspricht. Es erhellt vielmehr grade hieraus, dass Jesus von der Gotteserkenntniss redet, wie sie dem bisherigen Gange der geschichtlichen Gottesoffenbarung entsprach.

wie der Inhalt des Folgenden, der von dem wahren προσκυνεῖν handelt, zeigt, dem, was über den Gegensatz des προσκυνεῖν bei Juden und Samaritanern gesagt ist. Aber auch dieser Gegensatz wird sich auflösen, sofern doch beide erst zu der vollkommenen Art des προσκυνεῖν gelangen müssen. — καὶ νῦν ἐστίν) vgl. 5, 25, sofern im Kreise Jesu und seiner Gläubigen die wahre Anbetung bereits beginnt, freilich noch ohne die Anbetung in Jerusalem auszuschliessen, weshalb das Negative (οὔτε ἐν τ. ὄρει τ. οὔτε ἐν Ἱεροσ.) hier nicht wiederholt wird. — οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταί) die es in voller Wahrheit sind, die ächten, der Idee eines solchen entsprechenden, vgl. 1, 9; προσκυνητής ausser bei Eust. u. Hesych. nur noch Inscript. Chandl. p. 91. — τῷ πατρί) natürlich ihrem Vater, da sie in dem mit dem Messias kommenden Gottesreich seine Kinder geworden sind. — ἐν πνεύματι) bezeichnet das Element, in welchem das προσκυνεῖν vor sich geht. Das artikellose πνεῦμα bezeichnet das Element der Geistigkeit, d. h. die Anbetung ist nicht eine Thätigkeit, welche in sinnlichen Handlungen, Gebehrden, Ceremonien, Zeit- und Ortsbeschränkungen, überhaupt im Gebiete des Sinnlichen geschieht, sondern die höhere geistige Natur des Menschen, die das Substrat seines sittlichen Selbstbewusstseins und der Sitz seines wahren ethischen Lebens ist, mit ihren Gedanken, Gefühlen, Willensstrebungen, Erregungen, Erhebungen u. s. w. ist die wahre Stätte der Anbetung (bem. das gegensätzliche ἐν in V. 21). Dass das πνεῦμα, in welchem dies προσκυνεῖν geschieht, vom göttlichen πνεῦμα erregt sein muss (vgl. God. und jetzt auch Luth.), versteht sich nach alt- und neutestamentlicher Anschauung von selbst, ohne dass jedoch ἐν πνεύματι gegen V. 24 vom objektiven göttlichen Geiste zu erklären ist (Brückn., Bäuml. nach Aelteren). — καὶ ἀληθείᾳ) d. h. nicht: mit Aufrichtigkeit und Redlichkeit, was nach οἱ ἀληθινοί viel zu unbedeutsam wäre, sondern: so dass die Anbetung in Uebereinstimmung mit ihrem Objekte ist, dem Wesen Gottes nicht widersprechend, sondern entsprechend. Wie das ἐν πνεύματι dem durch V. 21 aufgehobenen Gegensatz entgegensteht, so das ἐν ἀληθείᾳ dem noch bestehenden Gegensatz zwischen Juden und Samaritanern in V. 22. Denn die volle Gotteserkenntniss und damit die volle Wahrheit bringt doch erst Christus (1, 14. 17), und wenn auch nicht ἡ ἀλήθεια steht, so setzt doch das Anbeten in wahrhafter Weise die volle Erkenntniss der Wahrheit, welche das Wesen Gottes offenbart, voraus. Eben darum aber ist der Gegensatz nicht das bewusste oder unbewusste ψεῦδος (Meyer), freilich auch nicht bloss σκιά oder τύπος

(Olsh., Luth., God.), sondern die immer erst relative (wenn auch dem Standpunkt der vorbereitenden Gottesoffenbarung entsprechende) Gotteserkenntniss des Judenthums (geschweige denn der Samaritaner). — *καὶ γὰρ* etc.) denn auch der Vater u. s. w. Das *καί* besagt, dass das, was die *προσκυνη-ταί* ihrem wahren Wesen nach thun, auch von Seiten des Vaters gewollt werde. Unrichtig erklären Luther, B.-Crus., Thol., Hengst., Luth. u. M., als ob *καὶ γὰρ τοιούτους* oder *καὶ γὰρ ζητεῖ* stände. Nach *καὶ γάρ* hat immer, auch 1. Kor. 14, 8, das gleich Folgende den durch *καί* vorbereiteten Nachdruck; Stallb. ad Plat. Gorg. p. 467 B. Uebrigens kommt es bei Joh. nicht weiter vor. Gewöhnlich wird *καί* übersehen; richtig aber Vulg.: „nam et pater". — *ζητεῖ*) er verlangt darnach. Vgl. Herod. 1, 94. Joh. 1, 39. 4, 27 al. — *τοιούτους*) ist mit grossem Nachdruck vorgestellt: als so Beschaffene begehrt er seine Anbeter. Ein Gegensatz gegen die nationale Bestimmtheit der Gotteskindschaft (Luth.) liegt ganz fern. — V. 24. *πνεῦμα ὁ θεός* etc.) Das Prädikat mit Nachdruck voran (vgl. 1, 1: *θεὸς ἦν ὁ λόγος*): Geist ist Gott u. s. w. Dies fügt aber nicht zu dem Willen Gottes (V. 23) als weiteres Motiv für die rechte Anbetung seine Natur hinzu, welcher auf Seiten des Menschen die Art und Weise der *προσκύνησις* entsprechen müsse (Meyer), sondern es begründet aus dem Wesen Gottes*), weshalb Gott eine demselben entsprechende Art der Anbetung verlangt (de W.). Beide aber übersehen, wie dies dadurch motivirt wird, dass Gott V. 23 als *πατήρ* bezeichnet ist. Denn nicht darum handelt es sich, dass eine geistige und wahre Anbetung allein *θεοπρεπὴς κ. κατάλληλος* ist (Euth.-Zig.), sondern darum, dass das Kind dem Vater ähnlich sein (vgl. Matth. 5, 45) und darum den als geistiges Wesen erkannten Vater auch in geistiger und damit allein wahrhafter Weise anbeten muss.

---

*) Das *πνεῦμα ὁ θεός* ist mit der Annahme einer Leiblichkeit Gottes nicht zu vereinigen (gegen die Ausweichungen Hamberger's in d. Jahrb. f. D. Th. 1867. p. 421). Zu verstehen aber, dass Gott Geist sei, konnte Jesus schon nach Ex. 20, 4. Jer. 31, 8 Jedem zumuthen, welcher dem alttestamentlichen Monotheismus angehörte, und es bedarf daher, um den Ausdruck der Frau gegenüber begreiflicher erscheinen zu lassen, der Spuren des Samaritanischen Spiritualismus (Gesen. de theol. Sam. p. 12. de Pentat. Sam. orig. p. 58 ff.) keineswegs (gegen Lck.). Ueberhaupt soll *πνεῦμα* nicht etwas Neues dem A. T. gegenüber aussagen (Lutz bibl. Dogm. p. 45, Köstlin Lehrbegr. p. 79), sondern nur etwas Bekanntes mit dem entsprechenden Nachdruck nach seiner Wichtigkeit hervorheben. Vgl. Hofm. Schriftbew. I, p. 68 ff. Weiss Lehrbegr. p. 54 f.

V. 25 f. Das Weib ist von der Antwort Jesu gefasst, aber fasst sie noch nicht, und beruft sich auf den Messias; *Χριστῷ Χριστὸν ἔλεξεν*, Nonn. Treffend Chrys.: *εἰλιγγίασεν ἡ γυνὴ* (es schwindelte ihr) *πρὸς τὰ λεχθέντα, καὶ ἀπηγόρευσε πρὸς τὸ ὕψος τῶν εἰρημένων, καὶ καμοῦσα ἄκουσον τί φησιν* etc. Die Ahnung, dass Jesus selbst der Messias sei, giebt sich in ihren Worten nicht zu erkennen (gegen Luth.), aber diese sind auch nicht ausweichend oder abbrechend (de W.), etwa im Unwillen darüber, dass Jesus gegen die Samaritaner entschied (Lck.), sondern Ausdruck des in diesem Momente der Ergriffenheit tief empfundenen Bedürfnisses der Messianischen Erscheinung, welches Jesus auch in ihr erkennt und daher durch seine Erklärung sofort befriedigt (vgl. auch Brückn.)*). — *Μεσσίας* (nicht mit Art. wie 1, 42) spricht das Weib als Nom. propr.; so nahm sie die zweifellos auch in Samarien bekannte Jüdische Benennung, welche zu gebrauchen ihr der Respekt vor dem hochbegabten Juden, mit welchem sie es zu thun hatte, so nahe legen konnte, dass die Annahme, Joh. habe ihr den Namen in den Mund gelegt (Ammon), ohne zureichenden Grund ist. — *πάντα*) in populär unbestimmter Allgemeinheit. Sie erwartet also von dem Messias die Belehrung über Alles, was ihr noch dunkel geblieben (vgl. z. V. 19), und denkt ihn darum wohl wesentlich als göttlich erleuchteten Lehrer (vgl. Hengst.). — *ἐγώ εἰμι*) ich bin es, nämlich der Messias V. 25, einfach allgemein Griechisch, nicht nach Deut. 32, 39. Jes. 43, 10 (de W.). Man beachte das unumwundene Bekenntniss gegen die arglose und zum Glauben bereite Samariterin (vgl.

*) Die Samaritaner erwarteten, die Jüdische Nationalhoffnung theilend und auf Grund der Messianischen Stellen des Pentateuch (wie Gen. 15. 49, 10. Num. 24 und besonders Deut. 18, 15), den von ihnen הַשָּׁהֵב oder הַתָּהֵב (jetzt el Muhdy, s. Robinson III, p. 320) genannten Messias, dessen Beruf sie mit weniger politischer Beimischung, doch auch als Wiederherstellung des Reiches Israel und als Erneuerung des Garizim-Cultus, aber als bloss menschliches Wirken fassten. S. Gesen. de theol. Sam. p. 41 ff. u. ad carmina Sam. p. 75 ff. Bargès a. a. O. Vilmar a. a. O. Gegen die ungeschichtliche Behauptung von B. Bauer, die Samariter hätten damals keinen Messiasglauben gehabt (ev. Gesch. Joh. Beil. p. 415 ff.), s. B.-Crus. Der Samarit. Name השהב oder התהב wird theils: der Bekehrer erklärt (so Gesen. u. Ew.), theils: der Wiederkehrende (Mose), wie es Sacy, Juynboll (Comment. in hist. gentis Sam. L. B. 1846), Hengst. fassen. Sprachlich ist Beides möglich; geschichtlich wegen Deut. 18, 15 zieht Meyer letztere Fassung vor.

Chrys.). Die Berücksichtigung dieses besonderen Verhältnisses, sowie der Umstand, dass hier kein politischer Missbrauch (6, 15) zu besorgen war, hebt den Widerspruch, in welchem die frühzeitige direkte Erklärung über seine Messianität mit seiner durch die Synoptiker bezeugten Zurückhaltung zu stehen scheint (gegen de W.).

V. 27—38*). Jesus und die Jünger. — *ἐπὶ τούτῳ*) Hierzu, als dies vorging. Vgl. unser „darüber" (de W.). S. Bernhardy p. 250. Win. §. 48. c, b. Oft bei Plato. — *ἐθαύμαζον*) Das schildernde Imperf. wechselt mit dem bloss berichtenden Aor. S. Kühner §. 386, 6. — *μετὰ γυναικός*) mit einem Weibe; denn sie hatten die Erfahrung noch nicht gemacht, dass sich Jesus über die Rabbinischen Satzungen von der Unwürdigkeit männlicher Unterhaltung mit Frauen und der Gesetzunterweisung derselben (s. Lightf., Schöttg. u. Wetst.) hinwegsetzte. — *οὐδεὶς μέντοι* etc.) nämlich aus Ehrfurcht vor dem Meister, dem sie zutrauten, dass er es nicht ohne genügenden Grund thun werde. — *τί ζητεῖς;*) was begehrst du? was dich nämlich zu dieser befremdenden Unterredung veranlasst hat; 1, 39. — *ἤ*) oder, wenn du nichts begehrst, was redest du mit ihr? Es ist kein Grund da, *μετ᾽ αὐτῆς* zeugmatisch (*παρ᾽ αὐτῆς*) auch auf *ζητεῖς* mit zu beziehen (Lck., de W.) oder deshalb *ζητεῖν* gegen den sonstigen Gebrauch „streiten" zu fassen, so dass die Jünger an einen volksfeindlichen Wortwechsel gedacht hätten (Ew.). — V. 28. *οὖν*) in Folge der Ankunft der Jünger, wodurch ihre Unterredung mit Jesu abgebrochen wurde. — *ἀφῆκεν* etc.) *οὕτως ἀνήφθη τῷ πυρὶ τῶν πνευματικῶν ναμάτων, ὡς καὶ τὸ ἄγγος ἀφεῖναι καὶ τὴν χρείαν, δι᾽ ἣν παρεγέ-*

---

*) V. 27. Die Rcpt. hat *εθαυμασαν* statt des Imp. gegen entscheidende Zeugen. — V. 29. Das *οσα* (Rcpt., Lchm., Treg. txt. nach ADLΔ Mjsc.) wird nicht selten statt des einfachen *α* gesetzt, das hier durch ℵBC u. viele Verss. bezeugt ist. — V. 30 hat die Rcpt. den Verbindungszusatz *ουν*, wie V. 31 *δε*, V. 36 *και* (Lchm. i. Kl.), das wohl ursprünglich, wie in Δ (vgl. Verss.), die Verbindung von *ηδη* mit dem Vorigen sichern sollte, während es freilich auch A hat, der mit CDEL Codd. it., welche das *και* noch nicht haben, das *ηδη* mit zum Folgenden zieht. Ihm folgt God. — V. 34 ist das *ποιησω* (Lchm., Treg., WH. nach BCDLT[b] Clem.) statt *ποιω*, trotz seiner alten Bezeugung, wohl Conformation mit dem parallelen *τελειωσω*. — V. 35. Die Rcpt. hat *τετραμηνον* gegen fast alle Mjsc. statt des Mascul. — V. 36. Das *και* nach *ινα*, das dem folgenden *και* entspricht, fehlt in BCLT[b] (Treg., WH.) und ist daher sehr zweifelhaft. — V. 37. Die Rcpt. *ο αληθινος* (AD Mjsc., Lchm.), die Meyer vertheidigt, weil der Art. aus Unachtsamkeit weggelassen wurde, entstand dadurch, dass man es mit *ο λογος* verband und nicht erkannte, dass es Prädikat sei. — V. 38. Das *απεσταλκα* (Tisch. nach ℵD) ist den folgenden Perfectis conformirt.

νετο, Euth.-Zig. Welche Macht der entschiedenen Erweckung neuen Lebens in diesem Weibe! — V. 29. ἐποίησα) was ihr Jesus V. 18 gesagt hat, aus dem Gefühle der Schuld bezeichnet. — μήτι οὗτος etc.) nicht: „ob er nicht wirklich der Messias sei?", so dass die Frage eine Bejahung setze (Lck.), was gegen den durchgängigen Gebrauch des fragenden μήτι ist. Dieses setzt nämlich eine verneinende Antwort voraus (doch nicht etwa dieser ist der Messias?), welche aus der Schüchternheit der Ueberraschung über den allzu grossen Fund psychologisch zu erklären ist. Die Frau glaubt die Sache, aber von der Grösse ihrer Entdeckung hingenommen, traut sie sich selbst nicht, und wagt bescheiden nur wie eine Zweiflerin zu fragen. Vgl. z. Matth. 12, 23. Bäuml., Partik. p. 302 f. — V. 30. ἤρχοντο) Das Imp. ist wohl nicht bloss veranschaulichend (Meyer), sondern markirt die unvollendete Handlung (Lck., de W.), da man die Leute erst V. 35 kommen sieht. Vgl. 6, 17.

V. 31 ff. ἐν τῷ μεταξύ) in der Zwischenzeit (Xen. Symp. 1, 14. Lucian. V. H. 1, 22. D. D. 10, 1), nachdem das Weib weggegangen ist und ehe die Samariter kommen. — V. 32. ἐγώ) mit Nachdruck im Gegensatz zu ὑμεῖς, was Schnz. wegen der Vorliebe des Joh. für Personalpronomina bestreitet. — βρῶσιν) nehmen Meyer, Schnz. gleich βρῶμα (mit Verweisung auf Kol. 2, 16). Allein von der Speise, die er zu essen hat, ist erst V. 34 die Rede, und der Sinn ist hier: Es giebt für mich ein Essen, das ihr nicht kennt (vgl. Keil). Das leibliche Essen wird ihm zum Sinnbild für das Gefühl der innern Erquickung und Befriedigung, welche er eben noch durch sein Wirken auf die Samariterin erfahren hat. Diese innere Sättigung lässt ihn jetzt auf die leibliche Speise verzichten. Vgl. Mark. 3, 20. 6, 31. — V. 33. Dass die Jünger ihn nicht verstehen, ist so wenig auffällig, wie V. 10, da nichts sie veranlassen konnte anzunehmen, dass er von geistlichen Dingen rede. Vgl. das viel auffälligere Missverständniss Mark. 8, 16. — μή τις etc.) Es hat ihm doch nicht jemand zu essen gebracht? Dass der Ton auf ἤνεγκεν ruht (Meyer, Schnz.), erhellt nicht, da das Subjekt voransteht. — V. 34. ἐμὸν βρῶμα etc.) d. i. ohne Bild: was mir Befriedigung und Genüge giebt, ist, dass ich thue, was Gott von mir will, und vollende das Werk, welches Er (αὐτοῦ nachdrücklich voran) mir aufgetragen hat. — ἵνα) bezeichnet nach Lck., de W., Ebr. das Bestreben, nach Meyer die Bestimmung, die er verfolgt, nach God. gar den Zweck, den er sich beständig vorhält, wodurch er seine Kraft aufrecht erhält (?). Allein hier grade zeigt sich, dass der Versuch,

die telische Bedeutung des ἵνα irgendwie festzuhalten, nur den Gedanken verschiebt; denn das Streben, den Willen Gottes zu thun, hat Jesus immer; aber was ihm jetzt die vollste Befriedigung giebt, ist, dass er Gelegenheit gehabt hat, ihn zu thun. Es ist reine Umschreibung der Infinitivconstruction, wie 1, 27. 2, 25 (vgl. Keil). — ποιῶ) ist das fortwährende Thun, der Aor. τελειώσω der Vollendungs-Akt, die künftige Spitze des ποιῶ. Vgl. 17, 4.

V. 35. Nicht wie sehr das ἵνα ποιῶ etc. bereits im besten Gange war (Meyer), sondern wie viel Grund er hat, in dem Gotteswerk, das er an der Samariterin gethan, seine höchste Befriedigung zu finden, davon sind die eben jetzt auf den Ruf des Weibes herbeikommenden Stadtbewohner (V. 30) ein Beweis (vgl. Keil). — οὐχ ὑμεῖς λέγετε) nämlich in der jetzigen Jahreszeit (ἔτι). Die Annahme, dass die Jünger (und zwar mit theologischem Sinne unter Hinweisung auf das nöthige Hoffen und Harren) auf ihrer Wanderung eine solche Bemerkung gemacht hätten (Hengst., vgl. auch God.), ist weder angedeutet noch dem Präsens λέγετε entsprechend. — ὅτι ἔτι τετράμηνος) sc. χρόνος, s. Lobeck ad Phryn. p. 549. — ἔρχεται) Die Erndte begann Mitte Nisan (Lightf. p. 1003), also im April. Mithin müssen die Worte im December gesprochen sein, wo Jesus, da die Saatzeit in den Monat Marcheswan (Anfang November) fiel, schon von grünenden Saaten umgeben sein konnte, deren künftige Erndte aber erst noch eine Zeit von vier Monaten bedurfte. Daher: noch vier Monate sind es und (dauert es, bis) die Erndte kommt (vgl. Hengst., Brückn., Ew., Luth., God., Keil, Schnz.). Ueber den parataktischen Ausdruck mit καί statt einer Zeitpartikel s. Stallb. ad Plat. Symp. p. 220 C. Ellendt Lex. Soph. I, p. 881. Ueber die chronologische Wichtigkeit dieses Spruches, welcher zeigt, wie lange sich Jesus (seit April) in Judäa aufgehalten s. Wieseler, Synopse p. 214 ff.*).

---

*) Der sprüchwörtlichen Auffassung (Lightf., Grot., Tittm. u. M., auch Lck., Thol., de W., Ebr., Krafft, Chronol. p. 73, Beyschl., Joh. Frage p. 64), nach welcher im Allgemeinen gesagt sei: von der Saat bis zur Erndte sind vier Monate (man müsste so die Saatzeit bis in den December hinein rechnen, vgl Bava Mezia f. 106, 2, obwohl sie gewöhnlich schon Ende Oktober beginnt), steht, abgesehen davon, dass sonst das Sprichwort nicht vorkommt, entgegen, theils dass die Saatzeit nicht darin bezeichnet ist, und daher ἔτι (vgl. nachher ἤδη) nicht auf einen hinzuzudenkenden, sondern auf den damaligen Zeitpunkt hinweist, theils dass das betonte ὑμεῖς bei einem allgemeinen Sprichworte (vgl. vielmehr Matth. 16, 2) gänzlich unmotivirt und wunderlich wäre. Dies auch gegen Hilg., nach welchem ἔτι auf die

— ἰδοὺ λέγω ὑμῖν) Der Gegensatz zu dem betonten ὑμεῖς ist nicht durch ein ἐγώ bezeichnet, nicht sowohl, weil der Gegensatz der Zeit in den Vordergrund getreten (Meyer), sondern weil der Gegensatz der Personen zurücktritt gegen den ihrer und seiner Anschauung, wie auch bei Griechen die Beweglichkeit der Gedanken oft die gegensätzlichen Momente im Verlaufe des Satzes wechselt. S. Dissen ad Dem. de cor. 163. Schaef. ad Timocr. p. 763. 13. Er fordert sie auf, nun mit seinen Augen zu sehen (ἐπάρατε τοὺς ὀφϑ.). — ϑεάσασϑε τ. χώρας ὅτι) nicht: denn (Vulg.), sondern nach gangbarer Attraction (Win. §. 66, 5, a) ist das Subj. des Objektssatzes (dass sie nämlich etc.) vom Hauptsatz attrahirt und dort Objekt geworden. Das ϑεάσασϑε geht auf etwas wirklich mit leiblichen Augen zu Sehendes (vgl. 1, 14. 32. 38), nämlich auf die herbeikommenden Städter, welche jetzt schon reif (λευκαί, weil die reife Aehre hell glänzt im Gegensatz zur grünen Saat, vgl. Ovid. Fast. 5, 357: maturis albescit messis aristis) behufs Erndtung (πρὸς ϑερισμόν) sind. Es ist nämlich die Bilderrede nicht so zu denken, als ob die glaubensbereiten Samariter die Fluren, durch welche sie kommen (τὰς χώρας, regiones), in höherem Sinne schon jetzt zu weissen Erndtefluren machen (Meyer), sondern in den glaubensbereiten Samaritern selbst sieht Jesus die zur Erndte reifen Felder, was nicht ausschliesst, dass er die Erndte selbst (d. h. ihre Einführung ins Gottesreich, vgl. Matth. 3, 12) den Jüngern für eine spätere Zeit überlässt (gegen de W.). Während die Jünger nur die grünenden Saaten sehen, erblickt sein herzenskündender Scharfblick (2, 25) in den durch dieselben daher kommenden Samaritanern schon reife Erndtefelder, wozu allerdings die Bereitwilligkeit, mit der sie dem Weibe folgen, den Anknüpfungspunkt bot. Wenn aber Meyer hier eine prophetische Anschauung findet, die sich von der Bekehrung Samariens zu der der ganzen Menschheit erhebt (vgl. Thol., Stier, Baur, Luth., Hengst., Schnz.), so giebt dazu die vorliegende Situation keinen Anlass und der Kontext mit dem Folgenden (wo Meyer besonders auf V. 38 provocirt) keine Nöthigung (vgl. God.). — ἤδη) schon jetzt, zur Stunde, nicht erst in vier Monaten; mit Nachdruck am Schlusse (Stallb. ad Plat. Phaedr. p. 256 E. ad Menex. p. 235 A). Vgl. 1. Joh. 4, 3. Kühner ad Xen. Anab. 1, 8, 16. Daher nicht zum Folgen-

---

Gegenwart, nicht auf die Zukunft gehen, und der Sinn sein soll, dass der vierte Monat noch nicht vorüber und die Erndte schon da sei. Mit 11, 39 ist diese sonderbare Fassung gar nicht zu stützen.

den zu ziehen (Schulz, Tisch., Ew., Ebr., God., Keil, Schnz.), wodurch die Correlation mit ἔτι aufgehoben würde. — V. 36. ὁ θερίζων etc.) knüpft an den Begriff des θερισμός in V. 35 an. Der diese Erndte vollzieht, empfängt Lohn und zwar darin (καί nehmen Lck., Meyer, God., Hengst., Schnz., Keil explicativ und wohl mit Recht, da sonst die Erwähnung des Lohnes zu isolirt stände), dass er Frucht sammelt in das ewige Leben (dieses örtlich gedacht, wie eine Scheuer, was aus συνάγει folgt, gegen B.-Crus., Luth., Keil, welche εἰς vom Erfolg erklären, vgl. z. V. 14), d. h. ohne Bild: dass er den gläubig Gewordenen durch ihre Einführung ins Gottesreich (die Erndte) die Erlangung des ewigen Lebens vermittelt. Durch diese Ausführung des Bildes in V. 35 (in welche noch nicht mit Meyer u. d. M. die Deutung auf die Jünger eingetragen werden darf) empfängt dasselbe erst seine Erklärung; denn das Feld, dessen Frucht nicht in die irdischen Scheuern, sondern in das ewige Leben hineingesammelt wird, können nur Menschenseelen sein. Bem., wie die ζωὴ αἰώνιος hier der specifisch Johanneischen Weise entgegen von dem ewigen Leben im vollendeten Gottesreich steht (wie 3, 16. 36. 4, 14). — ἵνα) nimmt Meyer von der göttlichen Ordnung (vgl. Lck., Keil); aber es ist nicht abzusehen, woher nicht der Erndtende, der doch naturgemäss im Dienste des Säemanns steht, die Absicht haben soll, dass dieser sich zusammt mit ihm freue. — Zu ὁμοῦ mit Einem Verbum im Singul. und zwei Subjekten vgl. Hom. Il. α, 61: εἰ δὴ ὁμοῦ πόλεμός τε δαμᾷ καὶ λοιμὸς Ἀχαιούς. Soph. Aj. 1058. Es bezeichnet aber hier allerdings das Gleichzeitige, nicht bloss das Gemeinsame der Freude (B.-Crus., Luth.); denn es ist die Erndtefreude, die auch der Säemann zur Zeit der Erndte, nämlich über den Segen, der sich an seine Säearbeit geknüpft hat, haben soll. Daraus ist aber durchaus nicht mit God. zu schliessen, dass die Jünger sich sofort ans Werk der Erndte machen sollen, damit er selbst noch die Freude an derselben theile, da überhaupt erst V. 37 die Deutung des Bildes auf Jesus und die Jünger folgt. Es liegt nämlich in dem Absichtssatz die Voraussetzung, dass hier von einer Erndte die Rede ist, bei welcher der Schnitter und der Säemann verschiedene Personen sind, während doch gemeiniglich der Säemann auch zu erndten pflegt. Diese Voraussetzung wird nun begründet in V. 37. — ἐν γὰρ τούτῳ etc.) denn hierin, in diesem Falle, d. h. bei der Erndte, von der ich V. 35 sprach, hat der Spruch (das Sprüchwort des gewöhnlichen Lebens, τὸ λεγόμενον, Plat. Gorg. p. 447 A. Phaed. p. 101 D. Pol. 10 p. 621 C, vgl. ὁ παλαιὸς λόγος Phaed. p. 240 C. Gorg.

p. 499 C. Soph. Trach. 1) seine wesentliche Wahrheit. Vgl. Plat. Tim. p. 26 E: μὴ πλασθέντα μῦθον, ἀλλ' ἀληθινὸν (d. i. einen wirklichen) λόγον. — ἀληθινός) ist nicht Attribut zu ὁ λόγος (Hengst.), sondern Prädikat und könnte auch als solches den Artikel haben (vgl. Bernhardy p. 322. Kühner §. 461, 1. Anm. 4). Aber auch ohne Artikel (s. d. krit. Anm.) bleibt der Sinn im Wesentlichen derselbe, da das ἀληθινός nicht gleich ἀληθής zu nehmen ist (de W., Schegg, Schnz. u. A. nach 2. Petr. 2, 22), sondern ein Wort bezeichnet, wie es hier angewandt werden muss, ein der Natur der Sache ganz entsprechendes, ein schlechthin treffendes (Lck., God., Keil, weniger gut Meyer: das seine eigentliche Idee ausdrückende, Luth.: das seinem Gedanken entsprechende). Gemeint ist aber nicht Matth. 25, 24 (Weizs.). — Ueber das Sprüchwort selbst und seine verschiedene Anwendung s. Wetst. Leidet dasselbe hier seine volle Anwendung, so ist klar, dass Jesus bei dem Säemann an sich selbst (nicht an die Propheten, wie Chrys. u. M. wollen), bei dem Schnitter an die Jünger denkt (vgl. Matth. 9, 37. 38), und mit dem Hinweis auf die Freude, welche die Erndte dem Säemann bereitet (V. 36), auch wenn er sie nicht selbst einbringen kann, seine Freude über das Kommen der Samaritaner erklärt (vgl. den Eingang zu V. 35). — V. 38. ἐγώ) mit Nachdruck: ich, auf dessen Verhältniss zu euch jenes Sprichwort passt. — ἀπέστειλα) kann natürlich nicht auf die angeblich in V. 36 enthaltene Aufforderung zum Erndten gehen (gegen God.); aber es genügt auch nicht zu sagen, in ihrer Annahme zur Apostelschaft (richtiger: Jüngerschaft) habe schon ihre Sendung thatsächlich gelegen (Lck., Meyer, B.-Crus., Hengst., Keil, vgl. Ew., der noch ausdrücklich auf 3, 22. 4, 1 f. verweist); denn dies würde immer das εἰσεληλύθατε nicht rechtfertigen, das jedenfalls ganz gleich beurtheilt werden muss. Jesus ist vom Standpunkte der Zukunft aus, wo der θερισμός beginnt, redend gedacht (vgl. Thol., de W., Schnz.: proleptisch in prophetischer Weise). — κεκοπιάκατε) mit Anspielung an die mühevolle Säemannsarbeit (vgl. 2. Tim. 2, 6), im Unterschiede von der verhältnissmässig leichteren, unmittelbar lohnenden und darum herzerfreuenden heitren Erndtearbeit (vgl. Jes. 9, 2. Ps. 126, 6). — ἄλλοι) beziehen Lck., Thol., de W., Meyer, Hengst., Schnz. u. A. auf Jesus allein, den Olsh. grade ausschliessen wollte. Der Fall ist aber ein ganz anderer, wie Joh. 3, 11 (gegen Meyer), sofern Jesus nicht in der 1. Pers. Plur. redet, sondern um nicht sich selbst als den zu bezeichnen, der die Hauptarbeit gethan, nur in der Form eines Allgemeinsatzes

andeutet, dass bei ihnen der Fall stattfindet, wo Andere an ihrer Statt gearbeitet haben. Der Plur. der Kategorie ist durch den beabsichtigten Gegensatz zu ὑμεῖς veranlasst, um anzudeuten, dass sie in die Arbeit Fremder gekommen, um in ihr Erndte zu halten. Es ist daher nicht nöthig, an den Täufer und die Propheten (Lange, Luth., Ew., Keil nach den Vätern u. d. Aeltern) oder gar an die Samariterin (God.) mit zu denken, wodurch die Feinheit in diesem absichtlich allgemeinen Ausdruck nur verloren geht*).

V. 39—42**). Jesus und die Samaritaner. Zur Geschichtserzählung zurückkehrend bestätigt der Evangelist zuerst, was Jesus im Sinnbild von den reifen Erndtefeldern geredet, indem er erzählt, dass es der Glaube an Jesum als den Messias war, den die Mittheilungen des Weibes in den nach V. 30 nahenden Städtern geweckt hatte. — Ueber die Stellung πολλοὶ ἐπ. εἰς αὐτ. τῶν Σαμ. s. Buttm., neut. Gr. p. 332. — V. 40. ὡς οὖν ἦλθον) als sie nun (in Folge dieses Glaubens) kamen. Vollendung des ἤρχοντο in V. 30. — δύο ἡμέρας) nur so kurz, weil Jesus das Feld hier reif zur Erndte fand und diese seinen Jüngern überlassen wollte (V. 35—38). — V. 41. διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ) wegen seiner Rede (Lehre). Ein Gegensatz zum Wunderglauben ist nicht indicirt, da V. 42 nur die eigene Erfahrung im Gegensatz zu fremder Mittheilung hervor-

---

*) Freilich wird dieser vom Standpunkt einer späteren Zeit aus gebildete Ausspruch jedenfalls in dieser Form so wenig ursprünglich sein, wie die ähnlichen 3, 19. 32. Allein die Rede selbst, die sich im Kreise einer aus den Synoptikern wohlbekannten Bilderrede bewegt und der dieser Spruch eigentlich nur die nach V. 37 nicht mehr nothwendige Deutung hinzufügt, wird in ihrer wesentlichen Aechtheit dadurch nicht berührt. Jesus hat thatsächlich die Erndte seiner Aussaat den Jüngern überlassen, auch die der hier in Samaria gestreuten; eine eigentliche Weissagung auf Act. 8 liegt hier gar nicht vor, geschweige denn eine auf die grosse Erndte der Heidenmission. Die Deutung des V. 38 auf Petrus und Joh., die Act. 8, 14 in die Arbeit des Philippus eintreten (Baur), oder auf die Urapostel, denen die Frucht der Paulinischen Arbeit zufiel (Hilg.), sind Spielereien, die selbst, wenn der Vers ganz von dem Evangelisten herrührt, im Kontext gar keinen Halt haben, da das Gespräch von demselben nur mitgetheilt wird, um zu erklären, weshalb Jesus sich in dem glaubensbereiten Samaria nicht länger aufhielt.

**) V. 39 ist, wie V. 29, nach ℵBCL Verss. α statt οσα (Rcpt., Lchm., Treg. a. R.) zu lesen. — V. 40 hat Treg. a. R.: ως ηλθον ουν (vgl. B). — V. 42. Das οτι nach ελεγον, das in B fehlt, haben Lchm. u. WH. i. Kl.; auch haben Treg. u. WH. nach B a. R. την λαλ. σου statt τ. σην λαλ. Das ο χριστος, das die Rcpt. nach κοσμου hat, ist nach ℵBCT[b] Verss. als exegetischer Zusatz zu streichen.

gehoben wird (vgl. Brückn.); allein daraus, dass keine Wunder erwähnt werden, scheint zu erhellen, dass Jesus keine that und dass er also bei ihnen eine Glaubenswilligkeit fand, die der Wunder nicht bedurfte. — V. 42. *διὰ τὴν σὴν λαλιάν*) wegen deines Geredes. So *λαλιά* durchgängig im altclassischen Gebrauch. Das Wort ist gewählt vom Standpunkte der Sprechenden aus, wogegen Joh. als unpartheiischer Berichterstatter eben so passend V. 39 *τὸν λόγον* sagt. Beachte übrigens den Nachdruck von *σήν*, dem *λόγος* Jesu, den sie nun selbst (*αὐτοί*) gehört haben, gegenüber. — *ὅτι*) bezieht sich auf beide Verba, und nicht bloss auf das *οἴδαμεν* (Ew., God.). Dann aber scheint sich Jesus ihnen wie der Samariterin (V. 26) direkt als den Messias bekannt zu haben, so dass sich dies ihnen nicht bloss aus seinem Reden ergeben hat (gegen Meyer). — *ὁ σωτὴρ τ. κόσμου*) ist sicher von dem Evangelisten (1. Joh. 4, 14) den Leuten in den Mund gelegt (vgl. z. 1, 29. 3, 16 ff.), wie schon Lck. u. Thol. anzunehmen geneigt sind. Meyer findet dies Bekenntniss als Frucht des zweitägigen Unterrichts Jesu begreiflich genug, zumal dem Samaritanischen Messiasglauben der Universalismus näher stand (s. Gesen. de Samar. theol. p. 41 ff.) als dem Jüdischen mit seiner concreten und energischen Volksthümlichkeit (vgl. God., Hengst., Keil, Schnz.).

Anmerkung. Diese von Jesu nicht gesuchte, sondern nach göttlicher Leitung sich ihm unverhofft darbietende Wirksamkeit steht natürlich weder mit dem Matth. 15, 24 ausgesprochenen Grundsatz im Widerspruch, noch mit der Weisung an die Jünger Matth. 10, 5, die nur für die Probemission gegeben war und eine zukünftige Erndte in Samaria nicht ausschloss. Die Feindseligkeit, die Jesus Luk. 9, 53 erfuhr und die ihm nicht einmal als Messias (gegen Luth.), sondern als Festpilger widerfuhr, beweist natürlich nichts gegen die hier vorausgesetzte Empfänglichkeit der Samariter; ein liebenswürdiger Zug, wie Luk. 17, 16, stimmt ganz damit überein. Vor Allem aber zeugt die auffallend rasche Bekehrung Samariens Act. 8, 5 ff. für diese Empfänglichkeit und erhält durch die Art, wie nach unserer Erzählung dort schon durch Jesus vorgearbeitet war, eine willkommene Erklärung. Es ist daher reine Willkür, wenn man hier nur ein Vorbild der späteren Wirksamkeit der Apostel in Samaria (Strauss) oder eine nicht geschichtliche Schilderung des Geistes findet, welcher Jesum auch für die Samariter beseelte (Scholt.). Am Unglücklichsten sah Baur p. 145 ff. (vgl. auch Hilg.) in der Samariterin nur einen Typus für das empfängliche, dem Glauben sich bereitwillig öffnende und ein weites Erndtefeld darbietende Heidenthum, als Gegenstück zum Nikodemus, dem

Typus des unempfänglichen Judenthums (vgl. Keim III, p. 17: eine ergreifend grosse Zeichnung des Weltsieges des Christenthums), da das Weib ihre Gottesverehrung mit der Jüdischen auf eine Stufe stellt (V. 20), Jakob ihren Vater nennt (V. 12) und auf den Messias hofft (V. 25). Im Sinne des Evangelisten mag das Gespräch mit der Samariterin immerhin ein Seitenstück zu dem mit Nikodemus sein, nur gewiss kein weissagendes (Hengst., Luth.), sofern es zeigt, wie Jesus mit unmittelbarerem Erfolg als dort den zunächst nur auf das Wunderbare in Jesu sich gründenden Glauben an ihn (V. 19. 39, vgl. 3, 2) zu einem höheren Glauben führt (V. 29. 42). Die Schwierigkeiten, welche man im Einzelnen gefunden hat, lösen sich, wie gezeigt, leicht, und die lebensvolle Zeichnung der Situation (V. 5. 6. 35), wie so viele individuelle Züge zeugen für die Treue der Erinnerung, die freilich weder absolute Vollständigkeit in der Wiedergabe des Gesprächs voraussetzt, noch die Einmischung Johanneischer Lehrsprache und Lehrgedanken ausschliesst, obwohl sich davon (abgesehen von V. 38) hier grade verhältnissmässig wenig nachweisen lässt. Vgl. Weiss, Leben Jesu I, p. 405—16.

Das dritte Hauptstück des zweiten Theiles (4, 43—54) führt Jesum nach Galiläa. Da 2, 1—12 von einer öffentlichen Wirksamkeit in Galiläa noch keine Rede ist, da nach 3, 24 während der Wirksamkeit Jesu in Judäa der Täufer noch nicht gefangen gesetzt war, und da Jesus nach Mark. 1, 14 f. seine öffentliche Wirksamkeit in Galiläa nach der Gefangennehmung des Täufers begann, so fällt das hier berichtete Auftreten Jesu in Galiläa (nicht das 6, 1 erwähnte, wie Wiesel. annimmt) allerdings mit dem Mark. 1 berichteten (vgl. Matth. 4, 12) zusammen, was Meyer vergeblich gegen Lck., Thol., Olsh., B.-Crus., Ebr., Hengst., God. u. d. M. in Abrede stellt. Dass Mark., dessen Erzählung mit dem Zeitpunkt beginnt, wo sein Gewährsmann in die ständige Begleitung Jesu eintrat, von dem fast dreivierteljährigen (vgl. z. 4, 35) Zwischenraum zwischen dem Wüstenaufenthalt Jesu und dem Auftritt in Judäa, insbesondere von seinem Auftreten auf dem Passahfeste und seiner Taufwirksamkeit in Judäa nichts zu wissen scheint, dass vollends der erste Evangelist sein Auftreten in Galiläa ungeschichtlich motivirt (Matth. 4, 12) und für den Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit überhaupt hält (4, 17), kann gegen diese geschichtliche Combination unserer beiden verschiedenen Quellen nichts beweisen.

V. 43—45*). Die Reise Jesu nach Galiläa. — τὰς

*) V. 43. Das και απηλθεν (Rcpt. nach AΔ Mjsc., vgl. L) ist ergänzender Zusatz nach V. 3. — V. 45. Das ως ουν ηλθεν (Tisch. nach

δύο ἡμέρας) der Artikel weist auf die V. 40 erwähnten zwei Tage zurück. — V. 44. *αὐτός*) ipse, steht nicht im Gegensatz zu Anderen, die solches sagten (Meyer, de W.), sondern bezieht sich darauf, dass der Evangelist nicht wagen würde, dies Wort auf Jesum anzuwenden, wenn er es nicht selbst gethan. — *ἐμαρτύρησεν*) nicht im Sinne des Plusquamperf. (Thol., God.; s. z. 18, 24), aber auch nicht: damals, als er nach Galiläa zurückkehrte (Meyer, vgl. Hengst.), sondern der Evangelist verweist ohne Angabe der Veranlassung und des Zeitverhältnisses auf den aus der synoptischen Ueberlieferung bekannten Ausspruch Mark. 6, 4. — *πατρίδι*) kann Joh. freilich nicht im Originalsinn des Ausspruchs von seiner Vaterstadt nehmen, sondern, wie *Γαλιλαίαν* V. 43 u. 45 klar beweist, von seinem Vaterlande. So gewöhnlich auch bei allen Griechen seit Homer. Ganz willkürlich ist es, speciell an Obergaliläa im Gegensatz gegen Untergaliläa, wo Nazaret lag, zu denken (Lange), oder gar die *πατρίς* von Nazaret zu deuten, und *γάρ* darauf zu beziehen, dass er zwar nach Galiläa, aber nicht nach Nazaret (Chrys. u. Euth.-Zig. gar: Kapernaum) gegangen sei (Cyrill., Nonnus, Erasm., Beza, Calv., Aret., Grot., Jansen, Beng. u. V., auch Kypke, Rosenm., Olsh., Klee, Gemberg in d. Stud. u. Krit. 1845, 1, Hengst., Bäuml., Schegg), was doch rein eingetragen wird. Ganz contextwidrig, weil es sich hier um das Verlassen Samariens handelt (V. 43), und im Widerspruch mit der allgemeinen, auch Johanneischen Betrachtungsweise, nach welcher Galiläa die Heimath Christi ist (1, 46. 2, 1. 7, 3. 41. 52), beziehen Andere die *πατρίς* auf Judäa, so dass *γάρ* (trotz des bereits V. 1—3 angegebenen ganz anderen Grundes!) den Grund angiebt, weshalb Jesus Judäa verlassen habe (Orig., Maldonat, B. Bauer, Schwegl., Wiesel., B.-Crus., Schweiz., Köstl., Baur, Hilg., vgl. auch Lck., Ebr., Schnz., Keil), wofür man meist auf die Geburt Jesu in Bethlehem verweist *). Der Schwierigkeit, dass

---

ℵD Chrys.) statt *ὅτε* ist Conformation nach V. 40, wie das *α* (Tisch., Meyer nach ℵDT[b]Δ Mjsc. Verss.) statt *ὅσα* (ABCL) Conformation nach V. 29. 39.

*) Orig., Baur nehmen *πατρίς* in höherem Sinne von dem Vaterland der Propheten und des Messias insbesondere. So auch B.-Crus., 7, 52 vergleichend. Bei der allgemeinen sprüchwörtlichen Natur des Satzes ganz verfehlt. Schwegl. u. B. Bauer benutzten die Voraussetzung, dass hier Judäa als Vaterland Jesu gemeint sei, gegen die Aechtheit und Geschichtlichkeit des Evangeliums. Vgl. auch Köstl. in d. theol. Jahrb. 1851. p. 186. Hilg. Evang. p. 266: „eine merkwürdige Umwendung des synoptischen Spruchs", in welcher das Evang.

mit diesem Ausspruch begründet werden soll, warum Jesus nach seiner Galiläischen Heimath geht, entgeht Meyer nur dadurch, dass er aus V. 45 den Gedanken entnimmt: weil der Prophet im eigenen Vaterlande keine Ehre habe, müsse er sich dieselbe im Auslande erwerben und so könne Jesus jetzt nach Galiläa zurückkehren, weil er die Prophetenehre aus der Fremde mitbrachte (vgl. Ew., God., der darin sogar eine Rectificirung der Synoptiker findet, sofern gesagt werde, woher Jesus nicht gleich nach der Taufe, sondern erst jetzt in Galiläa aufgetreten sei). Aber wie dieses Mitbringen der Prophetenehre eben nicht dasteht, so wird auch nicht begründet, weshalb er jetzt „nach Galiläa zurückzukehren kein Bedenken trug", sondern weshalb er Samaria verliess, um nach Galiläa zu gehen*). Ganz eingetragen wird aber auch das Motiv, wenn nach Luth., dem jetzt Ebr. folgt (vgl. Hofm. Weissag. u. Erf. II, p. 88, auch Schriftbew. II, 1. p. 171), in den Worten die Hoffnung Jesu liegen soll, in Galiläa am leichtesten in Ruhe und Stille bleiben zu können, oder wenn er nach Weizs. p. 276 sich in ein selbsterwähltes Dunkel zurückzieht, womit der Evangelist andeuten soll, dass er die Galiläische Zeit, die im Grossen und Ganzen eine Zeit der Verschmähung für ihn war, übergehen will. Beide Auffassungen würden ausserdem den Evangelisten in den grellsten Widerspruch mit den Synoptikern versetzen. Am nächsten dem Richtigen kommt Brückn., nur dass er Jesum nach Galiläa gehen lässt, um den Kampf um die Anerkennung

---

„als das einer freien Verarbeitung durch einen nachapostolischen Schriftsteller erscheint" (Zeitschr. 1862. p. 17). Auch Schweiz. stösst sich so sehr daran, dass er die folgende Erzählung für eine Galiläische Interpolation zu halten mit dadurch begründet sieht.

*) Lck. 3. Aufl. fasst γάρ: nämlich und bezieht es auf das Folgende (im Wesentlichen so auch Thol., Olsh., Maier, de W.), so dass V. 44 eine vorläufige Erläuterung darüber gebe, „dass die Galiläer diesmal Jesum zwar gut empfingen, aber nur wegen der in Jerusalem geschauten Zeichen" (de W.). Aber, wenngleich bei Classikern das explicative γάρ oft dem zu erläuternden Satze voraufgeht (s. Hartung Partikell. I, p. 467. Bäuml. Partik. p. 75 ff.), zumal in Parenthesen (s. Bremi ad Lys. p. 66. Ellendt Lex. Soph. I, p. 338), so ist doch diese Art des Ausdrucks im N. T. gänzlich ohne Beispiel (Rom. 14, 10. Hebr. 2, 8 gehören gar nicht hierher), und namentlich dem einfachen Redefortgang des Joh. ganz fremdartig. Auch ist das V. 45 gefundene: „zwar — aber nur" den Worten gradezu aufgedrungen, da Joh. weder μέν nach ἐδέξ. noch dann ein μόνον δέ oder etwas Aehnliches geschrieben hat. Hauff (Stud. u. Krit. 1849. p. 117 ff.) findet in V. 44 eine allgemeine Schilderung der Erfolge Jesu in Galiläa, was weder das γάρ erlaubt, noch mit V. 45 stimmt.

seiner Persönlichkeit und seines Werthes aufzunehmen. Aber von einem solchen Kampfe, dem er übrigens V. 1. 3 aus dem Wege geht, ist weder hier, noch im Folgenden die Rede. Vielmehr verlässt Jesus Samaria, wo er schon Ehre hatte (V. 42), um in seiner Heimath, wo er voraussichtlich noch keine hat, sich dieselbe durch seine Wirksamkeit zu verschaffen. Der Evangelist weist nur aus seinem Thun nach, was Jesus V. 37. 38 im Bilde gesagt hatte. Die heitere Erndtearbeit in Samaria überlässt er seinen Jüngern, während er die harte Säemannsarbeit in seiner Heimath aufsucht, wo er nach dem Lauf der Welt keine Glaubenswilligkeit voraussetzen darf, wie er sie in Samaria so überraschend gefunden hat.

V. 45. *ὅτε οὖν ἦλθεν*) nimmt, wie Meyer selbst gelegentlich bemerkt, nach der Reflexion in V. 44 den Faden der Erzählung aus V. 43 wieder auf. Dann aber sind eben die Folgerungen, die er aus diesem *οὖν* für den Sinn von V. 44 zieht, völlig hinfällig, da mit demselben nicht das *ἐδέξαντο* aus V. 44 gefolgert, sondern das *ἦλθεν εἰς* an *ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν εἰς* V. 43 angeschlossen wird (vgl. Luth., Brückn.). — *ἐδέξαντο αὐτόν*) Dass dieses eine gläubige Aufnahme (im vollen Sinne) bezeichnet und somit einen Gegensatz zu V. 44 bildet, ist die zweite unrichtige Voraussetzung von Meyer u. d. M. (vgl. selbst Brückn., wo es ebenfalls eine Folge seiner Eintragung des Kampfes ist). Der Nachdruck liegt, wie die ausdrückliche Begründung dieses Moments zeigt, auf dem Motiv ihrer Aufnahme; denn nicht etwa weil sie geneigt waren, ihren Landsmann als Propheten anzuerkennen, sondern weil sie Alles gesehen hatten, was er auf dem Feste in Jerusalem that, nahmen sie ihn auf, d. h. hiessen sie ihn willkommen (vgl. Ew.). Wie wenig Jesus in einem so motivirten Aufnehmen die Ehre findet, die er verlangt, zeigt 2, 24 vgl. mit V. 23, 3, 11 vgl. mit V. 2 und im Folgenden V. 48. Uebrigens soll die ganze Erwähnung dieser Aufnahme nur das Kommen des Königischen V. 47 vorbereiten. — *πάντα — ὅσα*) auch oft bei Classikern zusammen. Xen. Anab. 2, 1, 2. Soph. El. 370. 880. 884. Bornem. ad Anab. I, 10, 3. — *ἦλθον*) nicht Plusquamperf., weil ohne Angabe des Zeitverhältnisses nur die Thatsache erwähnt wird, dass auch sie das Fest besuchten. auf dem Jesus diese Wunder that (vgl. Kühner §. 386, 15). — Es ist charakteristisch für die Erzählungsweise des Evangelisten, dass er aus der ganzen jetzt beginnenden, wenigstens dreimonatlichen Wirksamkeit Jesu in Galiläa, aus der die Synoptiker uns die reichsten Erinnerungen erhalten haben,

wieder nur eine Geschichte mittheilt, welche ähnlich, wie das Gespräch mit Nikodemus und mit der Samariterin wieder an einem einzelnen Beispiel zeigt, wie Jesus durch seine Selbstoffenbarung die schwachen Anfänge des Glaubens in Galiläa weiterzuführen versuchte (vgl. die Anm. z. 3, 1. 4, 42).

V. 46—54*). Der Königische von Kapharnaum. — *οὖν*) will gewiss nicht sagen: in Folge dieser Aufnahme, welche ihn weiter in's Land hineinzugehen ermuthigte (Meyer), sondern knüpft einfach an *ὡς οὖν ἦλθεν* V. 45 an: Bei diesem seinem Kommen nach Galiläa kam er nun wieder (vgl. 2, 1. 2) nach Kana**). Auch dies erklärt sich nur daraus, dass seine Familie in Kana wohnte (vgl. z. 2, 1. 2. 12), wie schon Ew. erkannte. Die Hinweisung auf das dort gethane Wunder soll also nicht den Gedanken an den Erfolg

---

*) V. 46 schaltet die Rcpt. das Subj. *ο ιησους* ein, wie 3, 34. 4, 16. Tisch. (vgl. WH. a. R.) liest nach ℵDLTᵇ codd. it. cop. *ην δε* statt *και ην*; doch ist grade in diesen Codd. die Vertauschung von *και* mit *δε* nicht selten (vgl. ℵ: 2, 13. 20, 4; ℵD: 6, 17; DL: 9, 28). — V. 47 schaltet die Rcpt. das Obj. *αυτον* ein (vgl. Lchm. i. Kl.). — V. 50. Das *και* vor *επιστευσεν* (Rcpt., Lchm. u. Treg. i. Kl. nach ACΔ Mjsc.) ist der gewöhnliche Verbindungszusatz und die Attraction *ω* auch hier von den Emendatoren (Rcpt. nach DΔ Mjsc.) eingeführt, vgl. V. 5. 2, 22. — V. 51. Tisch. streicht nach ℵDL it. vg. das *αυτου* nach *δουλοι*, das aber wohl wegen des gleich folgenden *αυτω* als lästig weggelassen ward. Statt der Rcpt. *απηντησαν* (das nie bei Joh. vorkommt) lies *υπηντησαν*. Statt des einfachen *λεγοντες* (BL cop. Or., Chrys., WH.) haben ℵD (Tisch.) *και ηγγειλαν*, das die Rcpt. (ACΔ Mjsc., vgl. Lchm., Treg. i. Kl.) ins Compos. verwandelt (*απηγγειλαν*) und vor *λεγοντες* stellt. Das *σου* nach *παις* (Rcpt. nach DLΔ Mjsc.) ist aus V. 50; lies: *αυτου*. — V. 52. Das bald vor (Rcpt. nach LΔ Mjsc. Verss.) bald nach *την ωραν* (Tisch., Lchm., Treg., WH. nach ℵACD codd. it. vg.) gesetzte *παρ αυτων* fehlt in B, der dafür *εκεινην* hat. Statt der Rcpt. *και ειπον* (Lchm., Treg. a. R.) lies *ειπον ουν* nach BCL. Die Form *εχθες* ist überwiegend bezeugt. — V. 53. Vor *εκεινη* fehlt in ℵBC das *εν* (Lchm., Treg. i. Kl.), das die Rcpt. aus *εν η* heraufnimmt. Das *οτι* vor *ο υιος σου* (Rcpt. nach DΔ Mjsc.) ist aus V. 51. — V. 54. Das *δε* nach *τουτο* (Treg. txt. nach BCG) hat WH. i. Kl.

**) Dies erklärt Luth. nach seiner wunderlichen Fassung von V. 44 daraus, dass er die Stille des Hauses suchte, dessen Gründung er dort geweiht, Meyer mit d. M., auch Schegg, Schnz., Keil daraus, dass er hier befreundet war und durch sein erstes Wunder den Boden zu weiterer Wirksamkeit vorbereitet zu finden hoffen konnte. Allein dagegen spricht, dass von einem Eindruck jenes Wunders über den Jüngerkreis hinaus 2, 11 nichts berichtet war, und dass, wenn alle Galiläer ihn wegen so vieler Wunder, die er am Feste gethan, aufnahmen (V. 45), dies eine Wunder ihm keine besondere Empfänglichkeit verschaffen konnte.

desselben wecken (so God.), sondern V. 54 vorbereiten. — *βασιλικός*) ein Königlicher, ist nach dem häufigen Gebrauche bei Joseph. (s. Krebs p. 144) u. Anderen (Plutarch, Polyb. etc.; s. Wetst.) nicht ein Verwandter des Königs (so Baronius, Bos u. M., auch von Chrys. gestattet), sondern ein im Dienste desselben (des Herodes Antipas) Befindlicher; ob Militär (so besonders oft bei Joseph.; Nonnus: *ἰθύνων στρατιήν*), oder Civilist, oder Hofdiener, erhellt aus dem Worte nicht. — *ὁ υἱός*) nach V. 49 noch unerwachsen. Der Artikel verräth vielleicht den einzigen. — *ἐν Καφαρν.*) gehört zu *ἦν*. — V. 47. *ἀκούσας* etc.) genügte diese Kunde, so muss er selbst zu denen gehört haben, die Jesu Wunder in Jerusalem gesehen, oder er hatte davon gehört. Hier zeigt sich eben, wie man Jesum als den grossen Wunderthäter willkommen hiess (V. 45). Dagegen hilft die Verweisung auf das Wunder zu Kana (Meyer, de W.) nichts, zumal seine Bitte offenbar die Kunde von Heilwundern voraussetzt. — *ἀπῆλθεν*) von Kapharnaum fort zu ihm nach Kana. — *ἵνα*) er möge herabkommen, vgl. z. Mark. 3, 9. — *καταβῇ*) weil Kapharnaum am See lag. — *ἤμελλε*) in eo erat, ut. Vgl. Luk. 7, 2. Hemsterh. ad Lucian. D. M. II, p. 546.

V. 48 ff. „Wenn ihr nicht Zeichen und Wundererscheinungen gesehen haben werdet, so werdet ihr gewisslich nicht gläubig werden", ist mit Unwillen gegen die Galiläer überhaupt (vgl. V. 45) gesprochen, aber nach der Darstellung des Evangelisten mit Einschluss des Bittenden, von welchem Jesus voraussah, dass ihn die Heilung des Sohnes gläubig machen würde, zugleich aber auch erkannte, dass sein Gläubigwerden ohne ein Wunder nicht erfolgt sein würde, während doch sein Wort genügen sollte und konnte, um den Glauben zu wecken (vgl. V. 41). Der Glaube, der bloss auf dem sinnlichen Eindruck über seine staunenswerthen Thaten (*σημ. καὶ τέρατα*, vgl. Matth. 24, 24. Rom. 15, 19) beruht, genügt Jesu nicht (2, 23 f.). Falsch ist es, den Nachdruck auf *ἴδητε* zu legen: wenn ihr nicht mit Augen seht u. s. w., was die Bitte mitzukommen tadele. So müsste (gegen Beng. u. Storr) *ἴδητε* nicht bloss vorangestellt, sondern auch *τοῖς ὀφθαλμοῖς* oder dergl. zugesetzt sein. — V. 49. Ohne sich durch den Tadel verletzt zu fühlen oder in seiner Zuversicht irre machen zu lassen, wiederholt der Vater die Bitte, deren zärtlichem Affekte *τὸ παιδίον μου*, mein Kindchen, entsprechend ist. Vgl. Mark. 5, 23. — V. 50. Jesus erfüllt die Bitte nicht direkt, sondern er muthet dem Bittsteller zu, ohne ein sichtbares Zeichen auf sein blosses Wort hin an die eingetretene Heilung zu glauben, nicht um sich auf die kür-

zeste Weise von ihm loszumachen (de W.), sondern um ihn von dem Glauben auf Grund eines sichtbaren Zeichens zum Glauben an sein Wort zu führen (Baur, Luth., Brückn., God.). — *ὁ υἱός σου ζῇ*) Da der Sohn, der nach V. 47 im Begriff war zu sterben, lebt, so muss inzwischen die Entscheidung eingetreten sein. Dass Jesus diese Entscheidung durch seinen Willen mit fern wirkender Wundermacht (Meyer), oder gar durch magnetische Heilkraft (Olsh., Krabbe, Kern) wirkt, steht nicht da; er weiss, dass der Vater auf seine Bitte (11, 41 f.) das Kind gesund gemacht hat (vgl. 1, 52). So wenig aus der Zusage Christi ein ärztliches Prognosticon (Paul., vgl. Ammon) sich machen lässt, so wenig hat der Text eine Spur einer durch den allgemeinen Glauben und die geistige Massenbewegung getragenen Wirkung (Weizs.), von der das Kind ohnehin nicht berührt gedacht sein könnte. — *ἐπίστ. τῷ λόγῳ*) So hat er jetzt auch die vorher gedachte Nothwendigkeit der Gegenwart Jesu als Schranke des Glaubens durchbrochen: er glaubte dem Worte, vertraute der Verwirklichung desselben. Die Pädagogie Jesu hat ihren Zweck erreicht, da dieser Glaube an sein Wort im einzelnen Falle der Anfang eines Glaubens wird, wie er V. 41 von den Samaritanern gerühmt war.

V. 51 ff. *αὐτοῦ καταβ. — αὐτῷ*) S. Buttm. neut. Gr. p. 270. Der Erzähler hat beim Beginn des Satzes das folgende Verbum, welches das Subj. des Gen. abs. im Dativ zu setzen fordert, noch nicht im Sinn. — *ἤδη*) gehört zu *καταβ.*, nicht zu *ὑπήντ.* (B.-Crus.): als er bereits hinabzog, nicht mehr in Kana, sondern schon auf der Rückreise war. — *οἱ δοῦλοι* etc.) den Vater zu beruhigen und die Herbeikunft Jesu als unnöthig abzuwenden. — *ζῇ*) Die unmittelbare Wiederholung des Wortes Jesu, dessen Erfüllung sich dadurch bestätigt, zeigt die Hand des Evangelisten. — V. 52. *κομψότερον*) feiner, hübscher, wie auch wir im gewöhnlichen Leben sagen: er befindet sich hübsch. Ganz so bei Arrian. Epict. 3, 10 vom Kranken: *κομψῶς ἔχεις*, und das Gegentheil *κακῶς ἔχεις*. Vgl. d. Latein. belle habere. Hier ist es, nach Meyer, ein „amoenum verbum" (Beng.) des väterlichen Herzens, welches sein Glück noch zart und bange fasst. — *ἐχθές*) S. Lobeck ad Phryn. p. 323. — *ὥραν ἑβδόμην*) Also war er seit etwa Nachmittag 1 Uhr des vorigen Tages noch unterwegs, da nach V. 50 anzunehmen ist, dass er unverzüglich nach der Weisung Jesu sich auf den Weg begeben. Dass er in seinem festen Glauben „non festinans" (Lampe) gereist sei, ist unnatürlich und dem Drange des väterlichen Anliegens ebenso widersprechend, wie dass er unterwegs (de

W., Schnz.), oder noch in Kana (Ew., Keil, die siebente Stunde nach Römischer Zählung Abends 7 Uhr setzend) übernachtet habe. Allein auch wenn die Entfernung nur circa drei geographische Meilen betrug (Meyer), braucht man nicht an irgend einen unbekannten Aufenthalt auf der Rückreise zu denken, da das Gestern vom Jüdischen Tagesanfang an (Sonnenuntergang) gerechnet ist (Brückn., Hengst., God.). Dass durch die Uebertreibung oder doch peinliche Constatirung der Zeit, welche die Entfernung veranschaulicht, das Wunder auf die Spitze getrieben werde (Baur, Hilg., Strauss, Keim p. 181), ist schon darum ganz verkehrt, da die Grösse einer Heilung in der Ferne nicht mit der Zahl der Meilen wächst. — *ὁ πυρετός*) Das eingetretene heftige Fieber hatte eben die Krankheit, welcher Art sie auch war, unmittelbar tödtlich gemacht (V. 47), und sein Weichen constatirt den Eintritt der heilbringenden Krisis. — V. 53. *ἐν ἐκ. τ. ὥρᾳ*) sc. *ἀφῆκεν αὐτὸν ὁ πυρετός*. Zu *ἐκεῖνος* a. d. St. beachte, dass es nicht idem heisst, sondern das einfache rückweisende ille ist. — *κ. ἐπίστευσεν*) Die Bemerkung des Euth.-Zig. (*Καλῶς οὖν καθήψατο αὐτοῦ ὁ τὴν καρδίαν αὐτοῦ γινώσκων Χριστὸς, εἰπών· ὅτι ἐὰν μὴ σημεῖα* etc.), die Meyer billigend anführt, indem er diesen Glauben ausdrücklich als ganz verschieden von dem V. 41 erwähnten erklärt, ist nicht korrekt, da der Glaube nicht in Folge des Wunders, sondern in Folge der (aufs Genaueste constatirten) Erfüllung des Wortes Jesu eintrat (gegen Schnz.), welche ihn fortan lehrte, in umfassenderer Weise unbedingt auf sein Wort zu vertrauen. Wie weit damit schon ein Glaube an ihn als den Messias (Meyer) gegeben war, erhellt nicht. — *καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη*) weist auf die weit wirkende Macht dieses ersten Erfolges hin.

V. 54. *τοῦτο*) gehört natürlich nicht mit *δεύτερον σημεῖον* zusammen (Ew.), da der Artikel fehlt, sondern letzteres vertritt die Stelle des Prädikats: dies hat Jesus als zweites Zeichen gethan. Vgl. z. 2, 11 u. s. Bremi ad Lys. Exc. II, p. 436 f. Ast Lex. Plat. II, p. 406. Stallb. ad Plat. Apol. p. 18. A. 24. B. Es kann aber nach V. 45 nicht als zweites Zeichen überhaupt, sondern nur im Rückblick auf 2, 11 als zweites der in Galiläa geschehenen Wunder bezeichnet sein, was sich aus dem folgenden Participialsatz von selbst ergiebt (vgl. Hengst.). — *πάλιν*) ist nicht (so gewöhnlich, auch Keil) nach gangbarer Abundanz (s. z. Matth. 26, 42; vgl. Joh. 21, 16. Act. 10, 15) mit *δεύτερον* zu verbinden, weil letzteres nicht Adverb., sondern Adjekt. ist; es gehört vielmehr zu dem durch *ἐλθὼν* etc. näher bestimmten *ἐποίησεν* — nicht zu diesem allein (Schegg, Schnz.) —, so

dass gesagt wird, dies habe Jesus wiederum, nachdem er (wie 2, 1) aus Judäa nach Galiläa gekommen sei, gethan. Es ist also doch nicht der Begriff des abermals nach der Ankunft aus Judäa in Galiläa geschehenen Wunderthuns doppelt ausgedrückt (Meyer), sondern es ist angedeutet, dass das zweite der Galiläischen Wunder wieder sofort bei seiner Rückkehr in die Heimath stattfand. Der Zweck dieser allerdings nur auf Grund treuer Erinnerung verständlichen Bemerkung ist freilich nicht, die von der synoptischen Tradition zusammengeworfene doppelte Rückkehr Jesu nach Galiläa auseinanderzuhalten (God.), sondern anzudeuten, dass Galiläa durch die Art, wie er bei dem Betreten desselben sofort wieder Anlass zu einem besonderen Zeichen erhielt, als der Boden bezeichnet wurde, wo ihm eine besonders reiche Wirksamkeit bereitet war (vgl. Ew., der in dieser Bemerkung „einen der ächtesten Galiläer" erkennt)*).

Anmerkung. Die Annahme, dass diese Geschichte eine von der Matth. 8, 5 ff. (vgl. Luk. 7, 2 ff.) berichteten ganz verschiedene sei (Orig., Chrys., Theophyl., Euth.-Zig. u. d. Meisten, auch Lck., Meyer, Beyschl., Hengst., Luth., God., Schnz., Keil), ist nach dem Vorgange Aelterer (Iren., Euseb., vgl. Seml., Seyff.) nicht nur von der negativen Kritik (Strauss, Weisse, B. Bauer, Gfrörer, Schweiz., Ammon, Baur, Hilg., Keim), sondern auch schon zweifelnd von de W., entschieden von B.-Crus., Ew., Weizs., neuerdings sogar von Hase (Gesch. Jesu p. 381) aufgegeben worden. Meyer deutet freilich an, dass dies nur „von der Willkür der Kritik" geschehen sei, um die Geschichte leichter zum Mythus aus der Geschichte vom Naeman 2. Reg. 5 zu machen (Strauss), oder zum Missverständnisse einer Parabel (Weisse) zu verflüchtigen, oder als eine subjektive Umsetzung und Fortbildung synoptischen Stoffes im eigenen Interesse zu erklären (Baur, Hilg.); allein so zuversichtlich die herrschende Apologetik hier auf die totale Verschiedenheit beider Geschichten pocht, so unrettbar zerrinnen die Differenzen doch bei näherer Analyse der Erzählungen. Der *βασιλικός* in Kapharnaum ist doch nach Meyer's eigenen Nachweisungen am wahr-

---

*) Wenn der Evangelist trotzdem von dieser Wirksamkeit, die nach V. 44 eine länger dauernde gewesen sein muss und die auch 6, 2 reich an Zeichen gedacht wird, nichts weiter erzählt, so erhellt daraus nur aufs Neue, dass der ganze erste Haupttheil nicht darauf angelegt ist, die Wirksamkeit Jesu selbst zu beschreiben, sondern die Art seiner Selbstoffenbarung in allen drei Landestheilen an je einem hervorragenden Beispiel zu charakterisiren. Ganz willkürlich findet Schweiz. (p. 78) den Rückblick auf das erste Wunder zu Kana unjohanneisch, weshalb er den Abschnitt für Interpolation erklärt.

scheinlichsten ein höherer Militär, wie der Centurio der synoptischen Erzählung, und schon darum wahrscheinlich ein Heide; in der ältesten Quelle war der παῖς ohne Zweifel sein einziger Sohn, und ohne nähere Angabe der Krankheit nur als dem Tode unmittelbar nahe bezeichnet, wie hier (vgl. Weiss, Matth. p. 228 f.). Auch in der ältesten Quelle muss seine Heilung, nach ihrer Einreihung bei Matth. und Luk. zu urtheilen, unter den frühesten erzählt gewesen sein; und wenn sie dort in Kapharnaum spielt (vgl. ebendas. p. 227), so begreift sich leicht, wie die gegen lokale Details so gleichgültige älteste Ueberlieferung sie ohne weiteres an den Wohnort des Bittstellers verlegte. Selbst in der Pointe der Erzählungen, die so ganz entgegengesetzt scheint, sind doch zuletzt auch wieder dieselben Elemente. In dem bedeutsamsten Worte Jesu liegt doch auch Matth. 8, 10 ein Tadel das landläufigen Jüdischen Glaubens, wie in V. 48, und der Glaube des Mannes an das Wort Jesu (Matth. 8, 8) wird doch auch hier gelobt (V. 50). Freilich ist es ganz unthunlich, dem Joh. zu Liebe die älteste Ueberlieferung ganz oder theilweise preiszugeben (Gfrörer, de W., Weizs.): umgekehrt aber fehlt es für eine absichtliche tendentiöse Umgestaltung der synoptischen Ueberlieferung an jedem durchschlagenden Motiv (vgl. die künstlichen Versuche, ein solches nachzuweisen, bei Hilg. p. 267 f., Strauss p. 460 f., Keim p. 181), und sehr mit Recht hat man bemerkt, dass die von Baur p. 151 ff. am geistvollsten entwickelte Grundidee der Geschichte sich an der synoptischen Darstellung derselben, die ohnehin der universalistischen Richtung des Evangelisten noch mehr entsprach (vgl. Hase a. a. O.), ebenso, wo nicht klarer herausstellen liess. Es wird also der Grund der Abweichung darin liegen, dass der Evangelist die Geschichte, von der er nach Ort und Zeit wohl noch eine bestimmte Erinnerung hatte, die ihm aber in ihren Details doch bereits verblasst war und die ihm vielleicht in der Erinnerung gradezu mit einer anderen sich vermischte (vgl. Matth. 17, 17), benutzt hat, um auch an ihr die Pädagogie Jesu, die vom Wunderglauben zu einem höheren Glauben führte, darzulegen. Zeigt sich doch ohnehin in der von ihm gegebenen Darstellung eine schon von der Kritik (vgl. B. Bauer p. 165) herausgestellte Unklarheit, sofern Jesus zuerst den Wunderglauben so hart tadelt und die Bitte abzuweisen scheint, während er sie dann doch, obwohl der Vater nur seine Bitte wiederholt, in der herrlichsten Weise erfüllt. Darin blickt noch der ursprüngliche Hergang durch, wonach der von Jesu ausgesprochene Tadel in der That nicht den Bittsteller traf, der ja nach der sicher ursprünglichen synoptischen Darstellung auch nicht zu seinen getadelten Landsleuten gehörte, und dass der Glaube an sein Wort, dem das Verfahren Jesu nur zur Bewährung verhalf, in der That nicht erst durch ihn erzeugt ward. Vgl. Weiss, Leben Jesu I, p. 417—23.

Kap. V.

Der *dritte* Theil zeigt uns das Hervorbrechen des Gegensatzes gegen Jesum (Kap. 5. 6). Indem der Evangelist schon jetzt hiezu übergeht, wird vollends klar, dass seine Absicht nicht ist, die Wirksamkeit Jesu selbst in breiter Ausführung darzustellen, sondern nur gewisse entscheidende Hauptmomente derselben zu beleuchten. Der Gegensatz gestaltet sich aber anders in Judäa, wo am Sitz der Hierarchie die Todfeindschaft gegen ihn zum Ausbruch kommt, und anders in Galiläa, wo der Halbglaube der Menge in Unglauben umschlägt. Das glaubensbereite Samaria verschwindet von nun an aus der Geschichte. Das *erste* Hauptstück (Kap. 5) wird also die Krisis in Judäa darstellen.

V. 1—9*). *Die Heilung des Kranken am Teich*

---

*) V. 1. Der Art. vor *εορτη* (Tisch. nach ℵCLΔ 6 Mjsc. sah. cop.) ist jedenfalls zugesetzt, sei es nach 2, 23. 4, 45 oder der alten Beziehung aufs Passah wegen, sei es wegen des artikulirten Gen. (vgl. ℵΔ: 1, 50. 2, 11, LΔ: 1, 46); ebenso der Art. vor *ιησους* (Rcpt. nach ℵCΔ Mjsc.). — V. 2. Tisch. liest nach ℵ allein *το λεγομενον*. Dann aber muss man auch mit ℵ *επι τη*, das ADGL in *εν τη* ändern, weglassen, worin er sogar noch einige Min. u. Verss. für sich hat. Die Lesart könnte als die schwierigere erscheinen; allein schon das Simpl. *λεγομ.* (ℵDV Min. codd. it.) statt des bei Joh. nie sonst vorkommenden *επιλεγ.* sieht nicht ursprünglich aus, und auch die Rcpt. hat ihre Schwierigkeit, die zur Aenderung aufforderte, während die in dem *εχουσα* liegende Schwierigkeit leicht übersehen wurde. — Die Lesarten *βηθζαθα* (Tisch., WH. txt. nach ℵL) und *βηθσαιδα* (WH. a. R. nach B Verss.) sind offenbare Verwechslungen des *βηθεσδα* (Lchm., Treg.) mit sonst bekannten Namen. — V. 3. Das *πολυ* nach *πληθος* ist verstärkender Zusatz und nach ℵBCDL Verss. zu streichen. Von diesen Codd. hat nur D am Schlusse das *εκδεχομενων την του υδατος κινησιν* (Lchm.), während A zu den verurtheilenden hinzutritt. Ew., Thol., God. wollen die Worte unnöthigerweise wegen V. 7 festhalten, während sie Hofm. Schriftbew. I, p. 327 f. verwirft, obwohl er die Aechtheit von V. 4 vertheidigt. Sie hängen aber ohne Zweifel mit der alten (vgl. Tert.) legendenhaften Erläuterung in V. 4 (Lchm.) zusammen, der in ℵBCD Min., codd. it. cop. arm. syr[cu]. sah. fehlt, bei andern mit Obelus oder Asterisken bezeichnet ist, viele Varianten enthält, und einige auffallende *ἅπαξ λεγόμενα* zeigt (*ταραχη*, *δηποτε*, *νοσημα*). Während de W. schwankt, wird der Vers (mit dem Zusatz in V. 3) nur noch von Wenigen, wie von B.-Crus., Hahn Theol. d. N. T. I, p. 303, Lange, Reuss, Hengst., Hofm., Hilg., Strauss aus verschiedenartigen Gründen vertheidigt (vgl. dagegen selbst Schnz., Keil). — V. 5. Das *και* zwischen *τριακοντα* und *οκτω* (Tisch., Meyer nach ℵACDLΔ u. den meisten Mjsc.) fehlt in B 6 Mjsc. al. am. fuld. sah. cop. Or. Ir. intr., wie 6, 19. 21, 11, und ist

Bethesda. — *μετὰ ταῦτα*) Die Observation Lck.'s, wonach *μετὰ ταῦτα* die mittelbare Zeitfolge bezeichnet im Unterschiede von *μετὰ τοῦτο*, das allerdings 2, 12. 11, 7. 11. 19, 28 die unmittelbare bezeichnet (vgl. God.), ist doch sehr unsicher, weil das *μετὰ ταῦτα* überhaupt bei Joh. das Gangbarere (Meyer, Hengst.) und wenigstens in Stellen, wie 3, 22. 5, 14. 13, 7. 19, 38, auch eine sehr nahe Folge ausdrückt. Dass es aber auch einen längeren Zeitpunkt umfassen kann, zeigt 6, 1. 7, 1 evident (gegen de W.), und hier ist unzweifelhaft (vgl. 4, 44) eine längere Galiläische Wirksamkeit als dazwischen liegend vorausgesetzt. — *ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων*) ein Fest der Juden, vgl. 2, 12: *τὸ πάσχα τ. Ἰουδ.* Welches Fest aber gemeint sei, ergiebt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit*) aus 4, 35 vgl. mit 6, 4. Denn 4, 35 sprach Jesus im December; aus 6, 4 aber erhellt, dass das Passah noch bevorstand; mithin liegt es am Nächsten, an ein in die Zeit vom December bis zum Passah einfallendes Fest zu denken, und dies ist kein anderes als das Purim-Fest (יְמֵי הַפֻּרִים, Est. 9, 24 ff. 3, 7), das Fest der Lose, welches den 14. u. 15. Adar (Esth. 9, 21), also im März, zum Andenken an die Rettung der Nation von den Mordplänen Haman's gefeiert wurde. So Keppl., d'Outrein, Hug, Olsh., Wiesel., Krabbe, Anger, Lange, Maier, Bäuml., God., Schegg, Schnz. u. M. (vgl. Holtzm., Judenth. u. Christenth. p. 374. Märcker, Uebereinst. d. Matth. u. Joh. 1868. p. 11). Dafür spricht auch, dass, da dieses Fest kein grosses war, sondern für die Hellenischen Leser gleichgültiger und unbekannter, die unbe-

---

daher sehr verdächtig; Lchm., WH. haben es i. Kl., Treg. txt. gestrichen. Doch vgl. 1. 20. — Der Ausfall des *αυτου* (Rcpt. nach AΔ Mjsc.) entstand wohl durch das folgende *τουτον*. — V. 7. Die Rcpt. hat nach Min. *βαλλη* statt *βαλη* und V. 8 nach Δ 3 Mjsc. *εγειραι* statt *εγειρε*. Vgl. z. Mark. 2, 9. — V. 9 streicht Tisch. das *ευθεως* vor *εγενετο* nach ℵD 1 arm. Allein nach Mark. wäre wohl *ευθυς* zugesetzt, wie 11, 44 (D). 21, 3 (A).

*) Dass es sich „mit Gewissheit" (Meyer) ergebe, kann man leider nicht sagen, so wünschenswerth uns dieselbe wäre, da hiervon die Berechnung der Dauer der öffentlichen Wirksamkeit abhängt. Allerdings ergiebt sich bei jeder anderen Combination, dass der Evangelist zwischen Kap. 5 u. 6 über einen langen Zeitraum (wenn man hier an das Passah denkt, fast ein Jahr) mit Stillschweigen hinweggeht; aber wenn dies auch nicht aus seiner Absicht, die Synoptiker zu ergänzen, erklärt werden darf (gegen Hengst.), so zeigt doch die einleitende Bemerkung über die Composition dieses Theiles, dass dies für den Evangelisten keineswegs unmöglich ist, bei dem von einem „stetigst fortlaufenden Zusammenhang der Erzählung" durchaus nicht geredet werden kann.

stimmte Bezeichnung völlig angemessen erscheint*). Jedenfalls lässt sich, wenn man nicht ἡ ἑορτή liest, was dann nach 2, 12. 23. 4, 45 allerdings für das Passah sprechen könnte, für kein anderes Fest irgend ein auch nur scheinbarer Grund anführen, weder für das Passah (Cod. Δ, Iren., Euseb. Chron., Rupert., Luther, Calov., Grot., Jansen, Scalig., Corn. a Lap., Lightf., Lampe, Paul., Kuin., Süsskind, Klee, Neand., Ammon, Hengst.), noch für das Pfingstfest (Cyrill., Chrys., Theophyl., Euth.-Zig., Erasm., Melanth., Beza, Calv., Maldonat., Beng.), noch für das Laubhüttenfest (Cod. 131, Coccej., Ebr., Ew., Hilg., Lichtenst., Krafft, Riggenb.), noch für die Tempelweihe (als Möglichkeit: Keppler u. Petav.), und man müsste dann das Fest für ganz unbestimmbar erklären (Lck., de W., Luth., Thol., Brückn., Keil).

V. 2 ff. ἔστι) ist der Abfassung nach der Zerstörung Jerusalems um so weniger entgegen, als von einem Bade die Rede ist, dessen Umgebungen auch sehr natürlich wie noch vorhanden vergegenwärtigt werden konnten. Auch konnte das zu mildem Zwecke dienende Gebäude von der Zerstörung verschont sein (Ew., God.; vgl. Tobler Denkblätt. p. 53 ff., nach welchem die Hallen noch im fünften Jahrh. gezeigt wurden), oder der Evangelist wenigstens dies voraussetzen. — ἐπὶ τῇ προβατικῇ) wird gewöhnlich durch πύλῃ ergänzt: hart am Schafthore, vgl. z. 4, 6. Ueber das שַׁעַר הַצֹּאן Neh. 3, 1. 32. 12, 39, etwa von den dort verkäuflichen oder am Passah dort einziehenden Opferschafen benannt, ist nichts Näheres bekannt; es war nach Meyer wohl nordöstlich der

---

*) Die grösseren und bekannteren Feste, wie Passah und Laubhütten, nennt Joh., auch die ἐγκαίνια 10, 22; dass er aber nur bei einem der drei grossen Hauptfeste τῶν Ἰουδαίων hinzufügen konnte mit Beziehung auf Lev. 23, 2 (Hengst.), ist eine ganz nichtige Behauptung. Allerdings fällt auf, dass Jesus zu einem Feste geht, das kein Tempelfest war, keine Reise nach Jerusalem erforderte (s. bes. Hengst. Christol. III, p. 187 f., Lck., de W., Brückn.), und dessen hohe Achtung in Gem. Hier. Megill. 1, 8 für Jesu Zeit nicht erweislich ist. Aber damit ist immer nicht ausgeschlossen, dass Jesus andere Gründe als die, welche ihn zum Besuch der Hauptfeste bewogen, hatte, grade zu diesem Feste hinaufzuziehen. Der Sabbath V. 9, mit welchem angeblich (aber s. Wiesel. p 219) das Fest nie zusammenfallen durfte, kann vor oder nach demselben eingetreten sein; und was von Jesu zwischen diesem Feste und dem nur einen Monat spätern Osterfeste berichtet wird 6, 1 ff., findet innerhalb dieses Monats Zeit genug. Die Annahme, dass Joh. sich des Festes nicht mehr erinnert habe (Schweiz.), ist ebenso willkürlich, wie die, dass er dasselbe nicht nenne, weil er nur darauf die Aufmerksamkeit richten wolle, dass Jesus nicht ohne Festveranlassung nach Jerusalem gegangen sei (Luth., Lichtenst.).

Stadt und nahe am Tempel. Doch ist jene Ergänzung weder im Gebrauche nachzuweisen, noch konnte sie, zumal für den heidenchristlichen, mit den Oertlichkeiten nicht genau bekannten Leser, selbstverständlich sein. So mit Recht Meyer, der deshalb mit Elz. 1633 u. Wetst. (vgl. Treg. a. R.) *κολυμβήθρα* liest und es mit *ἐπὶ τῇ προβατικῇ* verbindet. Auch Theod. Mopsv., Ammonius reden von dem Schafteich, dessen Namen letzterer davon ableitet, dass darin die Opferschafe gewaschen wurden. — *ἡ ἐπιλεγ. Βηθ.*) Hier scheint aus dem Vorigen *κολυμβήθρα* ergänzt werden zu müssen, so dass der ursprünglich einen anderen Namen führende Teich den charakteristischen Beinamen (zu *ἐπιλέγειν*, das sonst im Sinne des Auswählens gewöhnlich, vgl. Plat. Legg. 3. p. 700 B) Bethesda führte. Aber dieser Name (בֵּית חֶסְדָּא), der sicher nicht von אֲשֵׁדָא effusio abzuleiten ist (Calv., Aret., Bochart, Michael.), auch nicht von אִסְטָיו *στοά* (Delitzsch, Zeitschr. f. luth. Theol. u. Kirche 1856, 4: Säulenhallenhaus), bedeutet ohne Zweifel „Haus der Barmherzigkeit", und weist wohl nicht auf die göttliche Huld, deren Einwirken man hier sah (Meyer, Hengst., Schnz.), sondern auf die milde Stiftung, welche das Bad mit Hallen umgeben hatte (Olsh., Ew.). Dann aber sollte man (gegen Hengst.) eher ein Wort wie *οἰκία* (das in dem Namen liegt) ergänzen und an die an (genauer: über, vgl. z. 4, 6) dem Teiche belegene Baulichkeit denken*). — *πέντε στοὰς ἔχουσα*) Die Hallen, die

---

*) Meyer ist hier merkwürdig unklar. Obwohl er Bethesda für den Beinamen des Teiches erklärt, so übersetzt er: „es ist am Schafteiche das sogenannte Bethesda", als ob er mit Tisch. *τὸ λεγόμενον* läse, wie ihn auch God verstanden hat. Denkt man an einen Teich, der den Beinamen Bethesda führte, so wäre die Lage desselben durch den benachbarten Schafteich bestimmt. So de Saulcy (Voyage autour de la mer Morte. t. II, p. 367 f.) bei God. Dafür könnte man anführen, dass auch bei Euseb. im Onomast. der Schafteich als einer von zwei beisammen liegenden Teichen erscheint (vgl. auch Itiner. Burdig.) und dass man einen solchen Doppelteich, den Warren für Bethesda hält, noch heute unter dem Kloster der Zionsschwestern, unfern der Nordwestecke der heutigen Haramfläche, findet. Allein es ist wenig wahrscheinlich, dass der Evangelist die Lage des Teiches Bethesda nach dem seinen Lesern sicher ganz unbekannten Schafteich bestimmt haben sollte (vgl. God.). Josephus, der gelegentlich einige Teiche in Jerusalem erwähnt, nennt weder einen Schafteich, noch einen Teich Bethesda; die Identificirung des von ihm genannten Struthion (Krafft, Topogr. p. 176) oder Amygdalon (Wiesel., Synopse p. 260) damit ist ganz unerweislich. Die verhältnissmässig junge Tradition sucht die hier gemeinte Lokalität gewiss unpassend in dem heutigen Birket Brail; zur Zeit der Kreuzzüge wurde die etwas nördlich davon be-

wohl im Fünfeck den Teich umgaben, dienten zum Schutz der Kranken. — V. 3. ξηρῶν) Leute mit vertrockneten, abgemagerten Gliedern, vgl. Mark. 3, 1. Ob zu ihnen oder zu den χωλοῖς der Kranke V. 5 gehört habe, beruht auf sich. — V. 5. ἦν δέ τις) vgl. 3, 1. — τριάκοντα etc.) d. i. 38 Jahre in seiner Krankheit habend, seit 38 Jahren krank, so dass ἔχων zu τρ. κ. ὀκτὼ ἔτη gehört (8, 57. 11, 17. Joseph. Arch. 7, 11, 1. Krebs p. 150) und ἐν τ. ἀσϑ. αὐτ. den Zustand bezeichnet, in welchem er 38 Jahre verbracht hatte. Gegen die Verbindung von ἔχων mit ἐν τ. ἀσϑ. αὐτ. (38 Jahre in seiner Krankheit befindlich, so Kuin. u. M.) entscheidet V. 6, wie auch gegen die Verdrehung von Paul.: nach ἔχων sei zu interpungiren (38 Jahre alt). Dass der Kranke ein Typus des Volkes (Luth.) und die 38 Jahre auf die Jahre der Wüstenwanderung anspielen (Hengst., vgl. Baumg. p. 139 f.), ist reine Spielerei; nicht einmal die Grösse des Wunders soll dadurch hervorgehoben werden (Meyer), sondern nach V. 6 das Motiv, weshalb Jesus sich mit ihm zu thun macht (vgl. Luth.), das also nicht in der Offenbarung seiner Allmacht (Schnz., vgl. Keil) liegt.

V. 6. τοῦτον ἰδὼν ὁ Ἰησ.) Was Jesum in das Krankenhaus führte, wird nicht gesagt; doch scheint er, der nach der synoptischen Darstellung das Krankenheilen zu seinem täglichen Beruf machte, auch hier Gelegenheit zur Ausübung desselben gesucht zu haben. — γνούς) als er erfuhr, wie 4, 1, ohne Zweifel von dem Kranken selbst. Ein übernatürliches Erkennen müsste angedeutet sein (gegen Hengst., God. u. A.). — χρόνον ἔχει) sc. ἐν τῇ ἀσϑενείᾳ αὐτ. V. 5, womit eben angedeutet wird, dass die lange Krankheitsdauer das Mitleid Jesu erregte. Ergänzt man κατακείμενος (Lck. nach Euth.-Zig.), so folgt auch dann freilich nicht, dass er schon 38 Jahre dagelegen; aber es wird dann eben die so nahe liegende Correspondenz mit der An-

---

legene piscina interior Schafteich genannt, bei der man noch die Spuren der 5 Hallen gefunden haben wollte. Mit irgend einer Wahrscheinlichkeit ist dieselbe noch nicht nachgewiesen; auch die Combination der Quelle der Jungfrau Maria, die eine intermittirende zu sein scheint, mit der hier gemeinten, ebenfalls intermittirenden Quelle (Robinson II, p. 148 ff.) ist sehr misslich (vgl. darüber Riehm, Handwörterbuch p. 179); doch zeigt sie immerhin, dass der Boden Jerusalems für solche Erscheinungen nicht ungünstig war (vgl. God.). Gewiss verkehrt leitet Euseb. die Heilkraft des nach ihm rothgefärbten Wassers (aus dem man auf mineralische Bestandtheile geschlossen hat, vgl. Winer) von dem aus dem Tempel abfliessenden Opferblut her, was der Darstellung in V. 7 direkt widerspricht.

gabe in V. 5 aufgehoben. — θέλεις etc.) Grade das Selbstverständliche dieses Wollens machte die Frage geeignet, die Aufmerksamkeit und Erwartung des Leidenden aufzuregen, was Jesus zur Anknüpfung seiner wunderbaren Einwirkung wollte. Für den Zweck, die Sache bloss zur Sprache zu bringen (de W.), wäre diese Frage ungeschickt*). — V. 7. κύριε) Die respektvolle Anrede ist eben durch diese frappirende Frage motivirt, die nur einer thun konnte, der irgend wie fähig war ihm zu helfen, wenn sie nicht ganz sinnlos sein sollte. — ἄνθρωπον οὐκ ἔχω) „ad morbum accedebat inopia", Grot.; ἄνθρ. steht nachdrücklich voran und bezeichnet, woran es ihm bisher gefehlt hat, um die Heilquelle benutzen zu können. Entsprechend ist nachher ἔρχομαι ἐγώ. — ὅταν ταραχθῇ τὸ ὕδωρ) Die zeitweilige intermittirende Aufregung des Wassers ist nicht als regelmässig sich einstellend zu denken, wohl aber als plötzlich und rasch vorübergehend. Daher das Abwarten und die Klage des Mannes. — βάλῃ) werfe, aus der Vorstellung des eiligen Hineinschaffens, ehe die kurze Wallung vorüber sei. — ἔρχομαι) er hat sich also noch nothdürftig forthelfen können, aber langsam; und eben, weil er nicht ganz hilflos war, achtete man seiner nicht, weshalb die Kritik ohne Grund solche „Unbarmherzigkeit" unglaublich findet. — ἄλλος πρὸ ἐμοῦ) so dass dann die Stelle, wo die Wallung stattfindet, von ihm besetzt wird. Beachte den Singul.; die kurze Wallung ist nämlich nur an einem bestimmten quellenden Punkte des Teiches zu denken, so dass sie nur Einer auf sich einwirken lassen konnte**).

---

*) Falsch Paul.: der Mensch sei ein bösartiger Bettler gewesen, welcher sich krank gestellt habe, weshalb ihn Jesus mit rügendem Nachdrucke gefragt: willst du gesund werden? ist es dein Ernst? Aehnlich Ammon, wogegen Lange ihn nur für willensmatt hält, so dass Christus seinen erschlafften Willen wieder aufgeregt habe (vgl. God.). Nach Luth. galt die Frage dem ganzen Volke (!). Allerdings findet sich eine solche unaufgeforderte Befragung sonst nicht (Weisse); aber da der Kranke unmöglich Jesum kennen konnte, so konnte dieser auch nicht, wie sonst, den heilsverlangenden Glauben fordern, sondern musste erst die Erwartung in ihm erregen, dass hier einer sei, der ihm helfen könne. Ein Glaube an ihn (B.-Crus.) ist das allerdings noch nicht.

**) Diesen Thatbestand erklärt eben der legendenhafte Zusatz in V. 3. 4 dadurch, dass von Zeit zu Zeit ein Engel herabstieg und das Wasser bewegte. Es handelt sich aber einfach um eine intermittirende Quelle, deren Sprudel natürlich nur im Moment wirksam war, nicht weil der zuerst Hineinsteigende seine Wirkung absorbirte, was allerdings eine abergläubische Vorstellung wäre (vgl. de W., Ew.), sondern weil, sobald der Sprudel vorüber, sein Wasser sich mit dem des Teiches vermischte und die volle Heilkraft verlor. Diesen aus den

V. 8 f. *περιπάτει*) wandle, gehe einher; vorher hat er darniedergelegen, V. 6. Das Geheiss nimmt den Glauben des Menschen in Anspruch, der in Folge der durch die Frage V. 6 erregten Erwartung nun zu dem Vertrauen kommen musste, dass der, welcher ihn aufstehen hiess, ihm auch die Kraft dazu geben werde. — V. 9. *καὶ ἦρεν* etc.) einfach nachdrücklich erzählt mit den von Jesu gesprochenen Worten. — Die Zeitangabe am Schlusse weist auf die folgende Entwicklung der Geschichte hin, besagt aber durchaus nicht, dass die Heilung absichtlich am Sabbath erfolgte, damit Jesus sich zugleich als den Herrn des Sabbaths darstellen könne (Brückn., Hengst., Luth.).

Anmerkung. Unstreitig sehr auffällig ist die Art, wie die Darstellung der Heilung selbst V. 8. 9 sich fast wörtlich an Mark. 2, 9. 11 f. (vgl. besonders das so seltene *κράβαττος*), vielleicht auch an die dieser Stelle zu Grunde liegende Darstellung der ältesten Quelle (vgl. zu dem *περιπάτει* Matth. 9, 5 = Luk. 5, 23) anschliesst. Die Kritik hat darum vielfach in unserer Geschichte nur eine Neugestaltung der synoptischen Lahmenheilung finden wollen (vgl. Strauss, Baur, Hilg.). Allein die 38 Jahre der Krankheit genügen doch unmöglich, um hierin eine Steigerung des Wunders zu finden, das „grosse Krankheitstheater" trägt hiefür gar nichts aus, und eine Ueberbietung der (erst im unächten Zusatz eingetragenen) Engelwirksamkeit kann schon darum nicht beabsichtigt sein, weil der Kranke noch gar nicht Gelegenheit gehabt hatte, dieselbe zu erproben. Handelte es sich aber um einen blossen Anlass zu dem Sabbathkonflict, so lag doch die Aufnahme einer der Heilungsgeschichten, an welche sich derselbe bei den Synoptikern knüpft, ungleich näher. Vielmehr führt die genaue Zeichnung der Situation und der Verhältnisse des Kranken ohne Zweifel auf sichere Kunde. Andererseits scheint die Art, wie abgesehen von diesen Details der Hergang ganz in der Weise erzählt wird, wie ähnliche Heilungen in der synoptischen Ueberlieferung erzählt wurden, auch wenn man erwägt, dass Jesu Heilverfahren in ähnlichen Fällen auch ein ähnliches gewesen sein wird, doch darauf zu führen, dass der Erzähler bei dem Hergang nicht selbst gegenwärtig war. Nun ist aber auch in der That bei der Festreise Jesu keine Jüngerbegleitung erwähnt, und nirgends wird in Kap. 5 der Jünger gedacht; vielmehr spricht auch manches in der Darstellung der folgenden Verhandlungen

---

Worten des Kranken sich ergebenden Thatbestand setzt der Evangelist als verständlich voraus, und in der That wird er durch den Zusatz in V. 3 durchaus nicht erklärt.

dafür, dass hier wohl eine allgemeine Kunde von den Hergängen, aber keine Ohrenzeugenschaft zu Grunde liegt. Es liegt daher in der That die Vermuthung nahe, dass Jesus allein auf das Fest reiste, dass also unsere Erzählung in die Zeit der Jüngeraussendung fällt (vgl. God. nach Gess, Beyschl. p. 65, Schegg, Schnz., Weiss, L. J. II, p. 130—33 und dagegen die nichtssagende Bemerkung von Keil p. 219 Anm.).

V. 10—18*). Der Sabbathconflict. — *οἱ Ἰουδαῖοι*) sind auch hier ohne Zweifel die Sanhedristen (1, 19. 2, 18, vgl. V. 15. 18), welche den Geheilten wegen des Tragens einer Last am Sabbath (vgl. Jerem. 17, 21) zur Rede stellen (gegen Ebr.). Dass es bereits auf einen Angriff gegen Jesum abgesehen war (Meyer), erhellt durchaus nicht (vgl. V. 12). — V. 11. *ἐκεῖνος*) mit Bezug auf seinen nicht anwesenden Retter, dessen wunderbare Heilthat ihm in seinen Augen die Autorität verleiht, ihm solches zu gebieten. — V. 12. *ὁ ἄνθρωπος*) verächtlich. Ast Lex. Plat. I, p. 178. — *ἆρον*) Bemerke das Fehlen des Objekts. Das Tragen an sich ist das Sträfliche. — V. 13. *ὁ γὰρ Ἰησοῦς*) begründet, warum der Geheilte ihn nicht kannte. Wäre Jesus anwesend geblieben, so hätte er wohl erfahren, wer sein Wohlthäter war. — *ἐξένευσε*) er wich aus (s. Dorvill. ad Char. p. 273. Schleusn. Thes. II, p. 293), ist so wenig plusquamperfektisch zu nehmen (de W.), wie 4, 45, geht aber auch nicht auf den Zeitpunkt, wo dieser Auftritt mit den Juden entstand (Meyer),

---

*) V. 10. Die Rcpt. (Δ Mjsc. vg.) lässt das scheinbar zwei ungleichartige Sätze verbindende *και* fort (Lchm. u. Treg. i. Kl.). Lchm. hat nach *κραβ.* ein *σου* (ℵCDL). — V. 11. Die Rcpt. (Tisch.), die nur durch D u. spätere Mjsc. bezeugt ist, entstand offenbar aus Conformation, weil V. 10. 12 asyndetisch mit dem Verb. dic. beginnen; dann aber wird das bei Joh. sonst nicht vorkommende *ος δε* (Lchm., Treg., WH. nach AB) dem gangbaren *ο δε* (ℵCLΔ) vorzuziehen sein. — V. 12. Das *ουν* nach *ηρωτησαν* (Rcpt., Lchm. u. Treg. i. Kl.) ist Verbindungszusatz, das *τον κραββατον σου* (Rcpt., Lchm., Treg. i. Kl.) aus V. 8. 11. — V. 13. Das *ο ασθενων*, das Tisch. mit Unrecht vorzieht, hängt bei D damit zusammen, dass er auch *τις ην* liest, also die Aussage fälschlich auf den Moment bezieht, wo Jesus jenes Wort sprach. — V. 14. Den Art. vor *ιησ.*, der in B fehlt, hat WH. i. Kl. Die Rcpt. (ℵD) setzt *σοι* nach *τι*, um dieses mit *χειρον* zu verbinden. — V. 15. Das *ειπεν* (Tisch., WH. txt. nach ℵCL) ist Erleichterung; das *ανηγγειλεν* (Rcpt., Lchm., Treg., WH. a. R) fiel auf, wie schon die Aenderung in *απηγγειλεν* (DΔ) zeigt. — V. 16. Das *και εζητουν αυτον αποκτειναι* (Rcpt. nach AΔ Mjsc.) ist wegen des *δια τουτο ουν μαλλον* in V. 18 zugesetzt, weswegen dort ℵD (Tisch.) wenigstens das zurückweisende *ουν* fortlassen. Das Richtige haben BCL. — V. 17 hat die Rcpt. (Lchm., Treg.) das *ο δε* durch *ιησ.* ergänzt, das nach ℵB (Tisch., WH.) zu streichen ist.

sondern nach dem voraufgegangenen ὁ ἰαθείς auf den Zeitpunkt, wo der Kranke geheilt wurde, und erwähnt ohne Andeutung des Zeitverhältnisses die Thatsache, dass Jesus damals entwich (vgl. Schnz.). — ὄχλου ὄντος) vgl. V. 3. Aber gewiss waren auch noch Andere bei den Kranken zugegen in Bethesda, worauf das ἐν τῷ τόπῳ deutlich hinweist. Der Gen. abs. erklärt nicht die Möglichkeit (Hengst., God.), sondern giebt den Grund des Verschwindens an. Dass Jesus es nicht liebte, mit seinen Heilwundern das Aufsehen der Menge zu erregen, wissen wir auch aus den Synoptikern; der Gedanke daran, dass er dem Streit mit den Hierarchen aus dem Wege gehen wollte (Hengst., Schnz., Keil), liegt ganz fern.

V. 14 ff. μετὰ ταῦτα) ob noch an demselben Tage, erhellt nicht. Psychologisch wahrscheinlich aber ist's, dass den Geheilten das Gefühl der Genesung unverzüglich in's Heiligthum trieb, um Gott zu danken (vgl. Hengst., Luth., God.). — εὑρίσκει) setzt auch hier wohl kein Aufsuchen voraus (s. z. 1, 42). — μηκέτι ἁμάρτανε) Jesus wusste also (durch unmittelbare Erkenntniss), dass die Krankheit dieses Leidenden durch besondere Sünde (welcher Art, beruht auf sich) zugezogen war, was Ew. vergeblich leugnet, und diese bestimmte Art von Sünde meint er, nicht den allgemeinen Zusammenhang von Sünde und Uebel (Neand. nach Aelteren), oder von Sünde und Krankheit (Hengst.), was nach Meyer dem seelsorgerischen Charakter dieses Auftritts unter vier Augen nicht entsprechend wäre. Zu dem μηκέτι ἁμάρτ. sollte und musste das eigene Gewissen dem Manne die individuelle Auslegung geben (vgl. 8, 11). Auch hiedurch berührt sich die Erzählung mit Mark. 2, 5; aber dass eine gleiche Krankheit gleiche Ursache hat, ist nicht auffallend. — χεῖρον) unbestimmt zu belassen, je nachdem das ἁμαρτάνειν wieder eintreten würde, was schlimmere Krankheit (so Nonn.) und sonstige göttliche Strafe, ja selbst den Verlust des ewigen Heiles (God., Schnz.) nach sich ziehen konnte. Vgl. überh. Matth. 12, 45. 2. Petr. 2, 20. Jesus benutzt die leibliche Heilung, um auch die sittliche (zur μετάνοια) zu vollenden, nachdem er an der Dankbarkeit des Geheilten seine Empfänglichkeit dafür erkannt hat (vgl. Luth.). — V. 15. ἀνήγγειλε etc.) Der Beweggrund ist weder Bosheit (Schleierm., Paul., vgl. Ammon), noch Dankbarkeit, um Jesum bei den Juden zur Anerkennung zu bringen (Cyrill., Chrys., Theophyl., Euth.-Zig., Grot. u. v. Aeltere, auch Maier, Hengst., Schegg, Schnz.); es liegt aber auch darin kein Trotz, sofern er Jesu Autorität als die höhere geltend macht (Meyer), sondern ein-

fach das Bedürfniss der Selbstrechtfertigung, die er nach V. 12 f. seiner Obrigkeit noch schuldete, ohne dass man den darin liegenden Gehorsam gegen die Oberen (Beng., Lck., de W., Luth., Keil) mit God. zu bestreiten, oder gar auf Stumpfsinn (Thol.) oder Furcht (Lange) zurückzuführen braucht. Allein die Verweisung auf die erfahrene Heilung zeigt auf's Neue, dass diese in seinen Augen seinem Wohlthäter eine Autorität verleiht, auf die er sich berufen zu können glaubt zu seiner Rechtfertigung (vgl. Luth., der aber wohl etwas zu viel darin sucht). Den Namen Jesu konnte der Geheilte bei dem neuen Zusammentreffen natürlich leicht erfahren. — V. 16. *καὶ διὰ τοῦτο*) wegen dieser auf Jesum lautenden Anzeige, und dann *ὅτι*: weil er nämlich. — *ἐδίωκον*) nicht gerichtlich (Lampe, Rosenm., Kuin.), wovon das Folgende nichts sagt, sondern allgemein; sie machten ihn zum Gegenstand ihrer Verfolgungen. Bem. das Imp., das auf ihr von nun an dauerndes Verhalten gegen ihn hinweist. — *ταῦτα ἐποίει*) thäte, nicht *ἐποίησεν*. Doch deutet das Imp. wohl darauf hin, dass sie die vorliegenden Thatsachen (nämlich nicht bloss die Heilung am Sabbath, an die Meyer allein denkt, sondern auch die Veranlassung Anderer zur Sabbathverletzung, vgl. God., Schegg, Keil, Schnz.) als Ausfluss einer ständigen Handlungsweise Jesu ansehen (vgl. de W., Luth.). Auch nach den Synoptikern erregten die vermeintlichen Sabbathverletzungen Jesu, in denen er als offener Gesetzesfrevler erschien, zuerst die Todfeindschaft wider ihn (Mark. 3, 6), und dass auch das hier gemeinte *διώκειν* zuletzt zu dem Bestreben, ihn aus dem Wege zu schaffen, führen musste, setzt V. 18 als selbstverständlich voraus.

V. 17. *ἀπεκρίνατο*) Dieser Aor. bei Joh. nur noch V. 19. Eine bestimmte Situation, in welcher Jesus diesen Ausspruch that, ist gar nicht angegeben (vgl. d. Anm. z. V. 9). Joh. erzählt nur, dass Jesus mit Beziehung auf die Vorwürfe, die solches *διώκειν* veranlassten, sich in dem folgenden Ausspruch gerechtfertigt habe (*ἀποκρίν*., wie 2, 18). — *ἕως ἄρτι ἐργάζεται*) bezeichnet gewiss nicht die Jesu mit den Juden gemeinsame Voraussetzung (Hengst.), sondern richtet sich gegen die herrschende Vorstellung von der Sabbathruhe Gottes (Gen. 2, 1—3), wie sie bewusst oder unbewusst der herrschenden Auffassung des darauf gegründeten Sabbathgebots zum Grunde lag, indem es hervorhebt, dass dieselbe keineswegs ein fortwährendes Wirken Gottes, wie es die Schrift thatsächlich überall bezeugt, ausschliesse*). Dass

*) Jesus leugnet also nicht, dass Gott nach den sechs Schöpfungs-

er aber damit ein Wirken zum Heile der Menschen (Meyer, Brückn., Ew.), im Gegensatz zu seinem schöpferischen (Luth.) meine, ist nicht indicirt und darf nicht aus der entsprechenden Wirksamkeit Christi eingetragen werden. Freilich darf man auch nicht umgekehrt sagen, es sei speciell von der erhaltenden und regierenden Thätigkeit Gottes die Rede (Lck., de W.), da diese und die heilsökonomische sich im Sinne der Schrift nicht aus-, sondern einschliessen und da es überhaupt nur darauf ankam, auf das immer noch fortdauernde Wirken Gottes hinzuweisen. Das ἕως ἄρτι (wie 2, 10) involvirt nicht einen Gegensatz zu einer Zukunft, wo dies (erlösende) Wirken Gottes aufhören wird (Luth.: mit der Verklärung Christi in seiner Auferstehung), kann aber auch unmöglich bloss das ununterbrochen fortdauernde Wirken bezeichnen (so gew.), sondern erklärt sich nur daraus, dass im gegenwärtigen Moment (bei der Heilung des Kranken) sich dies göttliche Wirken noch eben aufs Klarste gezeigt hat. — *κἀγὼ ἐργάζομαι*) ist nicht durch ἕως ἄρτι zu ergänzen: auch ich (ruhe nicht, sondern) wirke. Die asyndetische Nebeneinanderstellung (statt: weil mein Vater u. s. w.) macht die Rede noch schlagender (vgl. z. 1. Kor. 10, 17). Auch Jesus übt also eine durch keine Sabbathruhe unterbrochene Wirksamkeit, aber nicht sofern sein Thun ein mit dem göttlichen gleichartiges (Brückn.) oder wohl gar mit jenem zusammenfallendes (Luth.) — denn über die Art des ἐργάζεσθαι ist nichts ausgesagt —, auch nicht sofern er vermöge seiner wesentlichen Gottgleichheit vom Sabbathgebot eximirt oder der Herr des Sabbaths ist (Hengst., Meyer), sondern sofern es in seinem einzigartigen Sohnesverhältniss zu Gott (ὁ πατήρ μου) liegt, dass er das väterliche Thun in seinem Wirken nachbildet (vgl. 4, 24. Matth. 5, 45). Giebt es also für Gott ein durch seine Sabbathruhe nicht aufgehobenes Wirken, so giebt es auch für ihn ein Wirken, das mit der Sabbathruhe wohl verträglich ist (vgl. Keil). Von seinem unbedingten Gehorsam gegen den Vater (God.) ist mit keiner Silbe die Rede, auch nicht bloss von der Vereinbarkeit religiöser Contemplation mit sittlich-wohlthätiger Wirksamkeit (de W., vgl. Olsh.) oder davon, dass

---

tagen am siebenten Tage geruht habe (gegen Ammon), als ob er die Schöpfungsgeschichte gnostisch auf den vom höchsten Gott verschiedenen Demiurgen bezogen habe (Hilg., Lehrbegr. p. 81 f. Evang. p. 270 u. in s. Zeitschr. 1863 p. 218 f.), womit er sich von der alttestamentlichen Gottesvorstellung zu dem schlechthin transcendenten, über alle Berührung mit der Endlichkeit erhabenen nur dem Sohn offenbaren Wesen Gottes erhoben haben soll.

der Mensch nach göttlichem Muster zwar nicht ebenso wie sonst am Sabbath wirken dürfe, aber doch Anderen zum Heil (Ew.); denn Jesus leitet eben die Berechtigung zu seinem gottgleichen, d. h. auch am Sabbath fortgehenden Wirken aus seinem einzigartigen Sohnesverhältniss ab, das freilich auch hier (gegen Keil, Schnz.) kein Wesensverhältniss ausdrückt (vgl. V. 19. 20)*). — V. 18. διὰ τοῦτο) weil er dies gesagt, und ὅτι wie V. 16. „Apologiam ipsam in majus crimen vertunt", Beng. — οὖν) ist reassumirend, indem das V. 16 über ihr Verhalten Gesagte wieder aufgenommen wird. — μᾶλλον) weder potius, noch amplius (Beng.: „modo persequebantur, nunc amplius quaerunt occidere"), sondern, da es nach seiner Stellung nothwendig zu ἐζήτ. gehört: magis; sie verstärkten ihr Bemühen, ihn zu tödten, was also ohne jede Undeutlichkeit und Unklarheit (gegen Lck., de W.) bereits in dem ἐδίωκον V. 16 eingeschlossen gedacht ist. — ἔλυεν τὸ σάββ.) indem die Vertheidigung seines Thuns zeigte, dass dasselbe principiell den Sabbath aufhebe, wie er denn auch einen Anderen zum offenen Sabbathbruch verleitet hatte in ihrem Sinne (V. 11. 15). — πατέρα ἴδιον etc.) patrem pro-

*) Schon darum kann nicht davon die Rede sein, dass er den Sabbath für kein göttliches Institut, für unverbindlich und abgethan erkläre (Baur, vgl. auch Ew., der hier die Sabbathgesetze tödtlich getroffen findet), oder dass der Evangelist ihm nur die Philonische Logoslehre in den Mund lege (Strauss). Grade wie bei den Synoptikern weist Jesus nach, dass seine Erfüllung des Sabbathgebots mit dem, was sonst die Schrift lehrt, wohl übereinstimme, nur dass er davon nicht die Anwendung auf die rechte Erfüllung des Sabbathgebots überhaupt macht, sondern nur auf sein einzigartiges Verhältniss zu Gott. Grade darum aber entsteht der Zweifel, ob dies der ursprüngliche Sinn des Ausspruchs gewesen ist Denn das väterliche Thun nachzubilden ist die Aufgabe aller Gotteskinder (Matth. 5, 45) und nicht eine Prärogative des Gottessohnes κατ' ἐξοχήν. Dann aber liegt es nahe, dass der ursprüngliche Sinn dahin ging, es liege im Wesen des Sohnesverhältnisses, dass das Gotteskind zu einem Wirken gelange, das den Gegensatz von Thun und Ruhen so wenig kennt, wie die Sabbathruhe Gottes sein fortgesetztes Wirken ausschliesst. Wem die Erfüllung des göttlichen Willens nicht mehr eine Last, sondern eine Lust, nicht mehr Mühe, sondern Erquickung ist (vgl. 4, 34), für den hat der Gegensatz der Werktagsarbeit und der Sabbathruhe aufgehört. Möglich, dass Jesus dies an seinem Thun exemplificirte; aber dann war dasselbe als ein vorbildliches für die Gotteskinder gedacht und nicht auf sein einzigartiges Sohnesverhältniss zurückgeführt. Uebrigens darf man mit Recht bezweifeln, ob der Ausspruch grade bei dieser Gelegenheit gethan ist, wo doch der Anstoss weniger in seinem Thun (er hatte ja nur ein Wort gesprochen), als in der Art lag, wie er einen Anderen zu einem am Sabbath verpönten Thun veranlasst hatte.

prium. Vgl. Rom. 8, 32. Sie legten das *ὁ πατήρ μου* richtig dahin aus, dass er in einzigartiger Weise Gott seinen Vater nannte; „sed id misere pro blasphemia habuerunt", Beng. — *ἴσον ἑαυτὸν* etc.) nicht Folge (Lck.) oder gar (B.-Crus.) Begründung des Vorherigen, welches ja bloss das von Jesu selbst gesagte *ὁ πατήρ μου* wiedergiebt, sondern die andere Seite seines Sabbathfrevels hervorhebend: indem er neben dem *λύειν τ. σάββ.* sich selbst auf gleiche Stufe mit Gott setzt, nämlich durch jenes *κἀγὼ ἐργάζομαι* V. 17, wodurch er, als der Sohn, sich selbst die Gleichheit des Rechtes und der Freiheit mit dem Vater zuschreibe. Vgl. auch Hofm., Schriftbew. I, p. 133, Brückn., Luth., God. Der Gedanke an Wesensgleichheit mit Gott (Olsh., Hengst., Schnz.) liegt nicht einmal den Gegnern als unklare Vorstellung im Hintergrunde (gegen Meyer).

V. 19—30*). Die Rede von der Gottessohnschaft. — *ἀπεκρίνατο οὖν*) sagt wieder nur, ohne Angabe einer bestimmten Situation, dass Jesus mit Bezug auf die Vorwürfe, welche ihm die Todfeindschaft der Juden (V. 18) zuzogen, sich folgendermaassen ausgesprochen habe. Wenn die Rede trotzdem an V. 17 anknüpft, so erhellt daraus nur um so klarer, dass es sich hier weniger um eine einzelne Rede, die der Augenzeuge berichtet, handelt, sondern um freiere Darlegung der Art, wie Jesus sich über die Gottessohnschaft, auf die er sich V. 17 berief, näher ausgesprochen hat. Dieselbe geht davon aus, dass die beiden V. 18 wider ihn erhobenen Vorwürfe sich selbst widersprechen, sofern es im Wesen dessen liegt, in dem das Sohnesverhältniss sich in einzigartiger und daher vollkommener Weise verwirklicht, dass er gar nicht etwas Angemaasstes, Gottwidriges thun kann. —

*) V. 19 lies nach ℵBL *ελεγεν* statt des conformirten *ειπεν* (Rcpt., Lchm., Treg. txt.). WH. hat das in B fehlende *ο ιησ.* i. Kl., Treg. das in ADL fehlende *αν* nach *α.* Tisch. stellt nach ℵD *ποιει* vor *ομοιως*. — V. 20. Das *θαυμαζετε* nach *ινα* (Tisch. nach ℵL) ist Schreibfehler, wie das *ακουσωσιν* in V. 25. 28. — V. 25. Erst die Rcpt. hat statt *ακουσουσιν* (B), wofür noch ℵL(Δ) zeugt, das regelmässigere *ακουσονται*, wie in V. 28, eingebracht und danach dann das *ζησονται* conformirt, welche spätere Form wohl bei Joh. vorkommt (11, 25), aber nicht die gewöhnliche zu sein scheint. — V. 26. Die Rcpt. (Lchm., Treg. a. R.) hat *εδωκεν και τ. υιω* statt *κ. τ. υ. εδωκεν*. — V. 27 hat die Rcpt. vor *κρισιν* ein *και* (auch), um das Hinzutreten des zweiten Moments noch stärker zu markiren, und V. 29 ein den Gegensatz markirendes *δε* (Lchm. u. Treg. i. Kl., WH. a. R.), wie 1, 26. 3, 18. 36. Bem., wie schon ℵ dazu neigt: 2, 10. 3, 31. 7, 29. 9, 25. 10, 12. 20, 23 und hier, wo B allein mit Codd. it. Tert. Aug. das Richtige hat. — V. 30. Das *πατρος* nach *με* (Rcpt.) ist nach entscheidenden Zeugen zu streichen.

οὐ δύναται) verneint das Können nach dem Gesichtspunkte der innern, im Verhältniss des Sohnes zum Vater beruhenden Nothwendigkeit; nach dieser ist es ihm unmöglich, in einer vom Vater unabhängigen Selbstständigkeit zu handeln. Vgl. Beng. z. St. u. Fritzsche nova opusc. p. 297 f. Ein solches ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ wäre es, wenn er sich anmaasste, ein nur Gott zustehendes Wirken in seinem Thun nachzubilden (V. 17) und damit sich Gott gleichzusetzen (V. 18), und dies ist eben durch das einzigartige Sohnesverhältniss, das er sich V. 17 beilegt, ausgeschlossen. — ἐὰν μή τι etc.) bezieht sich bloss auf ποιεῖν οὐδέν, nicht mit auf ἀφ' ἑαυτοῦ. S. z. Matth. 12, 4. Gal. 2, 16. — βλέπῃ τ. πατ. ποιοῦντα) populäre, aus dem Achthaben der Kinder auf das Thun des Vaters entlehnte Darstellung der inneren unmittelbaren Anschauung, welche der Sohn, und zwar fortwährend, in der permanenten bewussten Lebensgemeinschaft mit dem Vater, von des Letzteren Wirken hat. Vorausgesetzt ist dabei, dass es im Wesen des Sohnesverhältnisses liegt, dass für den Sohn das so geschaute Thun des Vaters maassgebend ist, so dass er durch die Nachbildung desselben nur die vom Sohnesverhältniss geforderte Aehnlichkeit mit dem Vater (Matth. 5, 45) verwirklicht*). — ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος etc.) Begründung der negativen Aussage durch das positive Sachverhältniss. Doch geht, wie so oft bei Joh., der Gedanke über den blossen Gegensatz hinaus (gegen Keil, Schnz.), sofern es nicht heisst: „was irgend er ihn thun sieht", sondern: „was irgend jener thut". Es liegt darin bereits angedeutet, dass jene unbedingte Abhängigkeit vom Vater den Sohn im höchsten Sinne auch befähigt, Organ und Mittler für alles göttliche Thun zu werden. — ὁμοίως) gleicherweise, ebenmässig, Bestimmung

---

*) Es findet hier keine auf populärer Abstraction beruhende einseitige (Lck.) und darum unklare (de W.) Beziehung auf das Menschliche in Christo statt; denn die Voraussetzung, dass mit dem Sohnesnamen seine ursprüngliche Wesenseinheit mit Gott (Olsh., Hengst., Keil, Schnz.) oder sein gottmenschliches Wesen bezeichnet sei (Meyer, Brückn., Luth.), ist eben eine durchaus unrichtige. Auch auf das durch die Fleischwerdung gesetzte Verhältniss zum Vater (God., Ebr.), welches sich in der Einheit von Liebe und Gehorsam vollzieht, ist nicht reflectirt. Es ist vielmehr ein ächt menschliches Bewusstsein, von dem aus der Sohn sich in dieser unbedingten Abhängigkeit vom Vater fühlt, und das Einzigartige desselben liegt nur darin, dass er in seinem Verhältniss zum Vater dies Sohnesverhältniss schlechthin vollkommen verwirklicht weiss und darum alle Consequenzen desselben zieht. Dass dieses Sohnesverhältniss seinen Ursprung in keinem Moment seines geschichtlichen Lebens, sondern in der Ewigkeit hat, darauf wird hier nicht reflectirt.

zu ποιεῖ, die Gleichheit des Handelns, die schon durch ταῦτα ausgedrückt war, noch einmal bezeichnend, und somit das adäquate Verhältniss stärker hervorhebend. Es ist das logische pariter (Mark. 4, 16. Joh. 21, 13. 1. Petr. 3, 1), von der nämlichen Kategorie. — V. 20. γάρ) begründet eben das in dem ἃ — ἂν liegende neue Moment, sofern die Liebe des Vaters zum Sohne (die andere Seite des Kindschaftsverhältnisses, vgl. z. 1, 34. 3, 35) es mit sich bringt, dass er ihn alles, was er thut, sehen lässt und ihm damit ermöglicht, alles zu thun, was er thut. — φιλεῖ) qui amat, nil celat", Beng. Der Unterschied von ἀγαπᾷ, diligit (s. Tittm. Synon. p. 50 ff.), ist auch bei Joh. festzuhalten, obgleich er beides von dem nämlichen Verhältnisse, aber unter verschiedener Bestimmtheit der Vorstellung sagt. Vgl. 21, 15. Immer ist φιλεῖν die eigentliche Liebes-Affection. Vgl. 11, 3. 36. 16, 27. 20, 2 al. Dass dieselbe in dem metaphysischen und ewigen Verhältnisse des Vaters zum Sohne begründet (Meyer, Luth.), ist hier eben nicht gesagt und liegt in dem Sohnesverhältniss als solchem nicht. — καί) einfach anknüpfend, enthält doch logisch die Folge der väterlichen Liebe, wie 3, 35. — πάντα δείκνυσιν) er zeigt ihm Alles, lässt ihn Alles anschauen, was er selbst thut, dass es auch der Sohn thue nach dem Urbilde des Vaters. — Das πάντα entspricht dem ἃ — ἂν in V. 19. Hiebei an einzelne Visionen (Weizs. p. 435) oder vorübergehende Höhepunkte seines Lebens (Gess, Pers. Christ p. 237) zu denken, widerspricht völlig dem Zusammenhange mit V. 19, wonach nothwendig an ein fortdauerndes Schauen zu denken ist, da Jesus ohne ein solches überall nichts thun kann. Analog ist das Schauen Gottes in dem ewigen Sein Christi beim Vater gedacht (3, 32. 6, 46); doch handelt es sich da nicht, wie hier, um ein Vorbild seines Thuns. — ἃ αὐτὸς ποιεῖ) Natürlich handelt es sich dabei nicht um eine blosse Wiederholung des väterlichen Thuns, sondern um die Vermittlung und Ausführung desselben durch den Sohn. Das höchste Organ alles göttlichen Thuns, der Vollstrecker aller seiner Rathschläge ist aber eben der Messias, so dass auch hier erhellt, wie das Berufsbewusstsein Jesu auf seinem Sohnesbewusstsein ruht. — καὶ μείζονα etc.) ein neuer Satz und Fortschritt der Rede, in welchem Jesus von der allgemeinen Reflexion über das Sohnesverhältniss zur Anwendung auf den den Angeredeten (ὑμεῖς) gegenüberstehenden Sohn (αὐτῷ), also auf sich selbst kommt: und grössere Werke als diese (nämlich seine Sabbathheilungen, in denen er nach V. 17 das an keinen Sabbath gebundene väterliche Thun nachbildet, vgl. den Plural in V. 16) wird

er ihm zeigen, um sie auf Grund seines Schauens (V. 19) ihn nachthun zu lassen. — *ἵνα*) göttliche Absicht dabei, nicht im Sinne von *ὥστε* (Bäuml.). — *ὑμεῖς*) ihr Ungläubigen. Nicht *πιστεύητε* sagt Jesus; er meint das Staunen der Beschämung, nämlich beim Anschauen der Werke, das nach dem Kontext sich von selbst versteht (s. Nägelsb. zu Ilias p. 200. ed. 3).

V. 21 ff. *γάρ*) begründet das *μείζονα ἔργα δείξει* durch Hinweisung auf die ihm verliehene und noch zu verleihende lebenschaffende und richterliche Wirksamkeit, und zwar nach Meyer zunächst im ethischen Sinne bis V. 27, so dass erst V. 28. 29 die wirkliche, allgemeine Todtenerweckung als die Vollendung seines ganzen Messiaswirkens genannt wird*). Allein der noch absichtlich ganz allgemein gehaltene Ausdruck spricht dafür, V. 21—23 weder speciell im religiös-sittlichen Sinne, noch speciell im eigentlichen Sinne zu nehmen, sondern an das Lebendigmachen und Richten überhaupt zu denken, das sich erst nachher (V. 24—27. — V. 28. 29) in jene beiden Momente auseinanderlegt (Luth., Thol., Hengst., Brückn., jetzt auch God., Keil, Schnz.). Der Zusammenhang mit dem *ἵνα ὑμεῖς θαυμάζητε* V. 20 kann nicht dagegen entscheiden (gegen Meyer), da die letzte Vollendung auch in unserm Evang. noch der gegenwärtigen Generation bestimmt gedacht ist (vgl. 14, 3), und der Zusammenhang mit dem zu begründenden *δείξει* spricht entscheidend dafür, dass in V. 21 ff. auch noch das erst in der Zukunft sich verwirklichende *ζωοποιεῖν* und *κρίνειν* mitbeschlossen sein muss. — *ὥσπερ* — *ζωοποιεῖ*) Das Erwecken und Beleben der Todten ist als eigenthümliches und höchstes Geschäft des Vaters hingestellt (Deut. 32, 39. 1. Sam. 2, 6. Tob. 13, 2. Sap. 16, 13); daher die Praesentia,

---

*) Dieser Auffassung ist Augustin. (obwohl nicht consequent, da er V. 22 physisch fasst) vorangegangen, sie ist unter den Aelteren besonders von Rupert., Calv., Jansen, Calov., Lampe, und neuerlich von Lck., Thol., Olsh., Maier, de W., Lange, Hilg., Lechler apost. Zeitalt. p. 225 f., Weiss Lehrb. p. 185 befolgt. Dagegen nehmen die meisten Väter (Tertull., Chrys. und seine Nachfolger, Nonnus u. A.) und älteren Ausleger (Erasm., Beza, Grot., Beng. u. V.), neuerlich besonders Schott Opusc. I, p. 197, Kuin., Baumeist. (in d. Würtemb. Stud. II, 1), Weizel (in d. Stud. u. Krit. 1836. p. 636), Kaeuffer de *ζωῆς αἰων.* not. p. 115 ff., Bäuml. und Ew. die ganze Stelle V. 21—29 von der Todtenerweckung und dem Gerichte im eigentlichen Sinne, was aber bei V. 24—27 nicht durchzuführen ist, während umgekehrt V. 28. 29 einer durchgängigen ethischen Auffassung (so Deysing in d. Bibl. Brem. 1, 6. Eckerm., Ammon u. M., neuerlich Schweiz., B.-Crus., Reuss) entschieden widerstreben.

weil die Aussage allgemein ist. Vgl. Rom. 4, 17. Das ἐγείρει steht voran (anders Eph. 2, 5. 6), weil nicht an ein Lebendigmachen des noch Unbelebten, sondern an ein Erwecken aus dem Tode zu denken ist, ohne dass man deshalb das Objekt nur zum Ersten ziehen und das ζωοποιεῖ absolut nehmen darf (God.). Daher wird auch im Nachsatz das ζωοποιεῖν allein genannt. — οὓς θέλει) natürlich der Sohn, nicht der Vater (Ew.), wenngleich der Wille des Sohnes mit dem des Vaters übereinstimmt (vgl. 6, 40). Derselbe beruht aber nicht auf einem absoluten Dekret (Calv., Reuss), sondern ist sittlich bedingt, wie schon aus dem Zusammenhang mit V. 22 folgt*). Das οὓς θέλει weist nur auf die Selbstständigkeit hin, mit der der Sohn das Werk der geistlichen und leiblichen Wiederbelebung übt. — V. 22 begründet nicht den Beruf des Sohnes, das Leben zu verleihen (Luth., vgl. Thol., Hengst., God., Keil, Schnz.), sofern die Macht Leben zu geben in die Macht zu richten einbegriffen ist, sondern das οὓς θέλει, sofern nach seiner richterlichen Entscheidung sich bestimmt, wem er das Leben geben will (vgl. Lck., de W.). — οὐδὲ γὰρ ὁ π.) denn nicht einmal der Vater, dem doch allgemein zugestandener Maassen das Richten zukommt, richtet irgend einen. Schon wegen des οὐδένα ist es unmöglich, hier den Begriff der Scheidung unterzuschieben (Luth., Ebr.); aber ebenso willkürlich ist es, bei κρίνει an das Verdammungsgericht zu denken (Meyer, de W.). Vgl. z. 3, 17. 18. Zu dem von den Auslegern meist vernachlässigten οὐδέ vgl. 7, 5. 8, 42. 21, 25. Inwiefern aber, obgleich Gott der Weltrichter ist, nicht einmal der Vater u. s. w., sagt der Gegensatz ἀλλὰ etc. — τὴν κρίσιν πᾶσαν) das Gericht insgesammt, also nicht bloss dasjenige, welches sich in seinem Wirken schon gegenwärtig

---

*) Die Unabhängigkeit von der Abstammung von Abraham (Lck.) versteht sich dabei von selbst, soll aber mit οὓς θέλει nicht ausgedrückt sein. Dieser Zusatz nöthigt keineswegs, das ζωοποιεῖ mit Meyer auf die geistliche Belebung zu beschränken, da auch bei dem letzten Hervorgehen aus den Gräbern nur die Einen zur ἀνάστασις ζωῆς, also zur ζωοποίησις gelangen (V. 29). Vielleicht ist eben darum das ἐγείρει nicht wiederholt, das ohne die ζωοποίησις kein Erwecken zum Leben wäre (vgl. Brückn.). Es ist aber willkürlich, das dem ζωοποιεῖ im Vordersatz ganz parallele Praes. hier von einem Thun zu nehmen, in dem Jesus jetzt schon begriffen ist (Meyer). Es geht eben darum auch nicht auf einzelne geschichtliche Todtenerweckungen (wie die des Lazarus), sondern bezeichnet ebenso allgemein das specifische Lebenswerk des Sohnes, das mit der geistlichen Wiederbelebung beginnt und mit der leiblichen abschliesst.

vollzieht (vgl. 3, 19 ff.), sondern auch das definitive am letzten Tage (V. 29). Da hier zweifellos die gegenwärtige und zukünftige richterliche Thätigkeit des Sohnes zusammengedacht ist, so muss auch die ζωοποίησις so umfassend gedacht werden. Beides kann aber nur so gedacht sein, dass es der Vater fortan allein durch den Sohn übt (vgl. Hengst., Luth., Keil), was God. vergeblich bestreitet. — δέδωκεν) weil schon sein gegenwärtiges Wirken eine beständige Darstellung der ihm verliehenen Vollmacht ist (bem. das Perf.). — V. 23. ἵνα) Göttliche Absicht bei der Ertheilung der richterlichen Vollmacht an den Sohn, mit welcher aber nach V. 21 auch die Entscheidung darüber gegeben ist, wem er das Leben geben will. In der Sache kehrt also der Gedankengang zu der Absicht zurück, um derentwillen Gott ihm diese grössten Werke zeigt (V. 20), und bestimmt das θαυμάζητε näher. — καθώς) ist nicht kausal zu fassen (Bäuml.), kann aber auch nicht ausdrücken, dass sie den Sohn ebensowohl wie den Vater ehren sollen (Beyschl. p. 78), sondern weist auf die Gleichheit der Ehre hin, die sich aus der Gleichheit ihrer höchsten Werke von selbst ergiebt. Wenn man bevorwortet, dass dies doch nur relativ zu verstehen sei, sofern der Sohn der beauftragte Stellvertreter des Vaters (Meyer) oder das Ebenbild des väterlichen Urbildes ist (Lck.), so liegt das jedenfalls nicht im Sinne des Evangelisten. — ὁ μὴ τιμῶν) vgl. 3, 18. — οὐ τιμᾷ τ. πατ. etc.) In dem participialen Zusatz (vgl. Matth. 10, 40) liegt der Grund, weshalb die Verunehrung des Sohnes eine Verunehrung des Vaters ist. Hier tritt nämlich hervor, dass der, in welchem sich das Sohnesverhältniss sowohl von Seiten der väterlichen Liebe (V. 20) als von Seiten der kindlichen Unterordnung und Nachbildung alles väterlichen Thuns (V. 19) verwirklicht, eben darum als Gesandter des Vaters das vollkommene Organ aller seiner heilsvollendenden Wirksamkeit ist. Hat er ihn aber gesandt, damit er durch die Ausführung der höchsten göttlichen Werke die gottgleiche Ehre erlange, so liegt in der Verweigerung dieser Ehre zugleich eine Missachtung des Vaters, den man nur ehren kann, indem man seinen Willen thut und seinen Absichten entspricht. Eifern die Juden also scheinbar für die Ehre Gottes, indem sie Jesum als Gotteslästerer verfolgen (V. 18), so verunehren sie damit in Wahrheit den Vater, der ihn gesandt hat (vgl. Hengst., God.). Ob aber freilich diese Rückbeziehung in dem ganz allgemein gehaltenen Worte intendirt ist?

V. 24 ff. Schon die neue feierliche Einleitung (ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, wie V. 19), sowie die Art, wie Jesus jetzt

das von dem Sohne schlechthin Gesagte direkt auf seine Person anwendet (V. 24: μέ), zeigt, dass hier nicht eine nähere Bestimmung des οὓς θέλει V. 21 folgt (Lck., Meyer), sondern ein neuer Absatz der Rede, welcher zeigt, wiefern Jesus jene lebenschaffende und richterliche Wirksamkeit schon jetzt übt. — ἀκούων) ist nicht das geistliche Vernehmen (Lck., Brückn., God., Hengst., Keil), sondern das einfache Hören, das erst durch das eng damit verbundene πιστεύων seine bestimmte Beziehung erhält (vgl. Schnz.). Da Jesus aber als Gesandter Gottes Gottes Worte redet (3, 34), so ist dieser Glaube die Ueberzeugung davon, dass wahr sei, was sein Absender durch ihn sagen lässt; und da es sich um die Mittheilung des höchsten Heiles handelt, wird der Glaube grade in dieser seiner Beziehung auf Gott charakterisirt. — ἔχει ζ. αἰ.) das ζωοποιεῖν ist an ihm vollzogen, er hat ewiges Leben (3, 36). Diese specifisch Johanneische Vorstellung lässt sich nicht mit Meyer aus der ethischen Beziehung der ζωὴ ἄβιος (Jacobs ad Anth. VII, p. 152), βίος ἀβίωτος (Xen. Mem. 4, 8, 8), auch nicht einmal aus Luk. 15, 24 erläutern. Es ist die volle Seligkeit des jenseitigen ewigen Lebens, welche die Schrift überall in das Gottschauen setzt, als bereits mit dem Glauben beginnend gedacht. Denn der Inhalt des Wortes Jesu ist nichts anderes, als dass in ihm die volle Offenbarung Gottes erschienen sei; und wer das im Glauben an seinen Absender als wahr annimmt, der schaut Gott bereits gegenwärtig. Von einem höheren Leben in sittlichem Sinne (Meyer) ist nicht die Rede, obwohl nach Johanneischer Anschauung ein solches die nothwendige Folge des Gottschauens ist. — εἰς κρίσιν) kann schon wegen des fehlenden Artikels nicht das verurtheilende Gericht (Meyer) bezeichnen, oder die Scheidung der Welt nach Glaube und Unglaube (Luth.); er kommt nicht in ein Gericht, das erst über sein definitives Schicksal entscheiden müsste (vgl. 3, 18: οὐ κρίνεται), weil er das höchste Heil bereits thatsächlich erlangt hat. — μεταβέβηκεν ἐκ τ. θανάτου) wie 1. Joh. 3, 14. Das Perf. drückt die dauernde Folge dieses Uebergegangenseins aus dem Tode, d. h. dem Zustand, in welchem der Mensch jenes Lebens im höchsten Sinne noch entbehrt, aus. Erst hiermit ist jede Deutung des ἔχει auf einen blossen Hoffnungsbesitz ausgeschlossen. — V. 25 zeigt, wie hierin nichts Geringeres als eine Todtenerweckung durch den Sohn Gottes, wie von ihr V. 21 geredet, liege. Schon die unmittelbare Wiederaufnahme der feierlichen Betheuerung V. 24 zeigt, dass hier nur von demselben wie dort die Rede sein kann, was Olsh., Hengst. verkennen. — καὶ νῦν ἐστιν) nämlich

dem Anfange nach, seitdem Christus mit seiner lebenschaffenden Predigt aufgetreten ist. Vgl. 4, 23. Hengst. muss dabei an die einzelnen Auferweckungen Jesu (zum irdischen Leben!), Olsh. gar an Matth. 27, 52 f. denken; Ew. erklärt: die Stunde sei schon so gut wie da. — *οἱ νεκροί*) die geistlich Todten, Matth. 8, 22. Apok. 3, 1. — *τῆς φωνῆς*) stellt mit Absicht die lebenschaffende Predigt Jesu als den Auferweckungsruf (V. 28) dar, welchen Alle hören (im Sinne von V. 24). Keil fasst die Todtenerweckungen während des Lebens Jesu mit als Wirkungen dieser *φωνή*, obwohl er p. 226 f. V. 24—27 richtig auf die geistige Erweckung bezieht! — *οἱ ἀκούσαντες*) kann unmöglich in gleichem Sinne mit *ἀκούσουσιν* genommen werden, da das Subjekt von diesem alle Todten sind und hier wegen des Art. nur ein Theil derselben (quicunque audiverunt) gemeint ist, sondern es steht, wie 8, 47, im prägnanten Sinne: die ihr Gehör gegeben haben werden („Mortui audient — — et qui audientes fuerint" etc.)*). — *ζήσουσιν*) im prägnanten Sinne der *ζωὴ αἰώνιος* V. 24, womit über ihr ewiges Heil entschieden ist.

V. 26 f. begründet, wie der Sohn diese lebenschaffende und damit die Entscheidung über das ewige Heil in sich tragende Wirksamkeit üben könne, weshalb der durch *καί* angeschlossene und schon durch das wiederholte *ἔδωκεν* gleichgestaltete V. 27 nicht von V. 26 losgelöst und zum Folgenden gezogen werden kann (gegen Luth., Ebr., Schnz.). Jenes beruht auf der Wesensbeschaffenheit des Sohnes, dieses auf einer besonderen ihm ertheilten Vollmacht. — *ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ*) Während sonst in der Schrift die Lebendigkeit Gottes der Ausdruck für seine wirkungskräftige Machtübung ist, sieht Joh. in dem (geistigen) Leben in Gott das Urbild des höchsten (geistigen) Lebens, zu welchem die das Heil Erlangenden gelangen. — *ἔδωκεν*) kann schon wegen des ganz parallelen *ἔδωκεν* in V. 27 unmöglich auf die ewige Zeugung bezogen werden (vgl. Luth. gegen Augustin., Hengst.,

---

*) Meyer vergleicht Plut. Sert. 11: *ἀκούειν καλοῦντος*, Polyb. 11, 19, 5: *ἀκούειν τοῦ προστάγματος*, Plat. Legg. p. 712 B: *θεὸν — ἐπικαλώμεθα· ὁ δὲ ἀκούσειέ τε καὶ ἀκούσας — ἔλθοι.* Näher liegt Matth. 13, 13: *ἀκούοντες οὐκ ἀκούουσιν.* — An dem Art. vor *ἀκούσαντες* scheitert die Beziehung des Verses auf die leibliche Auferweckung (gegen Keil), da derselbe nicht bloss den unzertrennlichen Zusammenhang von Hören und Leben bezeichnen kann (Hengst.) und *οἱ ἀκούσαντες* nicht willkürlich ergänzt werden darf (Olsh.: die in diesem Leben das Wort Gottes hören), wie jetzt auch Luth. zugiebt. Die Fassung: simul atque audierint (Grot.) würde das artikellose Part. fordern (s. Eur. Hec. 25 f. und dazu Pflugk).

Schegg), weshalb auch kein besonderer Nachdruck auf dem *ἐν ἑαυτῷ* liegt (gegen God., Ebr., Keil; doch vgl. auch Meyer), freilich auch nicht auf eine besondere Mittheilung bei seiner Sendung (Meyer, der es nachher wieder auf ein Mitgebrachthaben aus der Präexistenz nach des Vaters Rath und Verfügung reducirt, vgl. Schnz.), sondern nur darauf, dass der Vater kraft seiner Liebe den Sohn in jenes einzigartige Verhältniss zu ihm gesetzt hat, in welchem er beständig den Vater schaut (V. 19. 20) und damit Leben im höchsten Sinne in sich hat, also auch mittheilen kann. — V. 27. *ἐξουσίαν* etc.) Die Vollmacht Gericht zu halten hat er ihm gegeben, sofern er durch sein Wort (V. 24. 25) die thatsächliche Entscheidung über das höchste Heil herbeiführt. Hier ist also am wenigsten an ein Gerichtüben im schlimmen Sinne (Ew.) zu denken. Keil u. Schnz. denken an das allgemeine Weltgericht. — *ὅτι υἱὸς ἀνϑρ. ἐστίν*) weil er Sohn eines Menschen d. h. ein Menschenkind ist. Damit ist aber nicht auf seine „Menschwerdung" hingewiesen, weder sofern ihn dieselbe zum Vollstrecker des väterlichen Heilsrathschlusses befähigte (Meyer), noch sofern die Gerichtvollmacht der Lohn für seine Menschwerdung ist (Hengst.); denn es heisst eben nicht, dass er ein Mensch g e w o r d e n ist, und der *υἱὸς ἀνϑρ.* steht nicht im Gegensatz zu einer früheren göttlichen Seinsweise desselben Subjekts, sondern zu dem im Himmel thronenden Vater, der ihm die Gerichtsvollmacht übertragen hat (V. 22). Vielmehr ergiebt der Zusammenhang mit V. 24 f. unzweifelhaft als Grund, dass er nur als Menschensohn den Menschen das Wort verkündigen kann, von dessen Annahme das Erwecktwerden zum Leben abhängt, und damit die Entscheidung über ihr Schicksal herbeiführt (vgl. auch 3, 19—21). Aehnlich nach Augustin., Luther, Castal., Jansen u. M. B.-Crus. (vgl. auch Wetst., welcher Hebr. 4, 15 vergleicht): weil das Gerichthalten eine unmittelbare Einwirkung auf die Menschen erfordere*). Andere (Grot.,

*) Vgl auch Baur in Hilg. Zeitschr f. wiss. Theol. 1860. p. 276 f. u. neut. Theol. p. 79 ff. Holtzm. daselbst 1865. p. 234 f. Ganz willkürlich sind freilich solche Eintragungen, wie: weil der Mensch vom demüthigsten, liebreichsten Menschen gerichtet werden soll (Stier); weil das Gericht, das eine Huldigung gegen Gott sei, aus dem Schoosse der Menschheit hervorgehen muss (God.); weil Gott durch einen Menschen die Welt richten wollte (Luth. nach Hofm. Schriftbew. II, 1. p. 78); weil der verborgene Gott nicht richten kann (de W., Brückn., vgl. auch Reuss), was wohl ein Philonischer, aber schriftwidriger Gedanke ist; oder weil das Gericht zu dem ganzen Erlösungsdrama gehört (Schegg, Schnz.). Dass aber die obige Erklärung nicht ein-

Lampe, Kuin., Lck., Olsh., Maier, Bäuml., Ew., Beyschl. u. M., jetzt auch Thol., Keil): *υἱὸς ἀνϑρ.* sei der in Dan. 7 und im Buche Henoch als Messias Angekündigte (s. z. Matth. 8, 20), und das Gericht ihm übertragen, weil dasselbe zu dem Messianischen Werke wesentlich gehört (vgl. Thol., Keil: weil er der Erlöser ist, mit der Erlösung selbst aber auch die *κρίσις* gegeben ist; Beyschl. Christol. p. 29: weil der ideale Mensch der persönliche Maassstab des göttlichen Gerichts ist). Allein dagegen entscheidet, dass im N. T. überall, wo der Menschensohn Bezeichnung des Messias ist, beide Worte artikulirt sind: *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνϑρώπου* (bei Joh. 1, 52. 3, 13 f. 6, 27. 53. 62. 8, 28. 12, 23. 34. 13, 31), das nichtartikulirte *υἱὸς ἀνϑρ.**) Apok. 1, 13. 14, 14 aber den Messiasbegriff nicht ausdrückt. Doch ist nicht ausgeschlossen, dass in dem Ausdruck eine Anspielung auf Dan. 7, 13, d. h. auf den Messias, der wie ein Menschensohn in den Himmelswolken kommt, beabsichtigt ist (vgl. Hengst.), sofern es eine specifisch Messianische Qualität ist, die Jesus sich hier beilegt.

V. 28 f. *ὅτι*) Wundert euch nicht hierüber (vgl. 3, 7), nämlich über das, was ich von der todtenbelebenden und richtenden Wirksamkeit des Sohnes gesagt habe; denn einst wird der Sohn Gottes auch die leiblich Todten zum Leben und Gericht erwecken. Schwerlich soll aber damit nur die Verwunderung über etwas Geringeres durch die Verwunderung

---

getragen ist (gegen Meyer), zeigt der Zusammenhang. Vgl. Weiss, Lehrb. p. 224.

*) Weizs. p. 431 schneidet diesen Einwurf durch die Behauptung ab, der *υἱὸς ἀνϑρ.* ohne Artikel gehöre schon der erklärenden Darstellung des vierten Evangelisten an; Bäuml., Beyschl., Keil beruhigen sich wegen der Artikellosigkeit damit, dass *υἱὸς ἀνϑρ.* Prädikat ist, wobei es (vgl. Holtzm.) auf den Begriffsinhalt ankomme. Allein damit würde die sollenne und feststehende Bezeichnung *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνϑρώπου* nicht stimmen und auch nur die Weglassung des ersten, nicht die des zweiten Artikels (*τοῦ*) erklärt werden; *υἱὸς ἀνϑρώπου* heisst nichts anderes als Sohn eines Menschen (vgl. Barnab. ep. 12. Dress.) und bildet nicht einen Gegensatz gegen den Gottessohn (Meyer, der hier darauf reflectirt, dass der Ausdruck die Voraussetzung der jungfräulichen Geburt nicht nothwendig macht), sondern gegen den im Himmel thronenden Vater (s. o.). So zeigt sich hier aufs Neue, dass der Name des Gottessohnes, dem diese höchsten Vollmachten gegeben, nicht eine metaphysische Wesenseinheit mit Gott, sondern einen Menschen in seinem eigenthümlichen Verhältniss zu Gott bezeichnet; denn grade weil er ein Mensch ist, sind sie ihm gegeben. Die Pesch., Arm., Chrys., Theophyl., Euth.-Zig., Paul. verbinden die Worte, übrigens *υἱὸς ἀνϑρ.* richtig „Mensch" fassend, mit dem Folgenden (wundert euch nicht, dass er ein Mensch ist), wogegen schon das *τοῦτο* entscheidet.

über etwas noch Grösseres überboten und so gleichsam niedergeschlagen werden (Meyer, de W., God., Schnz.), was doch nur eine rhetorische Wendung wäre, und eine Begründung seiner früheren Aussage, die sie freilich auch im Glauben hinnehmen müssen (Luth.), liegt ja nicht vor: sondern ein Grund, weshalb sie sich über das dort Gesagte nicht wundern sollen. Dieser kann aber nur darin gefunden werden, dass auch nach ihrer Anschauung dem Sohne Gottes schlechthin d. h. dem Messias die leibliche Todtenerweckung zukommt (vgl. Lck., Keil). Falsch Ew.: wundert euch nicht darüber, dass, wie ich V. 25 sagte, eine Stunde kommt u. s. w. Aber V. 25 war ja Ausdruck und Gedanke ganz anders. — *ἔρχεται ὥρα*) Beachte, dass hier kein *καὶ νῦν ἐστιν* wie V. 25 zugesetzt ist, und schon damit auf etwas rein Zukünftiges hingedeutet ist. — *πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημ.*) zeigt deutlich, dass hier von leiblich Todten die Rede ist (gegen die, welche auch hier die uneigentliche Fassung festhalten, vgl. V. 21), da eben desshalb nicht das einfache *οἱ νεκροί* aus V. 25 wiederholt ist, auch keineswegs alle, die in den Gräbern sind, geistlich Todte sind (vgl. V. 29). — *ἀκούσ. τ. φων. αὐτ.*) absichtliche wörtliche Wiederholung aus V. 25, um die Analogie hervortreten zu lassen. — V. 29. *ἐκπορεύσονται*) aus ihren Gräbern. — *οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες*) bezeichnet jedenfalls nicht ein einzelnes Gutesthun, sondern das sittlich gute Gesammtverhalten, auch ohne dass man in dem Artikel diese Bedeutung sucht (Luth., God.), was doch nach 3, 20 recht zweifelhaft ist. Da nun V. 24. 25 als Bedingung der Heilserlangung das willige Hören und der Glaube genannt ist, so kann dies Gesammtverhalten nur als die Frucht und Bewährung desselben gedacht sein*). — *εἰς ἀνάστ. ζωῆς*) ist schwerlich örtlich vorgestellt (Meyer: in

---

*) Meyer ist hier unklar. Während er zu V. 21 hervorhebt, dass hier im Unterschiede von V. 24 die Lebensauferstehung an das Gethanhaben des Guten geknüpft werde, weil die wirklich Gestorbenen das Evang. zumeist nicht haben hören können, meint er hier, die Nothwendigkeit der Erlösungsaneignung durch den Glauben hervorzuheben habe hier fern gelegen, und postulirt um derselben willen den descensus ad inferos. Auch findet er hier die Auferstehung der Gerechten (Luk. 14, 14), die Jesus rein sittlich und frei vom volksthümlichen Partikularismus gefasst habe, und bevorwortet darum schon zu dem *πάντες* V. 28, dass nicht Alle gleichzeitig auferweckt werden, um die Jüdische Vorstellung von einer zwiefachen Auferstehung (Berth. Christol. p. 176 ff. 203 ff. Luk. 14, 14. 1. Kor. 15, 23 f.) vorzubehalten, und erklärt darum die *ὥρα* für „prophetisch dehnbar“, was rein dogmatisirende Eintragung ist (vgl. dagegen Schnz.).

eine *ἀ. ζ.*), sondern als Zweck und Ziel: zu einer Lebensauferstehung. Den gangbaren Irrthum, dass dies so viel sei als *ἀνάστ. εἰς ζωήν* (2. Makk. 7, 14), den Lck., Meyer, de W., Keil, Schnz. u. d. M. nach Win. §. 30, 2. β festhalten, hat schon Luth. schlagend widerlegt. Es kann nur heissen: eine Auferstehung, die zum Leben gehört, da eben nur bei denen, welche die *ζωή* diesseits bereits erlangt haben (V. 24. 25), dieselbe sich durch die Auferstehung im Jenseits vollendet. Vgl. 6, 40. — *οἱ τὰ φαῦλα πράξ.*) vgl. 3, 20. — *εἰς ἀνάστασιν κρίσεως*) eine Gerichtsauferstehung ist eine solche, welche nur dazu dient, damit sie im Endgericht (das also durch die Vorstellung 3, 18 ff. bei Joh keineswegs ausgeschlossen wird, vgl. 12, 48), in welches die Gläubigen überall nicht kommen (V. 24), ihr Urtheil empfangen können. Es erhellt also, dass auch hier nur in uneigentlichem Sinne von einer Auferstehung der Ungerechten die Rede ist (vgl. Weiss, Lehrb. d. bibl. Th. §. 157, c), und dass das Gericht, welches auch hier nach V. 22 der Sohn hält, zwar thatsächlich ein verurtheilendes ist, ohne dass deshalb aber *κρίσις* = *κατάκρισις* ist (gegen Lck., Meyer, de W., Schnz. vgl. bes. God.).

V. 30 kehrt die Rede zu ihrem Ausgangspunkt in V. 19 zurück (gegen Stier), nur dass hier von seiner Person ausgesagt wird, was dort von dem Sohne als solchem gesagt war, nachdem Jesus schon V. 24 sich direkt mit demselben identificirt hatte. Es wird aber das dort von seiner unbedingten Abhängigkeit vom Vater Gesagte nun auf das Richten angewandt, das sich auch in der Art, wie er bestimmt, wem er das Leben mittheilen will, vollzieht (V. 21 f.), also auf all sein Thun, wovon V. 21—29 gesprochen ist. — *καθὼς ἀκούω*) Wenn V. 19 sein unmittelbares Bewusstsein um das normgebende göttliche Thun als ein beständiges Schauen dargestellt war, so ist hier dasselbe, weil es sich um das Fällen eines Richterspruches handelt, als ein Hören vorgestellt. Da er also nicht anders richtet, als er Gott richten hört, so ist sein Richten gerecht, wie das göttliche (*δικαία*). Ganz verkehrt Paul.: je nachdem ich höre, nach genauer Erkundigung über das *ἀγαθὰ* oder *φαῦλα πρᾶξαι*. — *ὅτι*) begründet die Bestimmtheit seines Richtens durch das göttliche nicht, wie V. 19, aus dem Sohnesverhältniss als solchem, sondern, dem *ἐγώ* entsprechend, aus seinem beständigen Streben nach der Erfüllung des Willens seines Absenders, woraus denn vollends klar wird, dass die analoge Ausführung in V. 19 nicht auf ein metaphysisches Wesensverhältniss des Sohnes zum Vater zurückweisen kann (gegen Schnz.), sondern nur auf das reli-

giös-sittliche Verhältniss, in welchem sich der Mensch Jesus als der Erwählte der göttlichen Liebe zu seinem Vater oder als der auf Grund derselben zur Ausführung all seiner Werke Gesandte zu seinem Absender stehend fühlt (vgl. die Anm. z. V. 19).

Anmerkung. Was wir nach der Einführung dieser Rede (V. 19) vermuthen mussten, bestätigt sich durch den ganzen, den Grundgedanken in durchweg doctrinärer Form und im durchsichtigsten Gedankenfortschritt entwickelnden und V. 30 ohne jede Beziehung auf den geschichtlichen Ausgangspunkt abschliessenden Charakter derselben. Dass Jesus in seinem irdischen Leben nicht die ihm in seiner Erhöhung zu Theil gewordene gottgleiche Ehre reklamirt (V. 23) und wenigstens gewiss nicht ausserhalb des Zusammenhangs mit den eschatologischen Reden schon jetzt sich die allgemeine Todtenerweckung zugeschrieben hat (V. 28 f.), dass er nicht in der specifisch Johanneischen Lehrform über die Gegenwart des ewigen Lebens in den Gläubigen (V. 24) geredet und über die Gleichheit des Lebens im Vater und im Sohne speculirt hat (V. 26), bedarf für die geschichtliche Betrachtung keines Nachweises (gegen Keil, welcher darin nur einen Fechterstreich sieht, mit dem man sich der Schriftzeugnisse über die Gottessohnschaft Jesu, welche der neueren Theologie anstössig erscheint, leichtfertig zu entschlagen sucht!). Andererseits liegt der Rede nichts ferner als die Absicht, das Wunder der Lahmenheilung (das überhaupt als Wunder in der ganzen Darstellung nicht betont wird) aus dem Gesichtspunkt der lebendig-machenden Thätigkeit aufzufassen, in welcher der Vater und der Sohn Eins sind, und so seinen absolut göttlichen Charakter festzustellen (Baur p. 155 f.). Wenn man aber sagt, dass sie ein ächter Ausdruck Johanneischer Theologie sei (Hilg. p. 273), so zeigt schon die Geschichte der Exegese, wie vergeblich man versucht hat, in die Rede die Voraussetzungen der Johanneischen Logoslehre hineinzutragen, geschweige denn, dass sie als Exposition derselben concipirt sein könnte (gegen Baur p. 306, nach welchem hier der Begriff des Logos als der absoluten ζωή nach allen ihren Momenten durchgeführt wird, vgl. Brückn.). Grade die Art, wie am Anfang und Schluss (V. 19. 30) von dem einzigartigen Sohnesbewusstsein Jesu aus die (sittliche) Unmöglichkeit für ihn dargethan wird, dass er irgend etwas Gottwidriges thun könne, zeigt noch deutlich, wie es sich um den Vorwurf handelte, dass er sich angemaasst haben sollte, in seinen Sabbathheilungen oder wohl ursprünglich ausschliesslich in der Art, wie er durch seine Autorität Andere zum angeblichen Sabbathbruch veranlasste, das göttliche Gebot aufgelöst zu haben (V. 18). Freilich konnte er den Hierarchen gegenüber nicht, wie den Schriftgelehrten und Pharisäern in Galiläa gegenüber, sich

auf eine Disputation über die richtige Auffassung des Sabbathgebots einlassen. Den Vertretern der höchsten geistlichen Autorität in Israel gegenüber, welcher darüber doch die letzte Entscheidung zustand, konnte er sich nur auf die religiöse Autonomie seines einzigartigen Gottesbewusstseins berufen, das nicht in irgend einer menschlichen Autorität, sondern in dem steten unmittelbaren Wissen um das göttliche Wesen und den göttlichen Willen seine unbedingte Norm hatte und dessen Ausdruck eben das Sohnesverhältniss war. So musste hier der Anspruch auf seine einzigartige Gottessohnschaft, kraft derer er stets das göttliche Vorbild in seinem Leben unmittelbar verwirklicht (vgl. Matth. 5, 45), zur Sprache kommen, und diesen konnte die Hierarchie nur als eine neue gotteslästerliche Anmaassung betrachten (V. 18). Dann aber blieb ihm nichts übrig, als jene Behauptung zu bewähren durch die Hinweisung auf den einzigartigen Beruf, zu dem der Sohn Gottes im höchsten Sinne berufen sein musste, d. h. auf seine Messianität. In diesem Sinne muss dieselbe bei Gelegenheit des Sabbathconflicts in Jerusalem zur Sprache gekommen sein. Es liegt aber am Tage, dass die Verhandlungen darüber sich darum drehen mussten, wie er nachweisen könne, dass ihm die höchsten Vollmachten zur Durchführung der letzten Heilsabsichten Gottes mit seinem Volk übertragen seien, und dies konnte er nur, indem er in seiner gegenwärtigen Wirksamkeit das Vorspiel und die wesentliche Anbahnung derselben aufwies. Hier aber konnte es sich den geistlichen Machthabern in Israel gegenüber wieder nur darum handeln, ob er die Mittel habe, die verheissene und erwartete Neubelebung und Neugestaltung der Nation durchzuführen und der obersten richterlichen Autorität gegenüber darum, ob er die Vollmacht besitze, auch ihr gegenüber seine Autorität als die höchste richterliche Instanz in der anbrechenden Vollendungszeit geltend zu machen. Es ist durchaus nicht unwahrscheinlich, dass hierbei die Errichtung des Gottesreiches unter dem altprophetischen Bilde Ezech. 37 und das Messianische Gericht, das ihr voraufgehen musste, direkt zur Sprache kam und Jesus in irgend einer Weise nachwies, wie schon in seiner gegenwärtigen Wirksamkeit er lebenschaffende Macht und richterliche Vollmacht bewähre. So sehr dem Evangelisten diese geschichtlichen Beziehungen verblasst sind, so sehr der Rede eine ausschliesslich lehrhafte Bedeutung abgewonnen und in stark Johanneischer Lehrsprache ausgeprägt ist, so blicken jene doch immer wieder hindurch; nur dass die in Anknüpfung und Durchführung die konkrete Situation so völlig verlassende Rede immer wieder den Gedanken weckt, dass der Evangelist nicht selbst Ohrenzeuge dieser Verhandlungen war (vgl. die Anm. auf p. 223 f.) und nur nach allgemeiner Kunde den wesentlichen Inhalt und die lehrhafte Bedeutung derselben wiederzugeben sucht. Vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 136 f.

V. 31—47*). **Die Rede vom Zeugniss für seine Gottessohnschaft** bildet nach der Darstellung des Evangelisten den zweiten Hauptthe il der grossen Vertheidigungsrede. Eine Anknüpfung an die V. 23 geforderte *τιμή* (Luth., Ebr., vgl. auch Brückn.) findet weder sachlich noch formell statt. Es handelt sich darum, wie sein im ersten Haupttheil überall vorausgesetztes einzigartiges Verhältniss zu Gott bewiesen werden könne. — *ἐὰν ἐγὼ μαρτ. περὶ ἐμαυτοῦ*) Dem mit Nachdruck voranstehenden *ἐγώ* entspricht das *ἐμαυτοῦ* am Schlusse: wenn ich (und kein Anderer) Zeugniss ablegen sollte über mich selbst. Der nur als objektive Möglichkeit gesetzte Fall (vgl. Win. §. 41, 2, b) zeigt, dass die bisherige Rede noch nicht als ein Selbstzeugniss gedacht ist (gegen Meyer) und Jesus sich also nicht auf einen wirklichen (God.) oder anticipirten (Euth.-Zig., Lck., Hengst., Schnz.) Einwurf der Juden (de W.) bezieht, sondern dass er diesen Fall nur als den zunächst für den zu erbringenden Beweis in Betracht kommenden erörtert (vgl. Luth., Keil). In der That lag in der vorigen Rede nur indirekt ein solcher Beweis in der Charakteristik seiner schon gegenwärtigen Wirksamkeit (V. 24 ff.), und auf diesen kommt daher auch V. 36 zurück. — *οὐκ ἔστιν ἀληθ.*) nämlich formell genommen nach der gewöhnlichen Rechtsregel (Chetub. f. 23, 2: „testibus de se ipsis non credunt“, u. s. Wetst.). Vgl. Euth.-Zig.: *οὐδεὶς ἑαυτῷ μαρτυρῶν ἀξιόπιστος ἐν ἀνθρώποις δι᾽ ὑποψίαν φιλαυτίας*. In der Wirklichkeit ist bei Christo das Verhältniss anders, s. 8, 13 f. Aber davon abstrahirt er hier, daher nicht mit Bäuml. zu fassen ist, als ob es hiesse: *εἰ ἐγὼ ἐμαρτύρουν — — οὐκ ἂν ἦν ἀληθὴς ἡ μαρτυρία μου*. Auch

---

*) V. 32. Das *οιδατε* (Tisch. nach ℵD u. einigen codd. it.) statt *οιδα* entstand aus der falschen Beziehung des Verses auf den Täufer. — V. 35. Die Form *αγαλλιαθηναι* (Lchm., Tisch., Meyer, WH. nach der Mehrzahl der Mjsc.) entstand leicht durch zufälligen Ausfall des *C* vor *Θ* aus *αγαλλιασθηναι* (BL Rcpt., Treg. a. R.). — V. 36. Das *μειζων* (Lchm., Treg. nach AB Mjsc.) ist blosser Schreibfehler. — Die Aenderung des Perf. in den Aor. ist besonders bei *δεδωκεν* (Rcpt., Lchm. nach ADΔ Mjsc.: *εδωκεν*) sehr häufig; das *εγω* vor *ποιω* (Rcpt., Lchm. nach Δ Mjsc.) ist wohl aus 10, 25 14, 12. — V. 37. Das *αυτος* (Rcpt., Lchm., Treg. a. R. nach AΔ Mjsc.) statt *εκεινος* (Tisch., WH. nach ℵBL) ist exeget. Näherbestimmung, D verbindet beides. — V. 38. Lchm., Treg. a. R. haben mit der Rcpt. (ADΔ Mjsc.) das *εν υμιν* hinter *μενοντα*. — V. 42 setzt Tisch. nur nach ℵD codd. it. das *ουκ εχετε* vor *την αγαπ. τ. θεου*. — V. 44. Das in B offenbar aus Versehen fehlende *θεου* hat WH. i. Kl., Treg. a. R. — V. 47 hat WH. a. R. das offenbar sinnlos conformirte *πιστευετε* statt *-σετε*, Treg. daneben sogar noch *πιστευσητε* (DΔ).

8, 54 f. 1. Kor. 4, 15. 13, 1. Gal. 1, 8 ist nicht so gedacht. — V. 32. *ἄλλος*) Dieser Andere, der von ihm zeugt, ist nicht Johannes der Täufer (Chrys., Theophyl., Nonnus, Euth.-Zig., Erasm., Grot., Paul., B.-Crus., de W., vgl. auch Ew., der nicht ganz klar sich ausspricht), sondern Gott (Cyrill., Augustin., Beda, Rupert., Beza, Aret., Corn. a Lap., Calov., Beng., Kuin., Lck., Thol., Olsh., Maier, Luth., Lange, Hengst., Brückn., Bäuml., God.), da Jesus selbst nach V. 34 das Zeugniss des Johannes nicht geltend machen will. — *καὶ οἶδα, ὅτι* etc.) ist weder eine matte Versicherung von Gottes Wahrhaftigkeit (de W.), noch eine in ihrer Einfachheit desto gewichtigere (Meyer); denn es ist ja nicht von dem göttlichen Zeugniss überhaupt die Rede, sondern von dem, welches Gott über ihn ablegt (vgl. God.). Indem er dies Zeugniss als wahr anerkennt, acceptirt er es nur. Nach Keil kann er dies nur von dem Bewusstsein der Wesenseinheit mit Gott aus sagen! Nicht die Feierlichkeit dieser Aussage zeigt, dass nicht von dem Zeugniss des Täufers die Rede ist (gegen Meyer, Hengst.), wohl aber das Präsens. Zu *μαρτυρίαν μαρτυρεῖν* vgl. Plat. Eryx. p. 399 B. Dem. 1131. 4.

V. 33 ff. *ὑμεῖς*) Das nachdrücklich voranstehende *ὑμεῖς* zeigt, dass er zunächst von dem Zeugniss reden will, an das sie ihrerseits wohl zunächst denken werden, wenn er von einem *ἄλλος* redet (God., Ebr.), und dass also nicht etwa V. 33—35 von dem ersten Zeugniss die Rede ist, das Gott durch den Mund des Johannes für ihn abgelegt hat (Hengst.). — *μεμαρτ. τῇ ἀληθ.*) 1, 19 ff. Alles was da Johannes aussagte, war Zeugniss zu Gunsten der Wahrheit; denn der Sachverhalt war so, wie er zeugte, wenn er von sich auf den nach ihm kommenden Grösseren hinwies (1, 26 f.). Es ist also nicht von der in Christo thatsächlich vorhandenen Wahrheit (Luth., vgl. Keil, der gegen die richtige Erklärung den Art. vor *ἀληθ.* einwendet!) die Rede, geschweige denn von der Wahrheit seiner Messianität (Lck.), da der Täufer ja vor der Botschaft des Synedriums noch gar nicht auf ihn direkt hinweisen konnte (gegen de W., Ew.). Das Perf. deutet an, dass das Zeugniss dauernd seine Gültigkeit behält (God.). Vgl. z. 1, 34. — V. 34. *ἐγὼ δέ*) ich aber meinerseits. — *τὴν μαρτυρίαν*) das nach V. 32 in Rede stehende, für mich beweisen sollende Zeugniss nehme ich nicht von einem Menschen an. Jesus will gar kein menschliches Zeugniss in dieser Verhandlung für sich gelten lassen; er weist es von sich. Das *λαμβ. τ. μαρτυρίαν* steht also nicht von der gläubigen Annahme, wie 3, 11. 32, sondern von der An-

nahme als Beweis, dem Kontexte gemäss. Er bezeichnet aber das Zeugniss des Johannes als **menschliches**, nicht weil die Juden seine göttliche Mission und Inspiration bestritten und weil dieselbe ohne Wunder nicht handgreiflich bewiesen oder doch bestritten werden konnte (Hengst., Keil), sondern weil es sich bei dem Zeugniss eben nicht um eine inspirirte Erkenntniss, sondern um eigene menschliche Erfahrung handelt (vgl. z. 1, 7), wenn dieselbe auch göttlich vermittelt ist. Unnöthig abweichend vom Johanneischen Gebrauch: ich entnehme (Lck.), ich strebe oder ergreife (B.-Crus., vgl. Beza, Grot.), ich hasche (de W., Ebr.). — *ταῦτα λέγω*) nämlich, was ich von der Wahrheit seines Zeugnisses sage, nicht: was ich von meiner Messianität sage (Ew.). — *ἵνα ὑμεῖς σωθῆτε*) euch zu Gute, damit ihr eurerseits (Gegensatz gegen ein etwaiges eigenes Interesse, das er dabei hat) errettet werdet. Sie konnten immerhin dadurch zum Glauben erweckt und so von dem Verderben, dem sie verfielen, wenn sie ungläubig blieben, errettet werden; „vestra res agitur", Beng. — V. 35. *ἦν*) deutet auf eine bereits vorgangene Erscheinung. Johannes war wohl nicht bloss gefangen (Hengst.), sondern bereits todt. — *ὁ λύχνος*) nicht gleich *τὸ φῶς* 1, 8, sondern geringer; daher auch *φῶς* im zweiten Gliede nur prädikatsweise. Der Artikel bezeichnet die bestimmte Leuchte, welche nach V. 34 ihnen den Weg zur Errettung hätte zeigen können (vgl. de W., Keil), nicht die, gegen welche alle anderen nicht in Betracht kommen (Hengst.), oder welche die einzige im Hause ist (God.), oder die Gott ihnen gegeben hat (Ebr.). Auch Meyer denkt noch zu bestimmt an den Vorgänger des Messias, welcher nach der alttestamentlichen Verheissung (vgl. Beng., Lck.; Stier denkt speciell an Sir. 48, 1, Ew. verweist auf 2. Sam. 21, 17) erscheinen sollte und erschienen war. Das Bild des dem kommenden Bräutigam Voranleuchtenden (Luth.) liegt ganz fern. Zu dem Bilde von der Leuchte vgl. Apok. 21, 23. 2. Petr. 1, 19, auch Strabo 14. p. 642, wo der Rhetor Alexander den Beinamen *ὁ λύχνος* führt. — *καιόμενος κ. φαίνων*) ist nicht von zwei verschiedenen Eigenthümlichkeiten zu deuten (Feuereifer und Erleuchtung, vgl. Schnz.: Wärme und Licht spendend), sondern gehört der Natur der Sache nach zusammen. Denn nur, wenn die Leuchte brennt (Luk. 12, 35. Apok. 4, 5), nicht erloschen ist und wenn sie scheint, nicht etwa verdeckt ist (Matth. 5, 15), leuchtet sie und erfüllt ihren Zweck. Von einer Fackel, die durch ihr Brennen sich selbst verzehrt (God.), ist nicht die Rede. — *ὑμεῖς δὲ ἠθελήσατε*) Euer Begehren war auf etwas

ganz Anderes gerichtet, als auf das, was er wollte und sollte. — ἀγαλλ. — ἐν τ. φωτὶ αὐτ.) nicht: an dem Licht (Keil, Schnz.), sondern: in d. h. umgeben von dem Lichtschein, der von ihm ausging, wollten sie ihre Lust und Ergötzung haben gleich Kindern, die im hellen Lichtschein (nur nicht: mit dem Feuer, bis es brennt, Lck.) fröhlich spielen (Matth. 11, 16 f., worauf de W., God. verweisen, ist ganz anders). Gewiss ist damit nicht bloss die Lust der Neugierde und Unterhaltung gemeint (Meyer), noch weniger die Freude des Nationalstolzes an dem grossen Propheten (Ew., Luth., God.). Der Lichtschein, der von ihm ausging, kann nur seine Verkündigung von der Nähe der Messianischen Zeit sein (vgl. Hengst., Keil), und wir hätten somit hier einen Beweis, dass selbst die Hierarchen (denn vom Volke, das nach Mark. 1, 5. Matth. 11, 7 ff. zu ihm hinausströmte, ist nicht die Rede, gegen Meyer u. A.) eine Zeitlang dieser Verkündigung gern lauschten und grosse Hoffnungen darauf zu bauen begannen. — πρὸς ὥραν) τοῦ εὐκολίαν αὐτῶν δεικνύντος ἐστὶ καὶ ὅτι ταχέως αὐτοῦ ἀπεπήδησαν, Chrys. Vgl. Gal. 2, 5. Philem. 15. Dass sie sich durch die Strenge seiner Busspredigt abschrecken liessen (Lck., Meyer), steht nicht da; doch ist immerhin anzunehmen, dass sie an einem Messiasreich, das mit derselben eingeleitet wurde, bald die Lust verloren. Jedenfalls war ihre Freude an ihm eine rasch vorübergehende. Aber das Hauptmoment des verkehrten Begehrens liegt nicht in πρὸς ὥραν, sondern in ἀγαλλ., statt dessen die ernste Absicht, sich den Weg zur Errettung weisen zu lassen, der Gegenstand ihrer Willensrichtung hätte sein sollen. Johanne utendum erat, non fruendum (Beng.).

V. 36. ἐγὼ δέ) formaler Gegensatz gegen ὑμεῖς V. 35, um zu dem ἐγὼ δέ V. 34 zurückzukehren. — ἔχω τὴν μαρτ.) steht vielleicht im ausdrücklichen Gegensatz zu dem dort verneinten τὴν μαρτ. λαμβάνειν. Ich brauche das in Rede stehende Zeugniss nicht von irgend einem Menschen zu nehmen; ich besitze dasselbe und zwar eines, welches grösser ist (nicht: das grössere Zeugniss, s. Kühner §. 464, 8. Anm. 4) als Johannes. τοῦ Ἰωάννου im Sinne von τῆς τοῦ Ἰω. nach bekannter Comparatio compendiaria, was God. vergeblich bestreitet, um den Johannes mit seinem Zeugniss zu identificiren. S. z. Matth. 5, 20 u. vgl. Win. §. 35, 5. Zu μείζω, d. i. von stärkerer Beweiskraft, vgl. Isocr. Archid. §. 32: μαρτυρίαν μείζω καὶ σαφεστέραν. — τὰ ἔργα) sind nicht bloss die Wunder im engeren Sinne (Olsh., nach Aelteren und noch besonders betont von Hengst., Luth., God., Keil), sondern die Messianischen Werke überhaupt, die einzelnen Thaten

des Messianischen Gesammtwerkes, des ἔργον Jesu (4, 34. 17, 4)*), nach dem Kontext aber unzweifelhaft insbesondere die V. 20—27 besprochenen Werke (Ebr.). Eben darum ist es klar, dass hierin noch nicht das V. 32 in Aussicht gestellte Zeugniss liegen kann (gegen Hengst., Keil), überhaupt nicht das, auf welches die neue Wendung der Rede von V. 31 an hinaus will. Denn von diesem Zeugniss war eben schon vorher die Rede gewesen, aber es ist ein indirectes und steht insofern der Art nach dem menschlich vermittelten Johanneischen gleich, wenn es auch dem Grade nach grösser ist. — δέδωκε) gegeben hat, nämlich, wie der Absichtssatz sagt, behufs ihrer Ausführung, also ganz wie V. 22. Wäre die Ermächtigung gemeint (Lck., Luth.), so würde eben ἐξουσίαν stehen wie V. 27, nicht einmal die Machtverleihung (Meyer mit Berufung auf Hom. Il. ε, 428. ν, 727, vgl. Keil) liegt darin, weil die dazu nothwendige Machtwirkung nicht der Gesichtspunkt ist, von dem aus sie für die Gottessohnschaft Jesu beweisen, und weil dadurch der Absichtssatz seine eigentliche Bedeutung verliert. Der Sache nach ist wirklich die Beauftragung mit ihnen gemeint (de W., Schnz.) und das Perf. sehr passend (gegen God.), weil diese eben eine dauernd fortwirkende ist. — ἵνα τελ. αὐτά) damit ich sie vollende (vgl. 4, 34. 17, 4). Hieraus erhellt deutlich, dass es sich um die specifischen Berufswerke Jesu handelt, welche zu Ende geführt werden können und müssen, nicht aber um einzelne Werke, die, wie die Wunder, nur Mittel zur Ausführung sind (vgl. de W.). Wunderlich Meyer: er sollte sie nicht ungeschehen lassen oder theilweise verrichten. — αὐτὰ τὰ ἔργα) sie grade, die Werke, nachdrucksvolle Wiederholung, wobei übrigens die Homöoteleuta (fünfmal α) nicht als Missklang zu betrachten sind (Lobeck, Paralip. p. 53). — ὅτι ὁ πατήρ με ἀπέσταλκεν) entspricht dem Perf. δέδωκεν. Nicht überhaupt seine göttliche Sendung, sondern seine Sendung durch den Vater und damit seine Gottessohnschaft (Luth.) beweisen diese Werke; denn nur dem Sohne zeigt der Vater diese seine grössten Werke zu thun (V. 20 ff.), nur er ist das vollkommene Organ seiner abschliessenden Heilswirksamkeit. Allein eben als ein in-

*) Immer sind die ἔργα Thaten, nicht Wort und Lehren; Wort und Werk sind geschiedene Begriffe, wie in der Schrift, so auch sonst, s. Lobeck Paralip. p. 64 f. Ellendt Lex. Soph. I, p. 672. Pflugk ad Eur. Hec. 373. Wo speciell die Wunder mit dem allgemeineren Ausdruck ἔργα gemeint sind, entscheidet dies der Kontext, wie 3, 2. 7, 3. 21 u. oft.

direktes Zeugniss beweisen diese Werke nur für den, der die lebenschaffende Wirksamkeit Jesu an sich selbst erfährt; darum ist dies Zeugniss bei der Wendung in V. 31 unberücksichtigt geblieben, und geht Jesus auch hier von ihm sofort zu dem V. 32 angekündigten über.

Anmerkung. Auch hier bestätigt sich, dass die Verflechtung des Wortes über Johannes den Täufer mit dem Vorigen in eine Rede dem Schriftsteller angehört, für den der Begriff der *μαρτυρία* so grosse Bedeutung hat (vgl. insbes. noch 1. Joh. 5, 9). Denn im Grunde ist das Zeugniss des Täufers vor den Hierarchen 1, 26 f. gar keine *μαρτυρία*, wie sie im Gange dieser Rede in Betracht kommt, da dasselbe noch gar nicht von der Person Jesu redet. Um so mehr aber wird es geschichtlich sein, dass in diesen Verhandlungen die Rede auf den Täufer gekommen ist, zumal die Ablehnung seines Zeugnisses V. 34 mit dem Werth, den der Evangelist Kap. 1 auf dasselbe legt, so wenig stimmt und der Hinweis auf die Stellung der Hierarchie zu ihm V. 35 durch das Evang. so wenig vorbereitet und erläutert ist, dass an eigene Composition hier nicht gedacht werden kann. Eben so wenig aber kann hier eine Bearbeitung synoptischer Materialien vorliegen; denn Matth. 11, 7 ff. bietet keine Parallele (gegen Weisse, Weizs.), sondern höchstens Mark. 11, 27—33. Nun liegt aber am Tage, dass dies Gespräch, das nach Mark. an die Tempelreinigung anknüpfen soll, nicht in den letzten Festbesuch Jesu fallen kann, da diese bei seinem ersten stattfand (s. d. Anm. z. 2, 17) und da unmittelbar nach dem Messianischen Triumphzuge es sehr überflüssig war zu fragen, welcherlei Vollmacht er beanspruche. Dagegen sahen wir bereits, dass zwar wirklich schon nach der Tempelreinigung Jesus nach seiner Vollmacht zu solchem Vorgehen gefragt war (a. a. O.), aber damals konnte er nach 3, 24 nicht eine Antwort geben, welche die Wirksamkeit des Täufers als abgeschlossen voraussetzt. Ebenso sahen wir, dass auch bei diesem Festbesuch die Frage zur Sprache kam, worauf er seine den höchsten Autoritäten gegenüber beanspruchte Vollmacht gründe (s. die Anm. z. V. 30). Konnte es sich dabei aber jetzt nur noch um seine Messianische Vollmacht handeln, so war nichts natürlicher, als dass Jesus erst die Vorfrage an sie richtete, wie sie sich zu der Erscheinung des Täufers stellten, da von ihrer Beantwortung abhing, wie weit er für die Begründung seines Anspruchs auf jenen Beruf an dessen prophetische Autorität anknüpfen könne. Wenn nun nach Mark. 11, als sie die Beantwortung dieser Frage ablehnten, Jesus auch seinerseits eine directe Antwort verweigerte, so kann er doch bei dieser rein negativen Haltung unmöglich stehen geblieben sein. Vielmehr bildet seine hiesige Auslassung, die offenbar in die-

selben Verhandlungen gehört, nur das nothwendige Complement dazu. Er bedarf des Zeugnisses des Täufers nicht (V. 34), wenn sie es verweigern, dazu Stellung zu nehmen, obwohl es ihnen hätte können sehr nützlich sein, wenn sie es richtig gewürdigt und ihm mehr als eine vorübergehende Aufmerksamkeit geschenkt hätten (V. 35); aber eben darum verweist er sie auf das Zeugniss seiner Werke, das ihnen indirect deutlich genug sagt, welcherlei Art seine Vollmacht sei und wer sie ihm gegeben habe (V. 36). Auch hier also handelt es sich nicht um eine Verarbeitung synoptischer Materialien, sondern um eine wesentliche und authentische Ergänzung derselben. Auch hier sagt Jesus es ihnen nicht direct, dass es die Messianische Vollmacht sei, die er beanspruche, aber in welcher Art er dies damals indirect aus seinen Werken erwiesen, zeigt uns die Rede V. 19—30. Vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 138—41.

V. 37 ff. *καὶ ὁ πέμψας με πατήρ*) Das copulative *καί*, das betont voranstehende Subjekt und das folgende Perf. im Unterschiede von dem *μαρτυρεῖ* V. 36 zeigen unzweifelhaft, dass hier nicht mehr von dem vorigen Zeugnisse, von dem aus den Werken, durch welche Gott gezeugt habe, die Rede ist (gegen Augustin., Grot., Maldonat., Olsh., Baur u. M.), auch nicht zugleich mit anderen (Ew., Hengst.). Ganz kontextwidrig ist die Beziehung auf das göttliche Zeugniss durch die Stimme bei der Taufe Matth. 3, 17 (Chrys., Rupert., Jansen, Beng., Lampe, Paul., God., vgl. Ew., der doch wenigstens auf Joh. 1, 33 verweist) oder auf das „unmittelbare göttliche Zeugniss im Innern des Gläubigen, mittelst dessen das mittelbare der Werke erst begriffen wird“ (de W., B.-Crus., Thol.), da der Kontext allein an das Zeugniss denken lässt, welches Gott in seinem W o r t e, in der Schrift des A. T.'s, abgegeben hat (Cyrill., Nonnus, Theophyl., Euth.-Zig., Beda, Calv., Kuin., Lck., Lange, Maier, Luth., Schegg, Schnz., Keil). — *ἐκεῖνος*) ist auch sachlich das allein Richtige, weil die Werke in V. 36 gar nicht als ein mittelbares Gotteszeugniss charakterisirt sind (was alle Ausleger, durch das falsche *αὐτός* verleitet, annehmen), wodurch der Gedankengang nur verwirrt wird, sondern jetzt erst der V. 32 genannte *ἄλλος* genannt wird. — *μεμαρτύρηκεν*) Das Perf., weil das Schriftwort immer noch redet. — *οὔτε φωνήν* etc.) fassen Meyer, Luth., Schnz., Keil als einen Vorwurf der Unempfänglichkeit für dieses Zeugniss, was, wenn nicht eine gegensätzliche Partikel, so doch jedenfalls den rückweisenden Artikel erfordern würde. Auch redet wohl die Stimme Gottes in der Schrift, aber unmöglich kann in ihr sein *εἶδος*

gesehen werden*). Beide Ausdrücke weisen deutlich auf die beiden Formen prophetischer Offenbarung hin, da die Propheten bald eine Stimme Gottes vernahmen, bald seine Gestalt in der Vision schauten; sie können also unmöglich sagen, dass diese unmittelbare Darstellung Gottes noch nie erfolgt sei (B.-Crus.), oder dass sie eine directere Offenbarung als Mose und seine Zeitgenossen nie empfangen hätten (Thol.); aber auch dass in jenen Offenbarungen überall der in Christo erschienene Logos sich offenbart habe, so dass sie mit dessen Verwerfung sich ihrer berauben (Hengst.), ist rein eingetragen. Jesus erläutert das, was er mit jenem directen Gotteszeugniss meine, indem er sagt, Gott habe freilich zu keinem von ihnen direct geredet, wie zu den Propheten, oder sich ihnen in einer Vision zu schauen gegeben. Darin liegt aber keine Concession (Paul., Kuin., vgl. Euth.-Zig.), oder gar eine ironische Entschuldigung (Ebr.). — V. 38. *καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ*) Vergeblich bemühen sich die Ausleger, welche im Vorigen einen Vorwurf finden, zu erklären, woher nicht mit *οὔτε* fortgefahren wird (Meyer, Schnz. verweisen auf 4, 11, das doch ganz anders), und die, welche darin eine Concession finden, müssen eine gegensätzliche Partikel vermissen. Das *καί* reiht einfach den beiden Formen der prophetischen Offenbarung, die sie nicht haben, die einzige an, in welcher sie die göttliche Offenbarung besitzen, nämlich die Form des (geschriebenen) Wortes; denn an die innere Offenbarung Gottes im Gewissen zu denken (Olsh.), ist ganz kontextwidrig. Aber auch von diesem Worte hat Jesus etwas zu sagen, wodurch sein Besitz für sie werthlos wird und so gut wie nicht vorhanden ist; daher das *καί*: und, was sein Wort betrifft u. s. w. — *οὐκ ἔχετε ἐν ὑμῖν μένοντα*) Mit Recht bemerkt Luth., dass der Hauptnachdruck auf dem *ἐν ὑμῖν* liegt und nicht auf dem *μένοντα* (Meyer: es war nicht zur bleibenden Macht ihres inneren Lebens geworden, was nur von der hier herrschenden Vorstellung des Zeugnisses abführt). Sie besassen es zwar äusserlich, aber sie hatten es nicht innerlich angeeignet, so dass sie dauernd aus ihm das V. 37 als dauernd charakterisirte Zeugniss des Vaters

---

*) Dasselbe gilt gegen de W., der an ihre Unempfänglichkeit gegen das innere göttliche Zeugniss denkt, von dem er die erste Vershälfte deutet. Lck. denkt an die Offenbarung in Christo, wodurch der Zusammenhang mit dieser ganz zerrissen wird und der Gedankengang zu V. 36 zurückkehrt; bei der *φωνή* an das Zeugniss bei der Taufe zu denken, erlaubt schon das *πώποτε* nicht; und bei dem *εἶδος* an das Schauen des Logos zu denken, liegt ganz fern (gegen Ew., God.).

vernehmen konnten. — ὅτι ὃν ἀπέστειλεν etc.) thatsächlicher Beweis. Verwirft man den Gesandten Gottes, so kann man auch sein Wort nicht bleibend in sich tragen, in welchem er von diesem Gesandten zeugt (V. 37). „Quomodo mandata regis discet, qui legatum excludit?“ Grot. — τούτῳ ὑμεῖς) beachte den Nachdruck dieser Zusammenstellung. — V. 39 f. ἐρευνᾶτε) ist Indikativ (Cyrill., Erasm., Casaub., Beza, Beng. u. viele Neueren, auch Kuin., Lck., Olsh., Klee, de W., Maier, Hilg., Brückn., God., jetzt auch Luth., Schnz.), nicht Imperativ (Chrys., Augustin., Theophyl., Euth.-Zig., Luther, Calv., Aret., Maldonat, Corn. a Lap., Grot., Calov., Wolf, Wetst., Paul., B.-Crus., Thol., Hofm., Bäuml., Ew., Hengst. auf Grund von Jes. 34, 16, Keil), welcher ein dem Kontext fremdartiges, besonders dem correlaten καὶ οὐ θέλετε nicht entsprechendes Moment brächte. Vgl. auch Lechler in d. Stud. u. Krit. 1854. p. 795. Das Schriftforschen (vgl. 7, 52) konnte den Juden gewiss beigelegt werden (gegen B.-Crus. u. Thol.); und es lag nahe, dem in V. 38 erhobenen Vorwurf gegenüber, wonach sie das Wort Gottes nicht in sich aufgenommen haben, ihr thatsächliches Verhalten zur Schrift nun auch positiv zu charakterisiren. Darin lag immer ein gewisses Zugeständniss (vgl. God., Luth.), da das ἐρευνᾶν an sich etwas Nothwendiges; aber aus der näheren Angabe über Grund und Ziel ihres Forschens erhellt, dass es ein unrichtiges war, trotz dessen ihnen das Wort Gottes äusserlich blieb. — ὅτι ὑμεῖς δοκεῖτε) Sollte dies die Aufforderung zum Forschen in der Schrift begründen, so müsste entweder der wirkliche Thatbestand hervorgehoben oder mit ὑμεῖς αὐτοί angedeutet sein, dass sie selbst denselben anerkennen (vgl. God.). Das betonte ὑμεῖς aber ohne ein solches αὐτοί, dem Meyer vergeblich mit einem „ihr eben, ihr euren Theils seid die Leute, die da meinen“, genug zu thun sucht, involvirt nothwendig einen Gegensatz zu seinem Meinen und charakterisirt dasselbe also als ein unrichtiges, was Hengst., Keil u. A. vergeblich bestreiten*). — ἐν αὐταῖς) Der Be-

*) Mit Recht erklärt sich Meyer gegen Hilg. Lehrbegr. p. 213 (vgl. dessen Evang. p. 272. u. Zeitschr. 1863. p. 217), wonach es gegen den Wahn der Juden gerichtet sein soll, im buchstäblichen, vom Demiurgen herrührenden und gewollten Sinne des A. T.'s die vollkommene Quelle der Seligkeit zu besitzen; sowie gegen Rothe (Stud. u. Krit. 1860. p. 67), der das δοκεῖτε ebenfalls den Wahn bezeichnen lässt, in einem Buche ewiges Leben zu besitzen, und Ew., der hier eine mit feinem Spotte gesprochene Zurückweisung der schulmässigen übergrossen Verehrung der Schrift findet. Er selbst hilft sich unter Verweisung auf Hofm. Schriftbew. I, p. 671 damit, dass ihr δοκεῖν theore-

sitz des ewigen Lebens oder des vollen Messianischen Heiles ist nach Meyer als in den Schriften enthalten gedacht, sofern in ihnen dasjenige enthalten ist, wodurch dieser Besitz vermittelt wird (vgl. de W.: der Quell des ewigen Lebens); allein dies würde Jesus nach dem Folgenden schwerlich als eine ihnen allein eigene Meinung bezeichnet haben. Der Nachdruck liegt auf dem voranstehenden ἐν αὐταῖς, worin der Gedanke liegt, dass sie schon in den Schriften an sich, in ihrem Besitz, ihrem Studium, ihrer Verehrung das ewige Leben, d. h. die sichere Anwartschaft auf dasselbe zu haben meinen (vgl. Rom. 2, 17 ff.). Vgl. Schnz. nach Chrys., während Keil dies eine Eisegese nennt, mit der sich alles beweisen lasse! — καὶ ἐκεῖναι) heisst nicht: und sie grade (Luth., God.), in denen ihr forscht (Meyer), weil dann grade das αὐταί aufgenommen wäre, sondern bereitet den Gegensatz zu dem den Satz schliessenden ἐμοῦ vor: jene an sich sind es nicht, in denen man das Leben hat, sondern sie weisen hin auf den, durch welchen das Heil kommt. Darin liegt die Correctur ihrer unrichtigen Meinung (vgl. Luth.), was Keil durch ein Ausrufungszeichen widerlegt zu haben meint. — εἰσὶν αἱ μαρτ.) hebt den wirklichen Thatbestand ihrer Meinung gegenüber hervor und zeigt, wiefern Jesus V. 37 von einem Zeugen Gottes, der auch nach ihrer Ansicht in der Schrift redet, über ihn sprechen konnte. — V. 40. καὶ οὐ θέλετε) καί nicht: und doch (Lck., de W., Hengst., vgl. der Sache nach auch Keil), sondern das einfache: und. Diese Einfachheit grade ist desto schlagender, schlagender und tragischer auch als die fragende Fassung (Ew.). Zu ἐλθεῖν πρός με, vom gläubigen sich Anschliessen, vgl. 6, 35. Sie hielten sich fern von ihm, was an ihrem Willen lag, Matth. 23, 37. — ἵνα ζωὴν ἔχ.) Eben weil sie das Leben bereits in den Schriften zu haben glauben, wobei sie verkennen, dass dieselben nur auf ihn hinweisen, wollen sie nicht zu ihm kommen, um erst durch den Anschluss an ihn zu erlangen, was sie bereits zu haben meinen. Richtig erforscht (V. 39) und innerlich angeeignet (V. 38) würden die Schriften grade zu ihm sie geführt haben durch das Gotteszeugniss in ihnen. Das Nicht-

---

tisch betrachtet richtig war, aber praktisch betrachtet nicht, sofern in dem δοκεῖτε ein Gegensatz gegen das wirkliche ἔχειν liegen soll, das er von ihnen nicht sagen könne, weil ihnen Christus in den Schriften verborgen blieb (vgl. Euth.-Zig.). Allein dieser Gegensatz wird hier rein eingetragen und würde das begründende Verhältniss des Satzes zu ihrem ἐρευνᾶν aufheben. Vgl. dagegen auch Schnz.

wollen ist also die Folge ihrer falschen Stellung zur Schrift, was Luth., God. bei ihrem Betonen desselben übersehen.

V. 41 ff. δόξαν παρὰ ἀνθρ.) gehört zusammen, vgl. V. 44, und steht mit Nachdruck an der Spitze, weil Jesus offenbar den Einwand, als erhebe er solche Vorwürfe nur aus verletzter Ehrbegierde, ablehnen will (nicht bloss den Gegenstand seiner Anklage specificiren, wie Luth. meint). Wollte er bloss sein Verhalten zu dem der Juden in Gegensatz stellen (B.-Crus., Ebr., God., Schnz.), so stände ἐγώ voran. Vgl. Plat. Phaedr. p. 232 A; s. auch 1. Thess. 2, 6. — οὐ λαμβ.) d. i. ich weise sie zurück, wie V. 34. — V. 42. ἀλλ') steht nicht im Gegensatz dazu, dass sie ihn nicht kennen, wenn sie ihn im Verdacht eitler Ehrsucht haben (Lck.), sondern giebt positiv an, weshalb er jene Anklage gegen sie erhebt. — ἔγνωκα ὑμᾶς) „cognitos vos habeo; hoc radio penetrat corda auditorum“, Beng. — τ. ἀγάπ. τ. θεοῦ) Ihren Mangel an der Liebe zu Gott, welche das Gesetz in seinem Hauptttheil fordert (daher der generische Artikel, was Keil, Schnz. vergeblich bestreiten), bezeichnet er nicht als Grund ihres Ehresuchens (Lck., Ew., Olsh.), wovon noch nicht die Rede gewesen ist, aber auch noch nicht als Grund des Unglaubens an ihn (Meyer, Luth., Brückn., Hengst.), oder ihres Nichtwollens V. 40 (Schnz., Keil), sondern als Grund ihrer falschen Stellung zur Schrift (V. 38—40). Nur die Liebe zu Gott hätte sie zu einer innerlichen Aneignung derselben geführt (vgl. Keil), auf Grund derer sie durch die Schrift zu ihm als der Quelle des Lebens gewiesen wären. Was ihnen fehlt, ist also die Liebe zu Gott. — ἐν ἑαυτοῖς) in euren eigenen Herzen; sie war ihnen ein fremdes Gut. Sie wussten wohl aus der Schrift, dass diese Liebe im Menschen sein solle, aber in ihrem eigenen Innern war sie nicht. Ein Gegensatz zu einer Erweisung derselben in ihrem gesetzlichen Thun (Lck.) liegt fern. — V. 43. Thatsächliches Ergebniss dieses ihres Mangels in Betreff ihres Verhältnisses zu Jesu, welcher im Namen, d. i. als beauftragter Vertreter seines Vaters gekommen ist und den sie eben deshalb nicht annehmen, weil sie den nicht liebten, in dessen Namen er kam und dessen Zwecken zu dienen er darum Alle auffordert. — ἐν τῷ ὀνόματι τῷ ἰδίῳ) in seinem eigenen Namen, d. i. in seiner eigenen Auctorität, selbstbeliebig, nicht als Beauftragter Gottes (was er aber natürlich vorgeben wird zu sein), mithin ein falscher Messias*), ψευδώνυμος ἀνὴρ ἀντίθεος,

*) Diese Beziehung u. St. auf falsche Messiasse (vgl. Luth., God.,

Nonn. Der wird Aufnahme finden, weil er das Gegentheil der Gottesliebe, die Eigenliebe (in der Form des Ehrgeizes oder der Genusssucht) befriedigt oder zu befriedigen verspricht. — V. 44. ὑμεῖς) hat affektvollen Nachdruck: wie ist es bei Leuten wie ihr möglich, dass ihr gläubig werdet? Grund dieser Unmöglichkeit ist nicht eine metaphysische Wesensbeschaffenheit (gegen Hilg.), sondern ihr sittliches Verhalten: da ihr Ehre von einander annehmet. Das zusammengehörige δόξαν ἀλλήλων (gegen Schnz.) bezeichnet das Ehrenehmen von Menschen überhaupt als eines, wobei man von Seinesgleichen Ehre nimmt, im Gegensatz zu dem Ehresuchen von dem, der allein wahrhafte Ehre ertheilen kann. Allerdings ist hier nicht von der Ehrbegierde im Allgemeinen die Rede (wobei Lck., Meyer, de W., Schnz. u. A. stehen bleiben), aber auch nicht von dem Afterjudenthum, das sich um seiner nationalen Vorzüge willen gegenseitig rühmt (Luth., Keil), oder von dem Rabbinenthum, das sich seiner Schriftgelehrsamkeit rühmt (Ew.); denn die Rede ist an die Hierarchen gerichtet, welche ihre höchste Befriedigung in der Ehre suchen, die sie in ihrer Stellung als Leiter der Theokratie finden (vgl. Ebr.). — τὴν παρὰ etc.) denn sie liegt darin, dass man sich von Gott anerkannt und werthgehalten weiss. Vgl. zur Sache 12, 43. — παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ) nicht: von Gott allein (Grot., de W., God. u. M. unter falscher Berufung auf Matth. 4, 4. 10), sondern: von dem alleinigen (einzigen) Gott. Vgl. 17, 3. Das Adjekt. lässt den alleinigen Werth dieser Ehre fühlen. — οὐ ζητεῖτε) Der Uebergang vom Particip zum Temp. finit. lässt das zweite Glied selbstständiger und gewichtiger hervortreten. S. z. 1, 32. In ihm liegt der eigentliche Hauptgrund, warum sie nicht vermögen, gläubig zu werden, nicht freilich, weil er ihnen nicht schmeichle (de W.), da ja das Glauben nicht als ein Glauben an ihn bestimmt ist, oder weil die Ehrbegierde das Herz für das göttliche Lebenselement (Meyer) oder die wahre, von dem Heilsgott ihnen dargebotene Israelitenherr-

---

Schegg, Schnz., Keil) ist nicht zu eng (Brückn.), da ἔλθῃ dem ἐλήλυθα entspricht, dieses aber nach dem ganzen Zusammenhange das Messianische Erschienensein bezeichnet, wie jetzt auch Luth., namentlich wegen des ἄλλος, zugiebt. Dies auch gegen Thol.'s allgemeine Beziehung auf falsche Propheten. Mehrere Väter bezogen die Stelle auf den Antichrist. Hilg. denkt unter Voraussetzung der nachapostolischen Abfassung speciell an Barkochba. Auch bei den Synoptikern weissagt Jesus das Auftreten falscher Messiasse (Matth. 24, 5). Wirklich hat man nach Schudt, Jüdische Merkwürdigk. 6, 27, 30. (b. Bengel) seit den Zeiten Christi 64 solcher Betrüger gezählt.

lichkeit verschliesse und ihr entfremde (Luth.), sondern weil zum Glauben nur kommt, wer den im Namen Gottes Gekommenen annimmt (V. 43), und dies nur der thut, welchem an dem Wohlgefallen Gottes gelegen ist.

V. 45 ff. μὴ δοκεῖτε) was ihr nach meinen bisherigen Strafreden glauben könntet. — κατηγορήσω) nicht am jüngsten Gericht (Ew., God., Keil u. Aeltere), wo ja Christus Richter ist, sondern jetzt schon, wo er wegen ihres Verhaltens zu ihm (V. 40. 43), dessen Grund er in dem Mangel an Liebe zu Gott (V. 42) und in der Gleichgültigkeit gegen die von ihm kommende Ehre (V. 44) aufgedeckt, sie beim Vater verklagen könnte. Der Gedanke an den milden Menschensohn voll Gnade und Wahrheit (Olsh., vgl. Euth.-Zig.) liegt ganz fern; er thut es nicht, weil er es nicht zu thun braucht. — ἔστιν ὁ κατηγ. ὑμ.) Das nachdrückliche ἔστιν: vorhanden ist euer Ankläger Mose, — dieser als Repräsentant des Gesetzes (nicht des ganzen A. T.'s, wie Ew. will); daher auch nicht wieder Futur., sondern das substantivirte Praes. Part., das beständige Anklagen ausdrückend. — ὑμεῖς) hat tragischen Nachdruck, indem es den Contrast ihres Verklagtwerdens durch Mose mit ihrer eitlen Hoffnung auf ihn scharf hervortreten lässt. — ἠλπίκατε) eure Hoffnung gesetzt habt und hofft, vgl. 3, 18 u. s. z. 2. Kor. 1, 10. Für ihren Eifer um das Gesetz, um deswillen sie ja Jesum anfeindeten (V. 16. 18, vgl. Luth., God.), hofften die Juden das Heil des Messiasreiches, zu dessen Erlangung also Mose ihr Mittler und Patron sei. — V. 46. Beweis, dass Mose ihr Verkläger sei. Mose habe von Christo geschrieben, was nicht bloss auf Deut. 18, 15 (so hauptsächlich Hengst.) oder zusammen mit den patriarchalischen Weissagungen (Lck., de W.), sondern auf alle Messianische Typen (vgl. 3, 14) und Verheissungen des Pentateuch, auf den ganzen Messianischen Gehalt (Luk. 24, 44. Rom. 10, 5) desselben geht; darin, dass man Christo nicht glaube (nämlich dass er die Wahrheit rede), liege, dass man die Wahrheit dessen, was Mose von Christo geschrieben habe, verwerfe. Dieser Unglaube ist der Gegenstand von Mose's Anklage. Gut Beng.: „Non juvit Judaeos illud: Credimus vera esse omnia, quae Moses scripsit. Fide explicita opus erat." — V. 47. δέ) ist nicht weiterschliessend von dem V. 46 nachgewiesenen Unglauben gegen Mose (Meyer), sondern stellt ihren Unglauben an die Schriften des Mose entgegen dem zuletzt über den Inhalt dieser Schriften Gesagten. — Der Gegensatz liegt nicht in γράμμασιν und ῥήμασιν (den Schriften werde leichter geglaubt als den Worten, vgl. Lck.), sondern in ἐκείνου und ἐμοῖς (vgl.

Schnz., Keil), wobei die Verschiedenheit, dass Mose geschrieben (vgl. V. 46), Christus aber geredet hat, eben nur das geschichtlich nothwendige Verhältniss wiedergiebt. Die Pointe der Schlussfolgerung liegt nicht darin, dass der Glaube an Mose die nothwendige Bedingung ist, um an Christum zu glauben (Meyer), da man ja Christo auch unmittelbar glauben kann, sondern darin, dass, wenn sie nicht einmal ihrer hochgefeierten Autorität (V. 45) glauben, er, der diese Autorität erst erwerben will, gewiss nicht auf Glauben rechnen kann (vgl. Hengst., Keil). So schliesst die Rede mit einer Frage der Hoffnungslosigkeit.

Anmerkung. Auch die Verknüpfung dieses Theiles der Rede mit dem Ganzen durch den Begriff der *μαρτυρία* zeigt sich als eine von dem Schriftsteller herrührende. Denn ein Zeuge dafür, dass Jesus der Messias sei, kann die Schrift immer nur indirect sein, sofern ihr Bild von dem Messias und dessen Wirksamkeit mit seiner Person und Wirksamkeit übereinstimmt. Dass aber in den Verhandlungen mit den Hierarchen endlich auch die Messianische Weissagung zur Sprache kommen musste, liegt am Tage, und nichts kann geschichtlicher sein, als wenn Jesus der Hierarchie, die gegen die Messianische Hoffnung eine so kühle Stellung einnahm, nachwies, dass ihre äusserliche Stellung zur Schrift es sei, die sie veranlasse, sich an ihrem Besitze genügen zu lassen und sie hindere, sich durch sie zu dem hintreiben zu lassen, den Gott in ihr als Bringer des Heiles verheisst (V. 38—40). Wenn Jesus den tiefsten Grund der Abneigung der Hierarchen gegen ihn im Mangel an Liebe zu Gott und im Trachten nach Menschenehre aufwies (V. 42—44), so sind dies doch unzweifelhaft die geschichtlichen Motive des Gegensatzes gewesen, der zwischen ihm und den Hierarchen hervorbrechen musste. Denn diejenige Vollendung der Theokratie, welche sie etwa noch wollten (vgl. V. 35. 43), war doch lediglich eine solche, die ihnen einen Zuwachs an Besitz oder Machtstellung verhiess; ein Gottesreich, in dem es sich ausschliesslich um die Verwirklichung des göttlichen Willens handelte, war ihnen eben so gleichgültig, wie eines, in dem sie keine Rolle spielten und zu dessen Begründung man ihrer nicht bedurfte, sie zum Kampf um ihre ganze Stellung herausforderte. Wie dieser Kampf beim diesmaligen Festbesuch Jesu in Jerusalem entbrannte, will eben unser Kapitel zeigen, und wenn Jesus seine Gegner zuletzt vor den Richterstuhl Gottes citirt, wo derselbe Mose, auf den sie ihre Hoffnung setzen, sie verklagen werde, weil sie sich durch ihn nicht hatten zu dem hinweisen lassen, auf welchen er geweissagt (V. 45—47), so ist das sicher einer der lebensvollsten Züge, welche dieses Stadium des Kampfes charakterisiren. An seinen angeblichen Gesetzesübertretungen

hatte der Streit sich entsponnen; er aber entwaffnete sie, indem er nachwies, dass er Mosen nicht weniger, sondern mehr ehre als sie, dass die Schrift, auf Grund derer sie ihn verklagten, vielmehr sie verklage. Es ist doch nur ein wunderlicher Einfall, wenn man solche Züge als Reminiscenzen an Matth. 11, 13. 19 beseitigen zu können meint (Weizs. p. 282). Vielmehr, so gewiss der Zusammenhang und die Ausgestaltung der Rede im Einzelnen dem Schriftsteller angehört, so blicken die geschichtlichen Motive doch überall hindurch, welche der Evangelist aus guter Kunde in derselben zur Darstellung zu bringen gesucht hat, um dadurch den Bruch Jesu mit der Hierarchie und den Beginn der Todfeindschaft derselben zu charakterisiren. Diese Darstellung ist aber um so treuer, je weniger durch sie ein directer Hinweis auf das V. 18 mit Recht angedeutete letzte Ziel derselben hindurchscheint. Vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 142 ff.

Kap. VI.

Das zweite Hauptstück des dritten Theiles (Kap. 6) zeigt uns die Krisis in Galiläa, wo in Folge der Katastrophe bei der grossen Volksspeisung der Halbglaube der Menge in Unglauben umschlägt.

V. 1—13 *). Die Speisungsgeschichte. — *μετὰ*

---

*) V. 2. Die Rcpt. hat *και* (A*Δ* Mjsc. vg.) statt *δε*, weil noch zwei *δε* folgen, weshalb ℵ u. D das zweite in verschiedener Weise ändern. — Tisch. vertheidigt die Rcpt. *εωρων* (ℵ*Δ* Mjsc.), weil *εθεωρουν* (Lchm., Treg., WH. nach BDL, vgl. A· *εθεωρων*) aus 2, 23 stamme, wozu Meyer hinzufügt, dass sonst das Imp. von *ορων* nicht bei Joh. vorkommt. Aber grade *Δ* u. viele Mjsc. (Rcpt.) conformiren das *αυτου τα σημεια* nach 2, 23, und *εωρων* entstand wohl in Folge einer Besserung eines alten Schreibfehlers, durch welchen *ΕΘ* vor *Ε* weggefallen war. Es kommt auch noch die Lesart *εωρουν* vor und A hat das *ΕΘ* restituirt, ohne die Endung zu ändern. — V. 3. Der Art. vor *ιησ.* (Rcpt.) ist nach ℵBD zu streichen. Das *εκαθεζετο* (Tisch. nach ℵD) stammt aus 4, 6. — V. 5. Die Rcpt. setzt *ο ιησ.* vor *τ. οφθ.* und den Art. vor *φιλ.* Lies *αγορασωμεν* statt der ganz ungenügend bezeugten Rcpt. *αγορασομεν.* — V. 7. Das *αποκρινεται* (Tisch. nach ℵD) ist nach V. 5 conformirt. Das *αυτων* nach *εκαστος* (Rcpt. nach D*Δ* Mjsc.) ist nach ℵABL als Zusatz zu streichen. Das in BD fehlende *τι* haben Lchm. u. Treg. a. R. eingeklammert, WH. gestrichen. — V. 9. Das *εν* nach *παιδαριον* (Rcpt., Lchm. i. Kl.) ist mit Tisch., Treg., WH. nach ℵBDL zu streichen; Meyer vertheidigt es, weil es als überflüssig nach *-ον* leicht ausfiel, obwohl er selbst das *ο* der Rcpt. nach ABD in *ος* verwandelt, das natürlich in Folge jenes Zusatzes nicht bleiben konnte. – V. 10. Die Rcpt. hebt das Asyndeton durch *δε* nach *ειπεν* und hat *ωσει* statt *ως* (vgl. 1, 32. 4, 6). Den Art. vor

ταῦτα) ganz so unbestimmt, wie 5, 1. War das Fest in Kap. 5 ein Purimfest, so spielt unsere Geschichte nach V. 4 etwa einen Monat später; und besuchte Jesus dasselbe während der Probemission der Jünger, so stimmt damit allerdings, dass Mark. an die Rückkehr derselben die Volksspeisung anknüpft (Mark. 6, 30—34). Dass zwischen Kap. 5 u. 6 ein Abschnitt, „wahrscheinlich ein ganzer Bogen", ausgefallen sei (Ew.), ist eine völlig haltlose Hypothese. — *ἀπῆλθεν — πέραν τ. θαλ.*) nach B.-Crus., Meyer: von Jerusalem aus. Dies erlaubt weder der Ausdruck, da beide Oertlichkeiten in keinem unmittelbaren Verhältniss zu einander stehen (vgl. Luth.), noch der Sachverhalt, da nach der synoptischen Ueberlieferung, an welche der Evangelist hier wieder anknüpft, das folgende Ereigniss in die Galiläische Wirksamkeit Jesu fällt. Allein auch nach unserem Evang. ist Jesus 4, 43 ff. zu längerer Wirksamkeit nach Galiläa gegangen, die nur 5, 1 durch eine Festreise unterbrochen wird, nach ihr also fortgesetzt gedacht werden muss, und V. 2 ist wirklich Jesus von einer Volksmasse gefolgt gedacht, wie sie ihm in Galiläa überall in Folge seiner Krankenheilungen nachzog. Es ist ganz in der Weise unseres Evangelisten, den Leser so mitten in die Galiläische Wirksamkeit Jesu zu versetzen, aus der er ein einzelnes bedeutungsvolles Ereigniss erzählen will (vgl. Brückn., God.). Speciell Kapernaum (Hengst.) oder Tiberias (Lck.) als Ausgangspunkt zu denken, ist willkürlich. — *τῆς Γαλιλ. τῆς Τιβερ.*) Die doppelte Bezeichnung des Sees erklärt sich einfach daraus, dass die erste, bei den Synoptikern gewöhnliche, dazu beiträgt, die Scene als auf Galiläischem Boden spielend zu charakterisiren, während die zweite dazu dient, die Griechischen Leser dadurch zu orientiren, dass an seinem Westufer die bekannte, vom Antipas erbaute und nach dem Kaiser Tiberius benannte Residenz lag. Vgl. 21, 1. Bei Pausan. 5, 7, 3 heisst der See *λίμνη Τιβερίς*. Die Behauptung Meyer's, dass dadurch die südliche Seehälfte bezeichnet werde, ist ganz unerweislich, und die Verbindung von *τῆς*

ανδρες, der in DL fehlt, lässt WH. a. R. fort. — V. 11 hat die Rcpt. (ℵΔ Mjsc.) das *ουν* in *δε* verwandelt, weil eben ein *ουν* vorherging, vgl. V. 2. — Tisch. liest nach ℵD *ευχαριστησεν και*; allein sowohl ℵ (2, 15. 6, 61) als namentlich D lösen häufig die Participialconstruktion auf, und die Aehnlichkeit mit den Parallelen ist zu gering, um bei der Rcpt. *ευχαριστησας* an Conformation zu denken. Dagegen stammt das *τοις μαθηταις· οι δε μαθηται* (Rcpt. nach DΔ Mjsc.) sicher aus Matth. 14, 19, und damit hängt offenbar ursprünglich auch das *εδωκεν* (Tisch. nach ℵDΓ) statt *διεδωκεν* zusammen. — V. 13 lies nach BD *επερισσευσαν* statt des Sing. der Rcpt.

Tiβ. mit ἀπῆλθεν (Paul.) gegen die Wortstellung und den neutestamentlichen Sprachgebrauch. — V. 2. ἠκολούθει) also von dem Westufer des Sees her, nicht von Jerusalem aus (Meyer), was in der Nähe des Passah, wo Alles in der umgekehrten Richtung in Bewegung war, ganz undenkbar ist. — ἑώρων) nicht: gesehen hatten (gegen Schweiz., B.-Crus.), sondern: sahen; es entspricht dem schildernden ἠκολούθει und ἐποίει, das sicher nicht auf der Reise (Meyer) geschehend gedacht ist, sondern uns eben in seine wunderreiche Galiläische Wirksamkeit versetzt. — ἐπὶ τ. ἀσθ.) bei den Kranken. Dem. 574. 3. Plat. Pol. 3. p. 399 A. Bernhardy p. 246. — V. 3. εἰς τὸ ὄρος) kann unmöglich den dort befindlichen Berg bezeichnen (Meyer), da ja gar keine bestimmte Lokalität genannt ist (vgl. z. Mark. 3, 13), sondern nur die Berghöhe im Gegensatze zum Uferrande des Meeres (vgl. Luth.). Nur auf dem Plateau am Ostufer kann auch der ἔρημος τόπος gedacht werden, wo nach Mark. 6, 32. Matth. 14, 15 die Speisungsgeschichte spielt *). — V. 4. ἐγγύς) nahe bevorstehend. Vgl. z. 5, 1. Falsch Paul.: nicht lange vorbei. Vgl. dagegen 2, 13. 7, 2. 11, 55. Die Angabe ist gewiss nicht rein chronologisch gemeint (B.-Crus., Maier, Brückn., Ew.), sondern soll zunächst wohl Aufschluss geben, weshalb es grade eine so grosse Menge war, die Jesu nachfolgte (de W.). Es bedarf dazu nicht der Annahme, dass V. 5 eine andere Menge gemeint ist, wie V. 3 (Meyer), was der offenbar absichtlichen Gleichheit des Ausdrucks widerspricht und die Bemerkung in V. 2 ganz überflüssig macht, da ja dort ihr Nachfolgen, hier ihre Menge motivirt wird. Es war eben die Nähe des Festes, welche grössere Volksmassen in Bewegung gesetzt und daher ermöglicht hatte, dass diesmal soviel mehr als sonst Jesu nachfolgten (gegen Keil), womit aber gewiss nicht der nachher eintretende Brodmangel motivirt werden soll (gegen Lck., Ebr.). Doch mag der Evangelist zugleich daran denken, wie das Beginnen der Volksmenge V. 14. 15 sich dadurch motivirt, dass sie im

---

*) Genannt wird die Berghöhe nur Matth. 15, 29 (καὶ ἀναβὰς εἰς τὸ ὄρος ἐκάθητο ἐκεῖ), woran auch das hier folgende καὶ ἐκεῖ ἐκάθητο erinnern könnte. Allein auch wenn dieser Anschluss an eine der synoptischen Darstellungen nicht zufällig sein sollte, zeugt die Erzählung unseres Evangelisten um so sicherer von selbstständiger Kunde, als er sich dadurch nicht verleiten lässt, die dort erzählte zweite Speisung mit der unsrigen zu vermischen oder gar die letztere mit dem ersten Evang. (vgl. Weiss, Matth. p. 384) auf das Westufer des Sees zu verlegen. Schnz. denkt an einen bekannten, aber nicht näher zu bestimmenden Berg.

Begriff waren, zum nationalen Freiheitsfest nach Jerusalem heraufzuziehen. Völlig willkürlich wird dagegen eine Hindeutung auf die nachherige Rede Jesu vom Genusse seines Fleisches und Blutes als des Antitypus des Passah (B. Bauer, vgl. Baur p. 262, Luth., Hengst., Keil, Schnz. und schon Lampe) oder auf die Absicht, hier fern von Jerusalem, wo er proskribirt war (?), ein Passah zu veranstalten (God.), eingetragen. — *ἡ ἑορτὴ τ. Ἰουδ.*) *κατ' ἐξοχήν*. Dass Jesus selbst dieses Osterfest besucht habe (Lck.), was auch Luth. für möglich hält, wird durch 7, 1 ausgeschlossen.

V. 5 f. *ἐπάρας οὖν*) folgert nicht aus V. 4, wie nach ihrer verschiedenen unrichtigen Auffassung desselben Lck., Meyer, God. annehmen, sondern nimmt nach der Zwischenbemerkung in V. 4 die Erzählung von Jesu in V. 3 wieder auf (vgl. Keil). — *ὅτι πολὺς ὄχλος ἔρχεται*) weist offenbar auf V. 2 zurück und schliesst ebenso die Annahme eines anderen *ὄχλος* (Meyer), wie die Aushülfe aus, dass Jesus nur, während er die schon Herangekommenen gelehrt und geheilt hat, immer neue Schaaren herankommen sieht (vgl. Luth., God., Keil). Der Evangelist denkt wirklich Jesum durch den Anblick der ihm nachfolgenden Schaaren sofort zu dem Gedanken an ihr Speisebedürfniss bewogen, dem er nach V. 6 sogleich entschlossen ist, auf wunderbare Weise abzuhelfen, wie selbst Schnz. zugiebt*). — *λέγει πρὸς Φίλ.*) Dass

---

*) Wohl nur Ew. hält diese Darstellung für geschichtlich genauer, sofern Jesus inmitten der geschlossenen Hausgemeinschaft seiner Jünger sich zugleich als Hausvater und die Volkshaufen als seine Gäste betrachtet, was Hase mit feiner Ironie mit dem Walten einer vorsorglichen Hausfrau vergleicht (Gesch. Jesu p. 456). Nach der synoptischen Darstellung, wie sie zweigestaltig in der ältesten Quelle und bei Mark. vorliegt, hat die über dem Lehren und Heilen herangekommene späte Tagesstunde (Matth. 14, 15) oder das lange Verweilen der Menge bei ihm (Mark. 8, 2 f.) das Bedürfniss herbeigeführt, das nach jener die Jünger bereits bemerken, während nach dieser Jesus selbst zuerst darauf aufmerksam macht. Da nun auch dort Jesus die Jünger zur Abhülfe auffordert (Matth. 14, 16), so schien hier zunächst eine Verkürzung des Berichts, wie bei Mark., vorzuliegen (Lck., vgl. Schnz.), welche Hengst. aus einer absichtlichen Zurückbeziehung auf das erste Evang. ergänzt wissen will. Allein daraus erklärt sich nicht die Art, wie hier mit völliger Uebergehung des äusseren Anlasses, welcher das Bedürfniss der Speisung herbeiführte, Jesus sofort — dies erklärt Keil für willkürlich eingetragen! — beim Kommen der Volksmassen an ihre wunderbare Speisung denkt. Meyer will dies ganz ungenügend aus der Idee der Messianischen Autonomie erklären (mit Verweisung auf 5, 6, wozu auch 2, 4 hinzugefügt werden könnte), Brückn. aus der Auffassung des Evangelisten von den Wundern, die Jesu nicht durch das Bedürfniss abgedrungen, sondern beabsichtigte Selbstdarstellungen seiner Herrlichkeit behufs Vollendung des gött-

sich Jesus wegen Abhülfe des Mangels an Philippus wendet, kann nur auf augenzeugenschaftlicher Erinnerung beruhen. Warum grade an diesen? Die Frage ist so verkehrt, wie die Antworten. Vgl. Beng.: weil er die res alimentaria zu besorgen gehabt (vgl. Schegg: weil er in diesen Dingen die meiste Erfahrung hatte), was unwahrscheinlich ist, da Judas nach 13, 29 Kassenführer war; Meyer, Luth., Brückn.: aus pädagogischen Gründen (vgl. schon Theod.-Mopsv.) wegen seiner verstandesmässigen, überlegsam bedenklichen Eigenthümlichkeit; Hengst.: weil die drei gefördertsten Jünger leicht eine Antwort gegeben hätten, die dem Zweck der Frage nicht entsprach (!). — *πόθεν ἀγοράσωμεν*) woher sollen wir kaufen? Conjunct. deliberat. So gestaltet sich nach dem Evangelisten die Aufforderung, ihnen zu essen zu geben (Matth. 14, 16). In der synoptischen Darstellung findet sich die Frage nach dem *πόθεν* in der Jünger Mund (Mark. 8, 4), die auch zuerst auf das Kaufen reflectiren (Mark. 6, 37: *ἀγοράσωμεν — ἄρτους κ. δωσ. αὐτ. φαγεῖν*). — V. 6. *πειράζων αὐτόν*) bezeichnet nicht eine Prüfung seiner Theilnahme und Bereitwilligkeit zur Abhülfe (de W.) oder eine Prüfung, ob er hier eine Auskunft wisse (Meyer), da es eine solche ohne die, welche Jesus nach dem Folgenden bereits im Sinne hatte, nicht gab, sondern eine Prüfung, ob er von der unter den gegebenen Verhältnissen augenscheinlichen Unmöglichkeit der Abhülfe mit unbedingtem Vertrauen an die durch ihn zu bringende Wunderhülfe appelliren werde, d. h. doch aber eine Prüfung seines Glaubens (Hengst., God.,

---

lichen Rathschlusses sind. Ob man dies nun so formulirt, dass die Aufmerksamkeit mehr auf die geistigen Zwecke des Wunders gerichtet (Baur) oder Alles auf die Erweisung der Allmacht des Logos zugespitzt werden soll (Hilg.), bleibt sich in der Sache gleich. Die Frage ist nur, ob es gegen den augenzeugenschaftlichen Charakter des Berichts spricht (Strauss, de W.) und lediglich auf tendenziöse Umbiegung der synoptischen Ueberlieferung (Baur, Hilg.) führt, wenn der Evangelist die Sache so darstellt, wie sie nach der ältern Darstellung nicht gewesen ist und nach aller Wahrscheinlichkeit nicht gewesen sein kann. Dies aber muss auf Grund seiner ganzen Erzählungsweise und um der zahlreichen Einzelzüge willen, welche auf Augenzeugenschaft deuten, verneint werden. Es kommt eben dem Evangelisten nicht auf eine möglichst correcte Darstellung des wirklichen Hergangs an, sondern auf eine Hervorhebung seiner tieferen Bedeutung. Er kann sich bereits dies so bedeutungsvolle und folgenschwere Wunder nur noch als von Jesu prämeditirt denken; ihn interessiren nicht mehr die Details, welche dasselbe veranlassten, sondern er beginnt die Erzählung mit dem Worte Jesu, das bereits den Entschluss zur Speisung in sich trug, und fasst dasselbe als eine Prüfungsfrage an einen der Jünger.

Schegg, Schnz. u. d. M.). So gefasst, gehört dies jedenfalls erst der Auffassung des Evangelisten an (Ew.), was Meyer mit Unrecht leugnet; aber auch in der Aufforderung Matth. 14, 16 liegt etwas Aehnliches, was man nur eher als Anregung ihres Glaubens an die Wunderhülfe Jesu bezeichnen kann, worauf aber mit Unrecht Brückn., Luth., Keil das *πειράζων* reduciren. — *αὐτός*) selbst, ohne dass er den Rath eines Anderen bedurft hätte. — V. 7. In nüchterner Verständigkeit (vgl. auch 14, 8) überschlägt Philippus, wie viel zum Brodkauf etwa nöthig sein würde. Die 200 Denare (c. 130 Mark) sind gewiss nicht der Kassenbestand der Jünger (Lck.), sondern die Summe, die zunächst ausreichend schien (Mark. 6, 37: *ἀγοράσ. δηναρίων διακοσίων ἄρτους;*); aber sehr begreiflich ist es und gewiss keine geflissentliche Steigerung (Strauss), dass unser Evangelist auch diese Summe noch als zu niedrig veranschlagt (vgl. Weiss, Markusev. p. 230), und nur so erklärt sich ausreichend, dass er dem Philippus die Reflexion auf das Ungenügende einer von ihm selbst veranschlagten Summe in den Mund legt. Bem. übrigens, wie diese Antwort, genau genommen, wohl auf die Aufforderung an die Jünger, aber nicht auf die Frage nach dem *πόθεν* passt. — V. 8. *εἷς ἐκ τ. μαθ.*) kann auffallen, da auch Philippus ein solcher war, und wird daher von Wassenb. für Glosse erklärt. Meyer findet darin, dass nach dem namentlich gefragten Philippus, als dieser so rathlos geantwortet hatte, doch Einer aus dem Kreise der Jünger, nämlich Andreas, noch eine Mittheilung an den Herrn richtete, welche, obwohl ebenfalls im Sinne der Rathlosigkeit geäussert, zur Handhabe des weitern Verfahrens Jesu wurde, während nach God. dem Evangelisten erst nachher beifiel, dass es Andreas war. Aber genügt nicht zur Erklärung, dass Philippus Kap. 1 wiederholt genannt war, Andreas nur einmal (1, 41), da ja die aus jener Stelle wiederholte Bezeichnung als Bruder Simons (die God. als ehrenvollen Titel fasst!) zeigt, dass es dem Evangelisten auf genaue Kenntlichmachung ankommt? Auch diese Einführung des Andreas und seine nähere Angabe über den Ursprung des Speisevorraths beruht, da kein Motiv einer Erdichtung denkbar ist, auf augenzeugenschaftlicher Detailkunde. — V. 9 antwortet direkt auf die Frage, woher man Brod kaufen solle (V. 5), und zeigt demnach, dass der Knabe kein Diener der Genossenschaft Jesu war (B.-Crus.), sondern Lebensmittel zu verkaufen hatte. Jene Frage Jesu gehört zwar lediglich der Auffassung des Evangelisten an (s. o.), allein auch nach Mark. 6, 38 (vgl. 8, 5) fragt Jesus, wie viel sie haben, und so erhellt hier nur, dass die Jünger

selbst überhaupt nichts mehr hatten, aber sich auf diese Frage (nicht schon vor der Frage V. 5, gegen Luth., Keil, Schnz.) sofort umthaten, was etwa zu haben war. So wenig die älteste Ueberlieferung es der Mühe werth hielt, ausdrücklich mitzutheilen, dass sie auch den geringen Vorrath herbeischaffen mussten, so wenig erzählt Joh., was sich nach V. 11 von selbst versteht, dass sie denselben erst käuflich an sich brachten. — *παιδάριον*) kann heissen: ein Knäblein (Matth. 11, 16), oder auch: ein junger Sclave (s. Lobeck ad Phryn. p. 240. Schleusn. Thes. III, p. 160). Vgl. das deutsche: ein Bürschchen, wie auch *παιδίον* gebraucht wird (Aristoph. Ran. 27. Nub. 131)*). — *ὅς*) Konstr. ad sensum, vgl. Buttm. p. 242. — *ἄρτους κριθίνους*) Vgl. Xen. Anab. 4, 5, 31. Luc. Macrob. 5. Gerstenbrode ass besonders die ärmere Klasse, Jud. 7, 13 u. dazu Studer, Liv. 27, 13. Senec. ep. 18, 8; s. auch Wetst. u. Kypke I, p. 368. Auch diese Näherbestimmung zeigt den Augenzeugen. — *ὀψάριον*) kleine Zukost überhaupt, vorzugsweise aber, wie hier (vgl. 21, 9. 13), von Fischen gebraucht, gehört der späten Gräcität an. S. Wetst. — *εἰς τοσούτους*) für so Viele. Vgl. Xen. Anab. 1, 1, 10: *εἰς δισχιλίους μισθόν*. Die Reflexion erinnert an Matth. 15, 33 (*πόθεν — ἄρτοι τοσοῦτοι ὥστε χορτ. ὄχλον τοσοῦτον;*).

V. 10 ff. *ποιήσατε* etc.) Den Befehl an die Jünger hat auch Mark. (vgl. z. Mark. 6, 39), dessen Bezeichnung des Grases (*χόρτος*, wie schon Matth. 14, 19) als im frischen Grün prangend mit der Zeitangabe V. 4 stimmt. — *ἀνέπεσαν*) wie 13, 12. Doch vgl. auch Mark. 6, 40. — *οἱ ἄνδρες*) schwerlich, weil die mit anwesenden Frauen und Kinder sich gar nicht (Meyer) oder besonders (God.) lagerten, was beide aus ihrer untergeordneten Stellung erklären, sondern weil sie allein gezählt wurden, wie schon nach der ältesten Darstellung (vgl. Weiss, Matth. p. 371, Schnz.). — *τὸν ἀριθμόν*) Akkusativ der nähern Bestimmung. S. Lobeck

---

*) Das *ἕν* nach *παιδάριον* ist exegetisch wie kritisch unhaltbar. Denn dass dadurch, wie durch das Deminutiv, das Unzulängliche der Mittel ausgedrückt werden soll (Meyer, Hengst., God., Keil), ist doch ein seltsamer Einfall, da es gleich war, wie viel das „Jüngelchen tragen konnte", wenn es nun einmal nicht mehr hatte. Dass aber überhaupt nur Einer noch etwas hatte, was ohnehin die Jünger schwerlich bei den Tausenden (V. 10) ermitteln konnten, würde das *ἕν* nicht besagen, sondern dass nur ein einziges K n ä b l e i n da sei, das etwas zu verkaufen habe, was ja nicht ausschloss, dass Andere etwas hatten. Mindestens musste dann grade *ἕν* (wie sonst immer bei Joh.) betont voranstehen (vgl. Schnz.).

Paralip. p. 528. — V. 11. ἔλαβεν οὖν τοὺς ἄρτους) feierlich, wie in allen Darstellungen, vgl. Matth. 14, 19. Mark. 8, 6. — εὐχαρ.) das hausväterliche dankende Tischgebet. Vgl. Matth. 14, 19, wo es εὐλόγησεν heisst, während Mark. 8, 6: εὐχαριστήσας. Ein specieller Inhalt („dass Gott diess Wenige so Vielen zur Speise sein lasse", Luth. früher, vgl. Thol.) wird nicht angezeigt. — διέδωκε) Die Brode theilte er (durch die Jünger) sämmtlich an die Gelagerten aus; von den Fischen (nicht: von beidem, Schegg nach Beng.) so viel als sie begehrten. Jenes war das zur Sättigung Nothwendige, dieses die Zugabe. Wieder ein lebensvoller Zug. — V. 12. Die Absicht des Befehls Jesu zum Sammeln, den nur Joh. mittheilt, giebt er selbst an, daher verkehrt Euth.-Zig., Erasm. u. M.: er habe verhüten wollen, ἵνα μὴ δόξῃ φαντασία τις τὸ γενόμενον; Luth.: um anzudeuten, dass sie aus seiner Fülle sammeln sollen, um selbst auch zu besitzen, was sie geben können. Dies soll auf die Zukunft ihres Berufes für die Welt zielen. — V. 13. δώδεκα κοφίνους) also jeder der Jünger seinen (mitgebrachten oder zu diesem Behuf entliehenen) Korb voll. — κλασμάτων) Mark. nennt auch die Ueberreste der Fische (Mark. 6, 43), aber von diesen war nur auf Verlangen gegeben, so dass nichts zu sammeln übrig blieb (gegen Schnz.), während von den Broden nach ungefährer Abschätzung des Bedarfs (den man genau nicht wissen konnte, falsch Luth.: so viel nöthig war) vertheilt war und darum übrig bleiben konnte. Schon die älteste Darstellung sagt: τὸ περισσεῦον τῶν κλασμάτων δώδεκα κοφίνους πλήρεις (Matth. 14, 20). — ἐκ τῶν πέντε ἄρτ.) hebt noch einmal den geringen Vorrath, mit dem so Grosses erreicht war, hervor, um den Wundercharakter des Mahles zu betonen.

Anmerkung. Weder der unwillkürliche Anschluss an die Darstellung dieser sicher viel erzählten Geschichte in der älteren Ueberlieferung (vgl. z. V. 3. 5. 7. 9. 10. 11. 13), noch die dem Evang. eigene Auffassung des Einganges (V. 5—7) zeugt gegen die Augenzeugenschaft des Evangelisten, die vielmehr durch eine Reihe lebensvoller, aus keinem tendentiösen Motiv erklärbarer Detailzüge (V. 5. 8 f. 11. 12) sicher gestellt wird. Ueber die Geschichtlichkeit des Hergangs kann hiernach kein Zweifel sein, so wenig wie darüber, dass unser Evangelist denselben als einen wunderbaren auffasst (vgl. z. V. 5 f. 13). Doch muss constatirt werden, dass auch unser Bericht nichts darbietet, was den eigentlichen Hergang des Wunders vorstellbarer macht, als die älteren Darstellungen. Selbst wenn man, wozu das Wort gar kein Recht giebt, in dem εὐχαριστεῖν Jesu V. 11 das wunderwirkende Moment sieht (Hengst., God.), so ist damit immer nicht ange-

deutet, wo und wann die wunderbare Brodvermehrung vor sich ging; denn aus V. 13 zu schliessen, dass jedes der fünf Brode unter den Händen Jesu wuchs, bis ein Fünftheil der Menge versorgt war (Strauss), ist absurd. Dass die Vorstellung einer schöpferischen Hervorbringung von fertigen Gerstenbroden ungleich schwieriger noch ist, als die der Weinverwandlung in Kana (vgl. d. Anm. z 2, 11), ist unbestreitbar, und eine solche wird hier nicht einmal wie dort von dem Evangelisten direkt behauptet. So entstand auch für solche, welche die Möglichkeit eines schöpferischen Allmachtwunders unbedingt zugeben, immer wieder die Frage, ob der ursprüngliche Hergang ein Wunder in diesem Sinne war. Nur durfte man, um die Auffassung der Augenzeugen, sowie den Erfolg (vgl. V. 14. 15) zu erklären, nicht bei einem volksthümlichen Liebesmahl stehen bleiben, sondern man musste annehmen, dass Jesus im Vertrauen auf Gott die Austheilung seines kleinen Vorraths begann, und dass seine Gewalt über die Gemüther Alle, die noch etwas hatten, bewog, es ihm zur Verfügung zu stellen, bis zuletzt reichlich und überreichlich da war (vgl. Beyschl. p. 175). Die Entscheidung darüber, ob ein solches göttliches Vorsehungswunder schon von den Augenzeugen als ein Wunder im strengen Sinne aufgefasst werden konnte, lässt sich natürlich auf exegetischem Wege nicht geben. Gewiss ist nur, dass die durch die synoptische Ueberlieferung doppelt bezeugte Erzählung nicht als Versinnbildung der in der folgenden Rede entwickelten Gedanken erfunden sein kann (gegen Baur), und der Zweck des Wunders ist gewiss nicht die Selbstdarstellung Jesu als dessen, der, weil er das Leben ist, in seiner Menschennatur besitzt, womit er dem Menschen Lebenskraft und Fülle zu verleihen vermag (Luth., vgl. Brückn.), sondern die Bezeugung davon, dass er, der als der Messias die höchsten geistigen Segnungen bringt, auch allen irdischen Mangel hebt und jedes leibliche Bedürfniss stillt (vgl. Matth. 6, 33). In diesem Sinne hat es nach V. 14. 15 auch das Volk aufgefasst und darauf die Hoffnung gegründet, dass er nunmehr sich an seine Spitze stellen und alle seine irdischen Wünsche befriedigen werde. Indem Joh. diesen wichtigen Wendepunkt im Leben Jesu an die grosse Volksspeisung knüpft (vgl. Beyschl. p. 85 f.), bestätigt er vollends die Geschichtlichkeit und Bedeutsamkeit des Ereignisses, sowie seine selbstständige Kenntniss von der pragmatischen Bedeutung desselben. Vgl. Weiss, Leben Jesu, II. p. 186—197.

V. 14—21*). Die Nachtfahrt. — *ὁ προφήτης* etc.)

*) V. 14. Die Rcpt. (Lchm.) hat nach *σημειον* das Subj. *ο ιησους* ergänzt. Treg. a. R. u. WH. txt. haben nach B das sinnwidrig aus V. 2 wiederholte *α εποιησ. σημεια.* Tisch. setzt nach ℵD *εις τον κοσμον* vor *ερχομενος*. — V. 15 ergänzt die Rcpt. nach *ποιησωσιν* das Objekt

der Prophet, welcher (nach der Verheissung Deut. 18, 15) in die Welt kommt und zum Messias von Gott bestimmt ist, wenn er derselbe nach der Volksvorstellung auch erst durch seine Thronbesteigung wirklich werden kann. — V. 15. *γνούς*) gewiss nicht unmittelbar (God., Keil); denn ohne Zweifel drang man zuerst lange in ihn, sich freiwillig zum König ausrufen zu lassen, ehe man daran dachte, ihn nöthigenfalls dazu zu zwingen. — *ἁρπάζειν*) kommen und ihn gewaltsam fortführen (Act. 8, 39. 2. Kor. 12, 2. 1. Thess. 4, 17), nämlich nach Jerusalem, wohin sie auf der Festreise waren, als dem Sitze der Theokratie. — *πάλιν*) setzt nicht voraus, dass er behufs der Speisung vom Berge herabgekommen war (Meyer, God., Keil, Schnz.), was mit der falschen Fassung von *τὸ ὄρος* V. 3 zusammenhängt und an dem *κατέβησαν* V. 16 scheitert, woraus erhellt, dass die Speisung nicht am Seeufer, sondern auf der Berghöhe stattgefunden hatte. Da das Volk nach V. 5 zu ihm kam, kann er seinen V. 3 angegebenen Platz nicht verlassen haben (gegen Luth.) und das *εἰς τὸ ὄρος* nur bezeichnen, dass er sich weiter ins Gebirge zurückzog. Auffallend ist nur, dass, da das *πάλιν* nur auf V. 3 zurückweisen kann, das dortige Besteigen der Berghöhe auch als ein Entweichen vor dem Volke gedacht ist, woraus aber erhellt, dass dem Evangelisten der Grund jenes Rückzugs auf die Berghöhe am Ostufer (Mark. 6, 31 f. Matth. 14, 13: *ἀνεχώρησεν*) wohl bekannt ist (vgl. Hengst.), was Keil für eingetragen erklärt. — *αὐτὸς μόνος*) wie 12, 24. S. Toup. ad Longin. p. 526. Weisk. Heind. ad Charm. p. 62. — Die Synoptiker, die den pragmatischen Zusammenhang nicht kennen, lassen ihn nur des Gebets wegen sich auf den Berg zurückziehen (Mark. 6, 46).

αυτον. Tisch. liest statt *ανεχωρησεν* nach ℵ codd. it. vg. *φευγει*, was um so ungenügender bezeugt ist, als ℵ auch sonst in diesem Verse ganz willkürlich geändert hat. — V. 17. Tisch., Treg., WH. streichen nach ℵBLΔ das *το* vor *πλοιον*, das aus den Parallelen Mark. 6, 45. Matth. 14, 22, wie aus der Reflexion, dass sie doch in einem Fahrzeug übergefahren sein mussten, leicht hinzugefügt werden konnte. Das *κατελαβεν δε αυτους η σκοτια* (Tisch. nach ℵD) statt *και σκοτ. ηδη εγεγονει* soll wohl das Ueberraschende des Eintretens der Dunkelheit noch stärker ausdrücken (vgl. 12, 35). Das *ουπω* aber ist auch durch BL und viele Versionen bezeugt und sieht keineswegs nach glossematischer Näherbestimmung (Meyer) aus, sondern ward zur Erleichterung durch *ουκ* (Rcpt. nach AΔ Mjsc.) ersetzt, das sicher nicht erst durch das *ηδη* hervorgerufen ist (gegen Tisch.), da dieses grade *ουπω* fordert. Tisch., WH. a. R. lesen nach ℵ (vgl. L. D) *ιησ. προς αυτους* statt *πρ. αυτ. ο ιησ.* — V. 19 zieht Tisch. nach ℵD das gewöhnlichere *σταδια* vor, wie V. 21 nach ℵ u. einigen Min. die offenbare Correctur *επι την γην* statt *επι* c. gen.

V. 16 ff. *ὡς δὲ ὀψία ἐγένετο)* Nach V. 17 ist der Spätabend gemeint, mithin der s. g. zweite Abend, wie Matth. 14, 23, von der zwölften Stunde bis zur *σκοτία* V. 17. S. z. Matth. 14, 15. — *κατέβησαν — ἐπὶ τὴν θάλασσαν)* bezeichnet unmöglich die Einschiffung (de W.), die ja erst V. 17 folgt, sondern dass sie von der Berghöhe, wo die Speisung stattgefunden hatte, auf das Meer zu d. h. ans Ufer herabstiegen. — V. 17. Stände *εἰς τὸ πλοῖον* (s. die textkrit. Anm.), so würde daraus unzweifelhaft folgen, dass sie in demselben Fahrzeuge von Kapernaum herübergekommen waren (Luth. gegen Meyer), aber dasselbe folgt aus der angegebenen Richtung der Rückfahrt im Vergleich mit V. 1. — *ἤρχοντο)* sie waren im Kommen (auf der Fahrt) begriffen; das Kommen ist noch nicht vollendet (vgl. 4, 30). Falsch Lampe u. Paul. von der wirklichen Ankunft, so dass das Folgende nachträglich sei. Mark. 6, 45 nennt Bethsaida (am westlichen Ufer) als Ziel der Fahrt. Unwesentliche Verschiedenheit. S. z. Matth. 14, 22 f. — *καὶ σκοτία* etc.) kann nur eine nähere Bestimmung über die Verhältnisse geben, unter denen sie abfuhren. Sollte es sagen, warum sie die Nachkunft Jesu nicht mehr erwarten konnten (Meyer), so würde erwähnt sein, dass sie allein abfuhren und dieser Satz begründend eingeführt. Es war also schon Finsterniss eingetreten, als sie die Fahrt begannen; denn nur auf den Anfangspunkt ihres *ἔρχεσθαι* kann sich das Plusquamp. beziehen (gegen Keil, Schnz.), das nun freilich die Fortdauer der so eingetretenen Finsterniss während der Fahrt involvirt. — *καὶ οὔπω ἐληλύθ.)* bezieht sich, dem *ἐγεγόνει* entsprechend, ebenfalls auf den Beginn der Fahrt, weshalb es einfach wortwidrig ist, anzunehmen, der Evangelist meine, dass Jesus bei Eintritt der Dunkelheit (der dann, wie bei der falschen Tisch.'schen Lesart, im Aorist ausgedrückt sein müsste) noch nicht über den See wandelnd (Hilg., Strauss), oder auf einem Fahrzeug (Ebr.) oder an einem Punkt der Küste, wo sie auf ihn gewartet (God.), nachgekommen war. Allerdings kann das *οὔπω*, an dem schon die Abschreiber Anstoss nahmen, nicht bloss ausdrücken, dass sie ohne ihn abfuhren, sondern involvirt die Vorstellung, dass sie ihn bis zum Einbruch der Dunkelheit erwartet hatten (vgl. de W.), was Keil vergeblich bestreitet. Dann kann er ihnen freilich nicht ausdrücklich geboten haben, nach Bethsaida voranzufahren (vgl. Mark. 6, 45, dessen Bericht aber schon an sich an einer grossen Unklarheit leidet und nicht correct sein kann, vgl. Weiss, Mark. p. 234), sondern sie nur geheissen haben voranzufahren, falls er nicht vor Einbruch der Nacht

komme (gegen Keil). — V. 18. ἥ τε θάλασσα etc.) reiht den beiden aus den Plusquamp. sich ergebenden Näherbestimmungen über die Art ihrer Fahrt, wonach sie in der Finsterniss und ohne Jesum fuhren, als Ergänzung (vgl. Kühner §. 519, 3) noch ein drittes an, dass nämlich der See durch einen heftig wehenden Wind aufgeregt wurde, worin weder liegt, dass sie Jesum nun erst recht nicht erwarten konnten (Meyer), als ob sie das bei stiller See eher konnten (!), noch dass sie dies die Trennung von Jesu noch schwerer empfinden liess (Luth.). Von einer Gefahr der Jünger (Keil, Schnz.) ist keine Rede.

V. 19. ὡς σταδίους — τριάκοντα) Spur des Augenzeugen. Vergeblich reflektirt man darauf, dass der See 40 Stadien oder 1 geogr. Meile breit war (Joseph. Bell. 3, 10, 7), um daraus zu erschliessen, dass sie etwa auf der Mitte des Sees waren (so auch Meyer), was übrigens Mark. 6, 47 nicht sagt (s. z. d. St.), da wir nicht wissen können, ob sie in grader Richtung über den See zu fahren hatten und ihre Schätzung im Dunkel der Nacht jedenfalls eine sehr unsichere war. — θεωροῦσιν) sie sehen mit Staunen, wie 4, 19, gewiss nicht: sie schauen ihn bloss so (Ew.). — καὶ ἐφοβήθησαν) bezieht sich natürlich nicht auf eine Gewissensbeunruhigung, als treffe er sie nicht reinen, lauteren Geistes (Ew.), sondern auf die Furcht vor der gespensterhaften Erscheinung einer auf dem Meere wandelnden Gestalt (Mark. 6, 49), die sie (nach V. 20) noch nicht erkennen. Dies schliesst jede natürliche Deutung, wonach ἐπὶ τ. θαλ. nicht: auf dem See, sondern: am See heissen soll (so nach Paul., Gfrörer u. M. auch B.-Crus., aber s. dagegen z. Matth. 14, 25), entschieden aus. — V. 20, fast wörtlich wie Mark. 6, 50, an den schon das περιπατ. ἐπὶ τῆς θαλ. erinnert. — V. 21. ἤθελον etc.) Das die unvollendete Handlung ausdrückende Imperf. zeigt unzweifelhaft, dass es zu einem wirklichen Aufnehmen ins Schiff nicht kam und dass hier eine Abweichung von der synoptischen Ueberlieferung vorliegt. Selbst die erkünstelte Annahme, dass Jesus, nach welchem die Jünger die Hand ausgestreckt, nur eben das Schiff betreten gehabt (Luth. u. God.), ergiebt eine Uebereinstimmung nicht, da nach Mark. 6, 51. 53 nach dem Einsteigen Jesu erst der Wind sich beruhigt und sie durch den See hin auf das Land zufahren. Will man dies aus den Synoptikern hinzudenken, so muss man erklären: sie nahmen ihn gern auf (Beza, Grot., Kuin., Ammon u. M.; s. dagegen Win. §. 54, 4. Buttm. neut. Gr. p. 321), waren willig ihn aufzunehmen, im Gegensatz zu dem in ἐφοβήθησαν liegenden vorherigen Nichtwollen (Ebr., Thol.,

Hengst., ähnlich auch Schnz.), was doch nur dann möglich wäre, wenn der Text eben das Wollen und Thun als unzweifelhaft zusammen darstellte. S. die Stellen b. Sturz Lex. Xen. Ast. Lex. Plat. I, p. 596. Joh. würde hier geschrieben haben: *ἐθέλοντες οὖν ἔλαβον.* Nach Keil setzt er als selbstverständlich voraus, dass sie es nicht beim blossen Aufnehmenwollen bewenden liessen. — *καὶ εὐθέως*) also während sie noch ihn aufnehmen wollten, womit jede Vollendung dieser Handlung ausgeschlossen ist. Keineswegs ist dazu ein *ἀλλά* nothwendig (gegen Hengst., Luth., God.), da ja der folgende Satz seine ganz selbstständige Bedeutung hat und nur nebenbei die Nichtvollendung jenes *ἤθελον* constatirt. Gewiss nämlich erscheint es dem Erzähler, welcher V. 19 die Strecke ausgemessen, die sie gefahren und der jedenfalls noch Erhebliches bis zum Reiseziele fehlte, als etwas Wunderbares, dass sie sofort, nachdem sie Jesum erkannt, am Lande (eig. auf dem Lande) waren, ohne dass dies einer wunderbaren Wirkung Jesu zugeschrieben wird (gegen Meyer, God.). — *εἰς ἣν ὑπῆγον*) Sie waren also nicht etwa durch den heftigen Wind verschlagen und daher früher, als sie gedacht, ans Land gekommen, sondern hatten das Reiseziel, das sie nach V. 17 intendirten, erreicht. Immerhin bleibt es bedeutsam, dass nicht gesagt ist, sie seien bei Kapernaum gelandet, so dass sie also doch wohl nur ungefähr die Gegend erreichten, nach der sie wollten, was bei dem heftigen Gegenwind (Mark. 6, 48) sehr begreiflich ist.

Anmerkung. Dass Joh., wie Mark., dessen Darstellung noch V. 19. 20 anklingt, ein wunderbares Wandeln Jesu auf dem Wasser erzählen will, kann nicht bezweifelt werden; eben darum aber kann er nicht auf eine doketische Leiblichkeit Jesu reflectirt haben (gegen Baur, Hilg., Keim), wodurch grade das Ausserordentliche des Hergangs aufgehoben wäre. Dass in V. 17 oder gar darin, dass er nicht in das Fahrzeug aufgenommen wird und so den ganzen See durchwandert (Strauss, Keim), eine Steigerung des Wunders liegt, davon kann nicht die Rede sein, und dass der Evangelist, um das neue Wunder der schnellen Landung hinzuzufügen, der älteren Ueberlieferung in V. 21 direkt widersprochen haben sollte, ist ganz unwahrscheinlich. Vielmehr erklärt sich diese Abweichung nur, wenn der Evangelist aus eigener Kenntniss des Hergangs dieselbe rectificirt. Grade dieser Zug aber, wonach die Jünger, als sie Jesum ansichtig wurden, trotz ihrer Schätzung (V. 19) thatsächlich dicht am Lande waren (V. 21), hat vielfach die Frage angeregt, ob dieselben sich nicht im nächtigen Dunkel (V. 17) oder im Morgengrauen (Mark. 6, 48) darüber getäuscht haben, wenn sie Jesum auf dem See wandelnd

zu sehen glaubten (vgl. Bleek p. 104. Beyschl. p. 174). Immer blieb ihnen das wunderbare Zusammentreffen des Erscheinens Jesu mit dem Augenblicke, wo der Wind sich legte (Mark. 6, 51) oder sonstwie die mühselige (übrigens nicht als gefährlich dargestellte) Fahrt über Erwarten rasch und glücklich zu Ende ging, so bedeutsam, dass sie sich dieselbe nur als ein Wunder im eigentlichen Sinne erklären konnten. Ueber diese Erfahrung der hülfreichen Nähe Jesu nach einer schweren Nacht, die sie in der Trennung von ihm verlebt (vgl. Ew., Weizs.), hinauszugehen und eine Vorausdarstellung seiner Erscheinung nach der Auferstehung (Luth., God.) oder gar eine allegorische Deutung von Psalm 107 auf die Schicksale der Kirche darin zu sehen (Hengst.), erlaubt weder der Text, noch die Unmöglichkeit eines Verständnisses dieser Bedeutung für die Jünger, selbst wenn man das Wunder, wie es die Jünger zu sehen glaubten, strikte festhält (vgl. Brückn.). Wie bedeutsam diese Erfahrung den Jüngern grade in einem Augenblicke werden musste, wo die Ereignisse nach der Speisung (V. 14. 15), deren Miterleben Jesus freilich absichtlich und nicht ohne ihr Widerstreben (Mark. 6, 45: *ἠνάγκασεν*) ihnen abgeschnitten hatte, deren Herannahen sie aber so gut wie Jesus merken mussten, sie aufs Tiefste erregt hatten, davon ist dem Evangelisten selbst in der Zeitferne, in der er schreibt, jedes Bewusstsein erloschen. Ueberhaupt aber widerstrebt die Aufnahme dieser Scene, die sich für den, der sie erlebt hat, von selbst erklärt, die aber mit den Grundgedanken des Kap. nicht weiter zusammenhängt, vielmehr den Zusammenhang seiner Entwicklung nur störend unterbricht (gegen Keil, nach welchem die Offenbarung seiner Macht über die Kräfte der Natur und der Erhabenheit des Geistes über die Leiblichkeit die Jünger über den Anstoss an den folgenden Reden hinweghelfen soll), durchaus einer Erklärung des Evangeliums als einer rein ideellen Composition. Vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 204—209.

V. 22—29*). Das Wiedersehen mit dem Volke. —

*) V. 22. Meyer vertheidigt mit d. M. die Rcpt. *ιδων* (WH. a. R.), die nur Δ (der übrigens noch *ειδων* hat) und die jüngeren Mjsc. für sich hat und die offenbar entstand, um den Plur. bei *ο οχλος* zu vermeiden (weshalb ℵD *ειδεν* lesen). Nur so entstand die dem Johanneischen Stil ganz fremdartige Periode. Gewöhnlich erklärt man das *ειδον* für Structurerleichterung (vgl. Meyer), während dasselbe doch auch sachlich viel schwieriger und *ιδων* Erleichterung ist (s. d. Ausl.). Das offenbar erläuternde *εκεινο εις ο ενεβησαν οι μαθηται αυτου* (Rcpt.) nach *εν* haben im Wesentlichen schon ℵD, so dass nur ABL Verss. das Richtige rein erhalten haben. — Das zweite *πλοιαριον* (Rcpt.) ist nach dem ersten conformirt aus *πλοιον*, nach welchem ℵB V. 23 *πλοια* (Lchm., WH., Treg. a. R.) und A Mjsc. V. 24 *πλοια* statt *πλοιαρια*

ὁ ἑστηκώς) bezeichnet zwar nicht den dort stehen gebliebenen Theil des ὄχλος (God.); aber es liegt in der Natur der Sache, dass nur ein Theil der Menge, nur die Enragirtesten ihre Absichten auf Jesum (V. 15) so hartnäckig verfolgten, während die grosse Masse sich verlief. — εἶδον — οὐκ ἦν) beginnt bereits die Motivirung, weshalb sie nicht länger dort stehen blieben, um auf Jesum zu warten, und nicht die Erörterung der Umstände, weshalb eine Entfernung Jesu unbegreiflich schien (de W.). Denn nicht, dass kein anderes Fahrzeug dagewesen war, sehen sie (so gew.), sondern dass kein anderes da war, zu dem Jesus noch aus seiner Entfernung (V. 15) zurückkehren konnte, um mit ihm überzusetzen. Die Ungenauigkeit des Ausdrucks, welche die Abschreiber und die Ausleger verwirrt hat, liegt in dem εἰ μὴ ἕν, das doch, ähnlich wie 3, 13, sich nicht auf das jetzige Dasein, sondern auf ein Dagewesensein bezieht, was sich dem Erzähler verbirgt, weil auch das πλοιάριον ἄλλο, das sie zu finden hofften, hätte vom gestrigen Tage an dagewesen sein müssen, wenn Jesus, der auf dem Ostufer geblieben war, sich dessen hätte zur Rückfahrt bedienen wollen, obwohl dies in dem οὐκ ἦν an sich nicht liegen kann. — καὶ ὅτι) schliesst sich an εἶδον an, das aber nun zeugmatisch von dem genommen wird, was sie wussten, oder gewahr wurden (so ἰδεῖν oft bei Homer, vgl. auch Luk. 8, 47. Gal. 2, 7. 14), weil sie am vorigen Tage gesehen hatten, dass Jesus nicht mit seinen Jüngern in das Fahrzeug (bem. den auf ἕν zurückweisenden Art.) mit einstieg, sondern dass seine Jünger allein abfuhren*).

---

schreiben. — V. 23 fügt die Rcpt. nach αλλα ein δε ein, um das Asyndeton zu heben (vgl. das ουν in א). Völlig grundlos hat Tisch. nach L u. 4 Mjsc. den Plural ηλθον aufgenommen. — V. 24. Das και vor αυτοι (Rcpt.) ist nach entscheidenden Zeugen zu streichen. — V. 27. Tisch. liest nach אD διδωσιν; offenbar Correctur, da ja der Menschensohn diese Speise schon zu geben schien. — V. 28. Das ποιουμεν der Rcpt. hat nur Min. für sich. — V. 29. Tisch. streicht nach אΔ Mjsc. den Art. vor ιησους. Die Rcpt. πιστευσητε (DΔ Mjsc.) ist nach dem folgenden πιστευσωμεν V. 30 geändert; lies πιστευητε.

*) Auch die neuesten Erklärer haben die Ungenauigkeit des Ausdrucks nicht zu heben vermocht. Keil fasst das ειδον von dem, was sie am Abende vorher sahen (oder wahrnahmen), obwohl dies doch nur möglich wäre, wenn es plusquamperfektisch genommen werden könnte; Schnz. nimmt ειδον von vorn herein von dem, was sie τῇ ἐπαύριον am Ufer erfuhren, obwohl sie davon, dass πλοιάριον ἄλλο οὐκ ἦν ἐκεῖ, sich doch immer durch eigenes Sehen überzeugen mussten. Es bleibt daher dabei, dass sich dem Erzähler das, was sie selber sehen konnten, mit dem, was sie aus dem gestern Gesehenen wahrnahmen, vermischt hat und so eine Ungenauigkeit des Ausdrucks entstanden ist.

Eben weil diese Thatsache der Vergangenheit hier nicht nach ihrem Zeitverhältniss ausgedrückt wird (in welchem Fall ihr gestriges Gesehenhaben und nicht ihr jetziges Wissen bezeichnet sein müsste), steht der Aor. und nicht das Plusquamp. Erwähnt wird dieselbe aber, um zu erklären, warum sie sich noch am anderen Morgen nach einem Fahrzeuge umsahen, bei dem sie etwa Jesum wiederfinden könnten, wenn er käme sich einzuschiffen*). Dagegen ist die gangbare Vorstellung von einer Rathlosigkeit über das Verbleiben Jesu (vgl. noch Brückn.) völlig eingetragen, da ja, wenn sich wirklich erwies, dass er nicht mehr hier sei, die Annahme, dass er zu Fuss heimgekehrt, nahe genug lag. Eben darum kann auch diese ganze Darstellung nicht erfunden sein, um das Wunder des Seewandelns zu constatiren (gegen Bretschn., Strauss, Keim). — V. 23 kann bei der Lesart *εἶδον* natürlich nicht mehr als Parenthese genommen werden, nicht einmal als Zwischensatz (Keil), bildet aber auch keinen eigentlichen Gegensatz zum vorigen (weshalb die recipirte Lesart auch sachlich unhaltbar ist), da sie sich ja nach jetzt erst ankommenden (nicht in der Nacht gekommenen, Ew.) Schiffen nicht umsehen konnten, sondern führt die Motivirung fort, weshalb sie nicht länger dort blieben, um auf Jesum zu warten, indem zugleich die Möglichkeit ihrer eigenen Abfahrt vorbereitet wird. Letzteres wollen Keil und Schnz. allein gelten lassen. A n d e r e Fahrzeuge kamen allerdings, aber nicht von Kapernaum, woher etwa die Jünger herüberkommen

---

*) Offenbar sollte die Verwandlung des *εἶδον* in *ἰδών* auch die Schwierigkeit, die in dem *εἰ μή* und *καὶ ὅτι* liegt, heben. Man nahm eben das Particip. plusquamperfektisch, was aber ganz unmöglich ist, da kein aoristisches Hauptverbum da ist, mit dem es in Correlation steht (gegen Luth., God.), vollends unmöglich, wenn es das *ἑστηκώς* begründen soll (Meyer, Hengst., Brückn.), da dieses als Part. Perf. imperfektische Geltung hat, also nicht dem damit verbundenen Part. Aor. plusquamperfektische verleihen kann. Letztere Fassung ist auch darum unmöglich, da der erste mit *ἰδών* verbundene Objektssatz, der doch immer der Hauptsatz bleiben muss, nichts enthält, was dazu beitrug, sie zum Bleiben zu veranlassen. Nimmt man dagegen das Particip als beginnende Motivirung von V. 24 (so die Meisten), so wird dasselbe in *ὅτε οὖν εἶδεν* wieder aufgenommen und dies ist ganz unmöglich, da dieser Satz nicht eine Ergänzung ihrer Beobachtungen bringt (God., Ebr.), sondern eine ganz entgegengesetzte; denn aus dem *ἰδὼν ὅτι* etc. folgt dann, dass Jesus noch da sein musste, während das *εἶδεν ὅτι* V. 24 sagt, dass er nicht da war. Lck. nimmt das *ἰδών* von vornherein im Sinne von *εἰδώς* (das Ew. ohne Zeugen l e s e n will!) und fasst nur die Praeterita im Objektssatz rein plusquamperfektisch, wobei aber die Schwierigkeit der Reassumirung in V. 24 bleibt. Die Lesart *ἰδών* ist also auch aus exegetischen Gründen unhaltbar.

konnten, ihn abzuholen, sondern von Tiberias. Dagegen fügt das ἐγγὺς τοῦ τόπου etc. hinzu, wiefern sich ihnen in diesen Schiffen eine passende Gelegenheit bot, selbst sich einzuschiffen, um Jesum aufzusuchen. Dass diese Schiffe gekommen waren um die Volksmenge abzuholen (Luth., Brückn.), was schon Bretschn. mit Recht unwahrscheinlich fand, oder um neue Leute zu Jesu zu bringen (Schegg), erhellt ebensowenig, wie dass sie gekommen waren um Jesum zu suchen (Hengst.). Es waren eben einige Schiffe aus Tiberias, die zufällig in dieser Gegend landeten (Schnz.). — V. 24. ὅτε οὖν) ist nun natürlich nicht reassumirend (vgl. selbst Keil), was ja aber ohnehin ganz unmöglich ist. Denn sollte bloss das Subjekt reassumirt werden (Meyer), so müsste dasselbe voranstehen; aber selbst wenn ἰδών stände (de W. u. d. M.) oder der Erzähler fortfährt, als ob dasselbe gestanden hätte (Keil), könnte es nicht reassumirt werden, weil dies εἶδεν jedenfalls ein völlig anderes ist, als das in dem ἰδών enthaltene. Es ist einfach folgernd. Denn daraus, dass kein Schiff ihn mehr erwartete (V. 22), sahen sie, dass Jesus nicht mehr da sei, und daraus, dass die ankommenden Schiffe aus Tiberias waren (V. 23), sahen sie, dass auch seine Jünger nicht etwa zurückgekehrt seien, um den noch zwar Entfernten, aber bald Zurückkehrenden, heimzuführen. Vgl. Schnz. — αὐτοί) sie ihrerseits im Gegensatz zu Jesu, von dem sie, als sie Schiffe kommen sahen, zunächst gemeint hatten, er werde auf einem von ihnen heimkehren wollen. Das recipirte καὶ αὐτοί ist auch sachlich sinnlos, da ja Andere nicht eingestiegen waren und man für das ἐνέβησαν nicht ohne weiteres die Rückkehr substituiren kann (gegen God.). Da sie aber nun eingesehen hatten, dass sie Jesum auf dem Ostufer nicht mehr erwarten durften, so blieb ihnen nichts mehr übrig als ihrerseits einzusteigen und ihn aufzusuchen. Die Fahrzeuge konnten sie leicht genug für die kurze Ueberfahrt gewinnen, nur dass freilich hieraus vollends klar wird, dass es nicht mehr die 5000 von gestern waren, die überfahren wollten, sondern ein kleiner Theil derselben. — εἰς Καφαρναούμ) Wenn die Menge voraussetzt, dass sie Jesum in Kapernaum am ehesten finden werde, so folgt daraus evident, dass der Evangelist die Erzählung mitten in die Galiläische Zeit Jesu versetzt, während welcher Jesus Kapernaum zum Mittelpunkt seiner Wirksamkeit zu machen pflegte (vgl. Luth., Schnz., Keil gegen Meyer).

V. 25. πέραν τ. θαλ.) vom Standpunkt der Suchenden aus, die vom Ostufer kamen, ist hier natürlich (anders als V. 22, wo der Evangelist vom Standpunkt am Westufer der

angelangten Jünger aus redet) das Westufer gemeint*). — πότε) Wäre die ganze Scene erdichtet, um das Wunder des Seewandelns zu bestätigen (gegen Strauss), so würde Joh. sie jedenfalls nach dem Wie fragen und Jesum auf das Wunder zurückkommen lassen. Aber auch die Behauptung, dass die Frage nach dem Wie in der nach dem Wann liege (Beng., Meyer, Luth., Hengst., Keil), ist ganz willkürlich, wie auch Schnz. sieht. Hätten sie es nicht für möglich gehalten, dass er schon hier sei, so würden sie ihn ja nicht am Westufer aufgesucht haben. Daher liegt in der Frage keine Ahnung eines neuen Wunders, von dem sie Näheres hören wollten (vgl. besonders Luth., Hengst., aber auch Meyer, Keil), sondern es ist die natürlichste Frage, mit der sie wieder anknüpfen, indem sie zu erkennen geben, dass sie sein Wiedererscheinen am Ostufer gespannt erwartet haben und ihnen nun doch entgangen ist, wann er von dort (zu Schiff oder zu Fuss) den Rückweg angetreten hat (vgl. Schnz.). Eben weil in der Frage liegt, dass sie ihn immer noch suchen und noch etwas von ihm begehren, ja weil die Frage offenbar nur die Wiederaufnahme ihres Begehrens in V. 15 einleiten soll (gegen Luth.), kann Jesus an dieses ihr Suchen mit seiner Antwort anknüpfen. Gewiss wird damit die „begehrliche Zudringlichkeit" des Volkes geschildert (Baur p. 254); aber diese ist doch in dieser Situation nur zu begreiflich und gewiss naturwahr geschildert. — γέγονας) venisti, vgl. 1, 15.

V. 26**). οὐχ — ἀλλ') nicht non tam — quam (Kuin. u. M.), sondern ὅτι εἴδετε σημ. wird schlechthin verneint. Vgl. Frtzsch. ad Marc. Exc. II. p. 773 ff. — εἴδετε σημεῖα) Dass der Gegensatz von dem zuletzt erlebten Wunder redet, beweist nicht, dass σημεῖα als Plural der Kategorie (Meyer, Luth.) zu fassen ist und der Sache nach auf das Speisungswunder allein geht, da dies doch nur im Zusammen-

*) Deshalb ist es aber nicht als der Gegenstand ihrer Verwunderung bezeichnet, dass sie ihn schon auf der westlichen Seite finden (gegen Meyer, Luth., Keil), da sie ihn hier ja eben gesucht, also doch wohl vermuthet hatten (V. 24). Nach V. 59 wäre es in der Synagoge zu Kapernaum gewesen; aber da wir sehen werden, dass in der folgenden Scene verschiedene Verhandlungen zusammengefasst sind, so wäre es möglich, dass jene bestimmte Lokalangabe sich nur auf die letzte Rede bezieht, bei der sie gemacht wird, und das Zusammentreffen mit Jesu noch ausserhalb Kapernaums am Seeufer stattfand (vgl. z. V. 21).

**) S. über die ganzen Verhandlungen V. 26 ff. Harless in d. Luth. Zeitschr. 1867. p. 116 ff. und zu V. 29 speciell Luth. in d. Stud. u. Krit. 1852. p. 333 ff.

hange mit früher Erlebtem die Wirkung haben konnte, die V. 14 f. schildert und die sich in ihrem gegenwärtigen ζητεῖν fortsetzt. Ohne Zweifel geht es auf alle Wunder, die sie gesehen (V. 2), aber das letzte natürlich eingeschlossen (Beng., Lck., Hengst., God., Schnz., Keil); denn sie alle waren ihnen nicht, wie sie es doch sollten, Zeichen geworden, an denen sie die wahre Bedeutung der Person und des Werkes Jesu erkannt hätten. Daher eben war ihr jetziges Aufsuchen Jesu das rechte nicht, weil es nicht durch das Sehen solcher Zeichen (in seinen Wunderthaten) veranlasst war. — ἐκ τῶν ἄρτων) Der Art. weist auf die eben erlebte Speisung hin; aber dass sie ihn um der wunderbaren Sättigung willen suchten und so der Tadel Jesu eigentlich ihre Wundersucht trifft (Luth.), wird rein eingetragen. Es war nur der in der wunderbaren Speisung gehabte sinnliche Genuss gewesen, was sie in der Erwartung weiterer Befriedigung ihrer fleischlichen Messiasgedanken zu ihm getrieben hatte (vgl. Schnz.). Nicht ohne Absicht wird von der höheren Bedeutung, die ihnen doch auch die σημεῖα gehabt hatten, wenn sie in ihnen die Hoffnung auf seine Bestimmung zum Messias weckten, ganz abstrahirt, weil sie diese Bestimmung eben auch nur als ein Mittel zur Befriedigung irdischer Wünsche und Bedürfnisse auffassten. — V. 27. ἐργάζεσθε) Das Wort steht von erwerblicher Thätigkeit und Arbeit (laborando sibi comparare, vgl. ἐργάζ. τὰ ἐπιτήδεια Dem. 1358. 12, ἐργάζ. βρῶμα Palaeph. 21, 2, ἐργάζ. θησαυρούς Theodot. Prov. 21, 6, s. überh. Stephan. Thes. ed. Hase III, p. 1968 f.). — μή) schlechthin verneinend, da ja Jesus ausschliesslich von dem redet, was sie sich durch das Aufsuchen seiner Person, mit all der Mühe, die sie sich dasselbe kosten lassen, nicht sollen verschaffen wollen. — τὴν βρῶσιν) steht hier, wie der Zusatz zeigt, metonymisch von dem, was zum Essen da ist; denn die Speise selbst ist es, die nicht bloss ihrer Kraft und Wirkung (God.), sondern ihrem Wesen nach eine ἀπολλυμένη ist, sofern sie durch den Genuss aufhört zu sein. Wie der Vorwurf in V. 26, so ist auch diese Abmahnung nur der durch die Speisungsgeschichte an die Hand gegebene Ausdruck für die Befriedigung ihrer irdischen Wünsche und Hoffnungen, die sie bei ihm suchten, wenn sie ihn zum König ausrufen wollten. — τὴν μένουσαν εἰς ζ. αἰων.) welche bis ins ewige Leben (hier in seiner Vollendung als zukünftig gedacht) fortdauert, vgl. 4, 14. Auch hier steht nicht das μένουσα für sich dem ἀπολλ. gegenüber, so dass εἰς die Bestimmung der μέν. βρ. bezeichnete (Ew., Luth.), da die Dauer an sich auch kurz sein kann und noch keinen

Gegensatz zum Vergehen bildet. Gemeint ist aber, wie mit dem lebendigen Wasser 4, 10, das Wort Gottes, das der Messias bringt (Meyer: die göttliche Gnade und Wahrheit), nicht er selbst (Hengst., God., Keil)*). — *δώσει*) Das Futur. steht, weil er diese Speise erst, wenn sie um ihretwillen ihn aufsuchen, ihnen geben kann und wird. Bemerke, wie hier der Menschensohn, ganz wie bei den Synoptikern, den Einzigartigen unter den Menschenkindern bezeichnet, der diese unvergängliche Speise geben kann. — *ἐσφράγισεν*) besiegelt d. i. beglaubigt (vgl. z. 3, 33), nämlich als den von ihm verordneten Geber dieser Speise. Man bricht aber der ganzen Rede die Spitze ab, wenn man dabei mit den Meisten (auch Keil) an das Zeugniss der Werke überhaupt (5, 36 ff.), oder gar zugleich an das Zeugniss der Schrift (Meyer) denkt. Natürlich kann nur die Speisung gemeint sein, die nur dann in ihrer Bedeutung (als *σημεῖον*, V. 26) recht verstanden ist, wenn man in der Befähigung Jesu zur Spendung leiblicher Segnungen vor Allem die Beglaubigung sieht für seinen Beruf, der Nation die höchsten geistlichen Segnungen zu bringen durch sein Wort. Das eben war der Irrthum des Volkes, dass es darin nur das Angeld für die Befriedigung all seiner irdischen Wünsche und Hoffnungen sah, nach der allein es begehrte. — *ὁ θεός*) nachdrücklich ans Ende gesetzt. Ihm ist es der Vater, der ihm aus Liebe zum Sohne solches Siegel gegeben hat; dem Volk ist es die höchste Autorität, die ihm dieses Siegel aufdrückt.

V. 28 f. Die Leute begreifen, dass Jesus die höchste Gabe, die er bringt, an eine Forderung knüpft, und sind bereit dieselbe zu erfüllen. Wie weit sie dabei eine richtige Vorstellung von jener höchsten Gabe haben, erhellt nicht, jedenfalls steht dieselbe nach V. 27 irgendwie mit dem letzten Ziele des Messianischen Heiles (der *ζωὴ αἰώνιος*) im Zusammenhang (vgl. Ebr.), und das macht sie bereitwillig, auf eine solche Forderung einzugehen. Nach ihrer ganzen ge-

---

*) Meyer vergleicht die *οὐράνιος τροφή* bei Philo de profug. p. 749. Allegor. p. 92. Ganz vergeblich aber sind die dogmatisirenden Untersuchungen darüber, wie der Glaube hier als ein *ἐργάζεσθαι* dargestellt sein könne (vgl. besonders Hengst., aber auch de W.-Brückn., Olsh.-Ebr.); denn gemeint ist nichts anderes als das eifrige Suchen seiner Person, wodurch sie sich nicht die Befriedigung ihrer irdischen Wünsche, sondern das göttliche Wort, das, weil es selbst unvergänglich, auch als Speise gedacht ein unvergängliches Leben schafft und nährt, verschaffen sollen. Vgl. übrigens Matth. 6, 19. 20.

setzlichen Anschauung aber denken sie dabei an einzelne Werke, die Gott vollzogen haben wolle (ἔργα τ. θεοῦ, vgl. Apok. 2, 26. Bar. 2, 9. Jerem. 48, 10). Daher die Frage: was sollen wir thun, um die von Gott gewollten Werke (die du meinen magst) zu wirken? ἐργάζεσθαι ἔργα, Werke verrichten, sehr gangbar in der ganzen Gräcität (s. z. 3, 21): daher ἐργάζ. hier nicht wie V. 27 zu fassen. — V. 29. τὸ ἔργον τ. θ.) bezeichnet den Glauben natürlich nicht als das von Gott gewirkte (Augustin.), sondern als das von ihm gewollte Werk. Ganz ungehörig sind die dogmatisirenden Erörterungen darüber, was Alles dazu gehört, um zu glauben (Hengst.), oder über den Glauben als Quell alles sittlichen Thuns (Meyer, Luth., God.); grade indem er sich ihren Wünschen versagt (V. 15) und doch behauptet, der Bringer des höchsten Gutes zu sein (V. 27), muss er den unbedingten Glauben beanspruchen an ihn als den Gottgesandten (εἰς ὅν = εἰς τοῦτον ὅν) κατ' ἐξοχήν, der sie zu dem gottgewollten Ziele führen wird, wenn auch auf anderen Wegen und mit anderen Mitteln, als sie es erwarten. — In dem ἵνα liegt nach Meyer, Luth. die Vorstellung: das ist das von Gott gewollte Werk, ihr sollt glauben. Aber dadurch wird die Vorstellung nur verschoben; denn das Wesen des von Gott geforderten Werkes ist nicht das Sollen, sondern das πιστεύειν selbst. Vgl. z. 4, 34. 1. Joh. 5, 3. — Zu V. 22—29 vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 204—214.

V. 30—40*). Die Zeichenforderung. — οὖν) weist

*) V. 32. Das εδωκεν (Lchm., Treg., WH. txt. nach BDL) scheint nach V. 31 conformirt, wie dort ℵ nach V. 32 δεδωκεν schreibt. — V. 33. Tisch. liest nach ℵD: ο του θεου und allerdings konnte Ο nach ΟC leicht fortfallen, zumal ein Grund der Hinzufügung kaum ersichtlich ist. Doch haben Treg., WH. es nicht aufgenommen. — V. 35. Da die Verbindungspartikel schwankt (Tisch. nach ℵD: ουν, Rcpt., Lchm. i. Kl. nach AΔ Mjsc.: δε), wird sie ursprünglich gefehlt haben (Treg., WH. nach BLT). — Mit Recht hat Tisch. πειναση — διψησει hergestellt, während die Rcpt. jenes nach D 2 Mjsc. (Lchm., Treg. a. R.) dem Folgenden conformirt und dies nach den jüngeren Mjsc. ändert, die es dem ersten Conj. conformiren. Dieser ist das Gewöhnliche; doch ist das Futur. nach ου μη 4, 14. 10, 5 gesichert und hier Verstärkung wegen des πωποτε. Tisch., Treg. txt., WH. schreiben nach ℵBT προς εμε. — V. 36. Tisch. streicht das με, das Lchm., WH. einklammern, nach ℵA, obwohl diese Zeugen nicht einmal zusammengehen, da A dasselbe nur mit πιστευετε verbindet und in μοι verwandelt. Es fiel leicht nach -τε aus oder ward weggelassen, weil nach πιστ. kein Pronomen steht. — V. 37. Das zweite προς εμε (Tisch. nach ℵΔ, vgl. L) wird dem ersten conformirt sein. — V. 38. Das εκ der Rcpt. (ℵDΔ Mjsc.) ist aus V. 33 (vgl. V. 31. 32). Tisch. liest nach

auf die in V. 29 liegende Forderung zurück; denn sie hatten wohl verstanden, dass er mit ὃν ἀπέστ. ἐκεῖνος sich selbst, und zwar als Messias gemeint hatte. Daher auch das nachdrückliche σύ: was thust denn du deinerseits für ein Zeichen, das dich zu solcher Forderung berechtigt. Schnz. findet ganz unpassend schon hier in dem σύ den Gegensatz gegen Mose. — τί ἐργάζῃ;) Es liegt darin immer eine gewisse Replik auf seine Anforderung eines ἐργάζεσθαι V. 27 an sie, auch ohne dass man mit de W. erklärt, als ob σύ stände (gegen Brückn.). Da dieses schon im Parallelsatz betont ist, so ruht hier der Nachdruck auf dem Verb.: was bringst du zu Stande? Weil er das Einzige nicht thun wollte, was ihn in ihren Augen unmittelbar zum Messias machte (V. 15), und nun doch verlangte, dass man an seine Messianische Sendung glaube, musste er ihnen doch irgend ein anderes Zeichen geben, das ihnen unfehlbar dieselbe beglaubigte*). — V. 31.

ℵDL ποιησω; aber ποιω ist sicher nicht nach 4, 34 conformirt, wo B grade ποιησω hat, sondern der Conj. Aor. nach V. 39. 40. — V. 39. Das πατρος (Rcpt. nach Δ Mjsc.) ist Zusatz. Das εν vor τη εσχ. ημ. fehlt zwar in BCLΔ Mjsc., aber da B zur Weglassung von εν neigt (2, 19. 23. 7, 22. 18, 39), wird man es besser beibehalten, dann aber auch V. 40 (gegen BCΔ Mjsc., Rcpt.), V. 44 (gegen ℵΔ, Rcpt.), V. 54 (gegen ℵBDL Mjsc.), da es 7, 37. 11, 24. 12, 48 ohne Varr. steht. Vgl. Meyer. Lchm. hat nur das letzte eingeklammert, Tisch. dasselbe weggelassen, während Treg., WH. das εν nur V. 44 beibehalten. — V. 40. Statt des δε der Rcpt. (das nach V. 39 conformirt) lies nach entscheidenden Zeugen γαρ, zumal eben daher auch das του πεμψαντος με eingedrungen ist.

*) Die Frage setzt also keineswegs voraus, dass hier solche sprechen, welche die gestrige Speisung nicht mit angesehen haben (Grot.), oder vornehme Juden in der Synagoge (Kuin., Klee). Auch ist diese Zeichenforderung nach dem Speisungswunder nicht für widersprechend und ungeschichtlich zu halten (Kern, B. Bauer, Weisse), so dass das ganze Gespräch sich wenigstens ursprünglich nicht auf die Speisung bezog (de W.), noch aus ihr auf den nichtjohanneischen Ursprung (Schweiz.) oder auf den nichtwunderbaren Hergang (Schenk.) der Speisungsgeschichte zu schliessen. Freilich darf man nicht übersehen, dass die Speisung, so gewaltig ihr Eindruck war und so gewiss die Menge darin etwas Wunderbares sah, immer kein sinnenfälliges Wunder war, da der eigentliche Hergang der Brodvermehrung sich unter allen Umständen ihren Augen entzog. Allein sinnenfällige Wunder hatten sie ja in den Krankenheilungen (V. 2) genug gesehen (gegen Keil). Man darf sich auch nicht dabei beruhigen, dass die Unersättlichkeit und das Streben nach immer grösseren Wundern das Wesen der Wundersucht ist (Lck., Meyer, Brückn., Luth.) oder dass Jesus selbst V. 27 über das Speisungswunder hinaus auf eine noch wunderbarere Speise hingewiesen hatte (Ebr., vgl. auch God.); denn nicht um irgend ein Wunder handelt es sich, sondern um eine Beglaubigung

οἱ πατέρες ἡμ. etc.) Dass die Juden die Mannaspende als das grösste Wunder betrachteten (Lampe, Schnz.), kommt hier nicht in Betracht; denn auf ein blosses Wunder als solches kommt es nach dem Zusammenhange nicht an, und die Forderung, dass er ihnen ein höheres Brod geben solle, wie das in der Speisung gereichte (Meyer, Ew.), wohl gar weil er mehr als Mose beanspruche (Hengst.), wird ganz willkürlich eingetragen und steht im direkten Widerspruch damit, dass grade die Speisung die höchsten Erwartungen in ihnen erregt hatte (V. 15). Vielmehr erhellt klar, dass sie den Mose als Typus des Messias ansehen (vgl. Schoettg., Hor. II, p. 475. Midrasch Coheleth f. 86, 4: Redemtor prior descendere fecit pro iis Manna, sic et redemtor posterior descendere faciet Manna) und darum verlangen, dass er sich durch ein analoges *σημεῖον* legitimire. Denn eine solche Forderung liegt doch indirekt in der Vorhaltung des Mosewunders, was Keil bestreitet, ohne seinerseits mit einem Worte zu erklären, woher die Juden grade auf die Mannaspende hinweisen*). — *γεγραμμ.*) freie Anführung von Ps. 78, 24 vgl. 105, 40, nur mit dem *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* aus Ex. 16, 4, wobei das Subjekt von *ἔδωκεν* Gott ist, aber unter der als bekannt vorausgesetzten Vermittelung Mose's (V. 32). Vgl. Targ. Jonath. Deut. 34, 6: Deus fecit descendere filiis Israel panem de coelo. Dass die Juden dies Schriftwort so verstanden, als ob Mose selbst das Himmelsbrod gegeben und Jesus diesen Irrthum zuerst verbessere (Ew., God., Schnz.), erhellt nicht, da Jesus gleich dem Manna das wahre Himmelsbrod gegenüberstellt.

V. 32 f. *ἀμὴν ἀμὴν λέγ.*) Bem. den zweiten wichtigen Hauptspruch nächst V. 26 f. — *οὐ Μωϋσῆς* etc.) Jesus will nicht den wunderbaren und himmlischen Ursprung des Manna an sich in Abrede stellen (Paul.) oder gegen das alttestamentliche Manna polemisiren (Schenk.), sondern behauptet nur, dass dieses das wahre Himmelsbrod noch nicht gewesen sei. — *δέδωκεν ὑμῖν*) besagt nicht, dass sie das

---

seines Anspruchs, dass sie ihn bedingungslos für den Gottgesandten schechthin d. h. für den Messias halten sollen.

*) Es fällt allerdings auf, dass diese Forderung einer Himmelspeise grade am Tage nach der Speisung erfolgt, obwohl sie sichtlich durch etwas anderes als durch diese motivirt ist; und das weckt nothwendig die Vermuthung, dass erst unser Evangelist eine ursprünglich selbstständige Scene mit der vorigen verbunden hat, weil ihm die Antwort Jesu wie eine noch tiefere Deutung des Speisungswunders erschien.

wahre Himmelsbrod schon empfangen haben, nur nicht durch Mose (s. o.), wogegen das Präsens und das Hinzutreten des *τὸν ἀληϑ.* im Parallelsatz spricht. Denn in dem *ὑμῖν* wird nur die Nation als Ganzes betrachtet, und in dem Perf., das Keil von dem in der Vergangenheit vollendeten Factum erklärt, liegt nicht, dass sie es schon hätten (Brückn., God.), sondern dass das durch Mose gegebene Brod ihnen (40 Jahre lang) als Nahrung verblieb (vgl. Schnz.). — *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*) wollen Meyer, Luth. hier und im Parallelglied mit dem Verb. verbinden; aber dass diese Verbindung Ex. 14, 6 statthat, beweist nichts und ebensowenig der fehlende Artikel, da das schon V. 31 so verbundene *ἄρτ. ἐκ τ. οὐρ.* als ein Begriff betrachtet wird. Entschieden dagegen spricht aber die Stellung des *τὸν ἀληϑ.* im Parallelgliede und der dann ganz bedeutungslose Art. vor *ἄρτον*, der nur auf das V. 31 erwähnte Himmelsbrod zurückweisen kann (vgl. Schnz., Keil). Der Gegensatz ist übrigens nicht der des *ἀήρ* und des *κυρίως οὐρανός* (Chrys., Euth.-Zig., Grot. u. M.), wohl aber des Vorbildlichen und der gegenbildlichen realen Vollendung. — *ὁ πατήρ μου*) dem Mose gegenübertretend; dass Jesus Gott seinen Vater nennt, deutet bereits an, dass in ihm als dem Sohne, d. h. dem zur Herbeiführung der Heilsvollendung Erwählten Gott gegenwärtig fortdauernd (*δίδωσιν*) das wahrhaftige (*τ. ἀληϑινόν*) d. h. seiner Idee erst vollkommen entsprechende (vgl. 1, 9) Himmelsbrod giebt. *Ἐκεῖνος γὰρ ὁ ἄρτος τυπικὸς ἦν, προτυπῶν, φησὶν, ἐμὲ τὸν αὐτοαλήϑειαν ὄντα*, Euth.-Zig. Diese gewichtig an das Ende gerückte Bestimmung giebt zugleich den Aufschluss über die Verneinung der ersten Vershälfte. — V. 33. *ὁ γὰρ ἄρτος ὁ τ. ϑ.*) begründet, dass der Vater es sei, welcher das wahrhafte Himmelsbrod giebt. Der Genit. ist reiner Genit. der Angehörigkeit, und es liegt nur in der Natur der Sache, dass das Gott gehörige Brod auch von Gott verliehen wird. Keineswegs aber ist der Ausdruck Umschreibung des wahrhaften Himmelsbrodes (Lck.), dessen göttlicher Ursprung ja eben nachgewiesen werden soll. — *ὁ καταβαίνων* etc.) ist nicht Prädikat (de W.), so dass ab effectu ad causam geschlossen würde (Meyer), in welchem Falle nur das *διδοὺς ζωήν* stände, sondern ist Subjekt (Luth., Schegg, Schnz. und der Sache nach auch Keil), so dass *ὁ ἄρτος* zu ergänzen und der Begriff des wahrhaften Himmelsbrodes (V. 32) umschrieben wird, das darum, weil es das specifisch Gott gehörige ist, auch nur von ihm verliehen werden kann. Das erste Moment aber ist, dass es in Wahrheit vom Himmel herabsteigt, wo Gott selbst thront. Das *καταβαίνων* geht also nicht auf Jesum, ist nicht einmal wegen

der Anwendung auf ihn gewählt (vgl. Num. 11, 19. LXX), was dem Folgenden vorgreift und nothwendig *ὁ καταβάς* (V. 41; vgl. V. 38) erfordern würde (gegen Grot., Dav. Schulz, Olsh., Frtzsch. in s. Novis opusc. p. 221, God. u. M.). — *καὶ ζωὴν* etc.) Das zweite Moment, welches das wahre Himmelsbrod charakterisirt, ist, dass es in Wahrheit Leben giebt, da es dem Brod wesentlich ist, Lebensnahrung zu sein. Dieses Leben muss dann aber ein höheres sein, als das, welches das irdische Brod verleiht, und der ganzen (gottentfremdeten) Menschenwelt zu Theil werden.

V. 34 ff. *πάντοτε*) nachdrücklich an der Spitze. — Die Bitte selbst, ganz ähnlich wie 4, 15, aber auch hier ebenso ohne Ironie (gegen Calv., Beng., Lampe), welche den Unglauben, dass er solches Brod geben könne, zur Voraussetzung hätte, wie ohne die dunkle Ahnung einer höheren Gabe (Lck., B.-Crus., Ew., Keil u. M.), geht noch rein sinnlich auf ein „zauberhaftes Lebensmittel vom Himmel" (Thol., vgl. Meyer, de W., Luth., Hengst.), das sich ihr Wunderglaube als möglich und ihr irdischer Sinn als den höchsten Gegenstand des Begehrens vorstellt, ohne dass sie grade dafür „Jesu bis ans Ende der Welt folgen wollen" (God.), wovon durchaus nichts dasteht. — V. 35. *ἐγώ*) mit gewaltigem Nachdruck. Vgl. 4, 26. — *ὁ ἄρτος τ. ζωῆς*) Auch hier ist die Erklärung durch *ζωὴν διδούς* (so gew., auch Meyer, Schnz.) ganz willkürlich; es liegt nur in der Natur der Sache, dass das zum Leben gehörige (nöthige) Brod eben das ist, durch welches dasselbe erhalten wird. Jesus bringt also nicht nur die rechte Lebensnahrung des Wortes Gottes (V. 27), er ist sie selbst, sofern seine gesammte Selbstdarstellung die höchste Offenbarung Gottes vermittelt, deren Schauen im Johanneischen Sinne das ewige Leben unmittelbar mit sich bringt. — *ὁ ἐρχόμ. πρός με*) Im Anschluss an die Thatsache, dass diejenigen, welche sich von Jesu angezogen fühlten, zu ihm kamen, um ihn zu hören, wird dies Kommen zum Ausdruck für die willige Empfänglichkeit, welche die in der freien Selbstbestimmung liegende Vorbedingung des Glaubens bildet (vgl. 5, 40: *οὐ θέλετε ἐλθεῖν πρός με*). Da der Parallelismus bei Joh. so oft ein fortschreitender ist, so ist kein Grund, um seinetwillen das *ἔρχεσθαι* nur für formal verschieden von *πιστεύειν* zu erklären (gegen Meyer, Keil, Schnz.). — *οὐ μὴ διψήσῃ*) geht dem fortschreitendon Parallelismus zu Liebe über das Bild hinaus, um die allseitige und dauernde (*πώποτε*) Befriedigung noch stärker auszudrücken, ohne dass damit ein Vorzug vor dem Manna ausgedrückt werden soll, sofern

dieses nur den Hunger habe stillen können (Lck.), da Beides der Sache nach dasselbe ist. Vgl. 4, 14. Jes. 49, 10. — V. 36. ἀλλ' εἶπον ὑμῖν) erklärt Meyer: aber gesagt will ich euch haben, dass ihr u. s. w. mit Berufung auf den klassischen (Bernh. p. 381), insbesondere bei den Tragikern (s. Herm. ad Viger. p. 746) gangbaren Sprachgebrauch (dictum velim), der aber der neutestamentlichen, insbesondere der einfachen Johanneischen Sprache ganz fremd ist. Freilich kann nicht auf einen ungeschriebenen (Euth.-Zig.), auf den in Jerusalem gethanen Ausspruch 5, 37—40 (Lck., de W.), auf den durch das ganze Evang. hindurchgehenden Vorwurf (Brückn.) oder auf ein Wort aus dem vor Kap. 6 verlorenen Stück (Ew.) zurückgewiesen sein, sondern nur auf V. 26 (Beza, Grot., Beng., Olsh., B.-Crus., Luth., Hengst., Bäuml., God., Keil, Schnz.). Aehnliche Rückweisungen, die mehr auf den Inhalt als auf den Wortlaut früherer Aussprüche gehen, sind bei Joh. gar nicht selten (vgl. schon 1, 30), und in der That liegt in V. 26, dass sie ihn in seiner Selbstoffenbarung gesehen und sich dadurch doch nicht zu dem wahren Verständniss seiner Person haben führen lassen, ohne welches es ein Glauben im Johanneischen Sinne nicht giebt. — καὶ ἑωράκ. με κ. οὐ πιστ.) Das erste καί nimmt Meyer im Sinne von „auch" (nicht etwa bloss gehört habt ihr über mich, sondern sogar Augenzeugen meiner Messianischen Wirksamkeit seid ihr) mit Verweisung auf 9, 37 (s. überh. Kühner ad Xen. Mem. 1, 3, 1. Bäuml. Partik. p. 149 f.), allein besser bleibt man wohl bei dem einfachen „sowohl — als auch" (Ew., Keil, Schnz.) stehen, das in der formalen Coordination den Contrast nur um so auffallender fühlbar macht (Luth., God.), ohne dass man es mit Lck., de W. in „zwar — gleichwohl" verwandeln darf. Fehlt das με (s. d. textkrit. Anm.), so ist das Objekt des Sehens nicht grade Christus selbst in der Ausstrahlung seines Wesens (Hengst.), sondern „ist mit Bedacht nicht ausdrücklich genannt und so zu bestimmen: Ihr habt gesehen, was ihr zu sehen verlangt, wenn ihr nur Augen hättet, um in den Wundern, die ich thue, die Offenbarung meiner Person und göttlichen Sendung zu erkennen" (Keil).

V. 37 ff. findet kein Stillstand der Rede statt (gegen de W., God.) oder eine kurze Pause (Keil); denn der Klage über ihre Unempfänglichkeit tritt sehr natürlich gegenüber der Ausdruck der Zuversicht, dass es ihm trotz derselben an Erfolg nicht fehlen wird in seiner Wirksamkeit, so dass der scheinbare Misserfolg derselben nicht gegen seine V. 36 prätendirte göttliche Bestimmung zeugt. Keil, Schnz. finden

hier vielmehr eine Verurtheilung des Jüdischen Unglaubens (vgl. Chrys.). — πᾶν) Neutr. von Personen, wie 3, 6. 17, 2, bezeichnet sie nicht, wie eine „totam quasi massam" (Beng., Meyer, Luth.), als ob es sich um eine geschlossene Gesammtzahl handle (God., Ebr.), enthält auch nicht die von Ew. eingetragene Beziehung („heisse er Judäer oder nicht"), sondern stellt eben die ihm gegebenen Personen unter den abstrakten Gesichtspunkt des ihm geschenkten Erfolgs. — ὃ δίδωσίν μοι) Dies Geben schliesst jedenfalls eine göttliche Gnadenwirkung ein, darf aber hier noch nicht vorgreifend (so gew., auch Meyer, Keil) aus V. 44 erläutert werden, sondern weist auf den gottgegebenen Erfolg hin (vgl. 3, 27), ohne ein Eingehen des menschlichen Willens auf jene göttliche Gnadenwirkung (vgl. 5, 40) auszuschliessen. Mit Recht bemerkt God., dass schon das Praes. (nicht Perf.) die Ausdeutung von der absoluten Gnadenwahl (Augustin., Beza u. M.*)) ausschliesst. — πρὸς ἐμέ) Nachher: πρός με. Aber ἐμέ ist nachdrücklich. Das ἥξει ist nicht mehr (arrivera jusqu'à moi, God.) als ἐλεύσεται, wie schon V. 35 zeigt, vgl. das folgende κ. τ. ἐρχόμενον, womit ἥξει wieder aufgenommen wird. — οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω) ich werde ihn gewisslich nicht hinauswerfen. Die Beziehung auf das zu errichtende Gottesreich (so gew., auch Meyer) liegt ganz fern; es handelt sich um die Aufnahme in die Gemeinschaft seiner (wahren) Jünger (vgl. Ew. und Keil, der freilich darin der Sache nach zugleich die Aufnahme in das Gottesreich sieht, wie ähnlich Schnz.). Ebensowenig ist der negative Ausdruck nur eine liebevolle Litotes (ἀλλὰ νόῳ χαίροντι δεδέξομαι, Nonn., Beng., Meyer), sondern Jesus will den in der ganzen Situation naheliegenden Vorwurf abweisen, als ob er durch die Art, wie er (im Gegensatz zur Volkserwartung, V. 15), oder durch die (indirekte) Verweigerung des V. 30 verlangten Zeichens selbst das zu ihm kommende (V. 15. 25) Volk zurückstosse und vom Glauben abhalte (vgl. God., Keil). — V. 38. Wie könnte ich sie durch irgend eine selbstbeliebige Weise in der Verfolgung meiner Zwecke ausstossen, da ich nur den göttlichen

---

*) S. dagegen Weiss, Lehrbegr. p. 142 f. — Schleierm. rationalisirt das göttliche Geben und Ziehen auf die göttliche Anordnung der Umstände (s. L. J. p. 302 ff.), Grot. denkt an das natürliche pietatis studium. Uebrigens zeigt die Stelle, wie noch deutlicher aus ihrer Ausführung in V. 44 f. erhellt, wie fern dem Evangelisten die Vorstellung von dem schlechthin über die Welt erhabenen verborgenen Gott, der mit dem Endlichen keine unmittelbare Verbindung eingehe, liegt (vgl. Weiss p. 248 f.).

Willen zu vollziehen gekommen bin. — *οὐχ ἵνα* etc.) Vgl. 5, 30. — V. 39. *τοῦτο δέ ἐστιν*) Dieser göttliche Wille verbietet mir aber irgend einen verloren gehen zu lassen, indem er mir vielmehr gebietet, sie alle zur Heilsvollendung zu führen. Bem. die nachdrückliche Wiederholung des *τὸ θέλημα τοῦ πέμψ. με.* — *πᾶν ὃ δέδωκέ* etc.) Der Nominat. absolutus, unverbunden mit dem Folgenden bedeutsam vorangestellt, wird erst nachher mit *ἐξ αὐτοῦ* in die Struktur eingegliedert. Vgl. 7, 38. 15, 2. 17, 2, u. s. z. Matth. 10, 32. 12, 36. Buttm. neut. Gr. p. 325. Hier das Perf. *δέδωκε*, weil vom Standpunkte der Zukunft aus. — *μὴ ἀπολ. ἐξ αὐτοῦ*) sc. *τι*, s. Frtzsch. Conject. p. 36. Der Begriff des Verlierens (d. h. dem ewigen Tode verfallen lassen, s. d. Gegensatz *ἀλλὰ* etc.) ist dem des *δέδωκέ μοι* correlat. Vgl. 17, 12. — *ἀναστήσω* etc.) von der wirklichen Auferweckung am jüngsten Tage (vgl. 5, 29. 11, 24. 12, 48), welche die letzte Heilsvollendung bringt (vgl. Beng.: hic finis est, ultra quem periculum nullum). Scholt. erklärt diese Hinweisung auf eine leibliche Auferstehung willkürlich für ein Glossem. Joh. streift eben nicht an die gnostische Meinung 2. Tim. 2, 18 (gegen Baur). — V. 40. *τοῦτο γάρ ἐστιν*) Bemerke die gewichtige Anaphora, wobei statt *τοῦ πέμψ. με* aber *τοῦ πατρός μου* gesagt ist, weil Jesus sich zum Schluss noch mit specifischer Bestimmtheit als den Sohn bezeichnen will. Der Vers begründet die Aussage in V. 39, sofern er erläutert, wie durch die Wirksamkeit Jesu das dort genannte Ziel in einer alles *ἀπόλλυσθαι* ausschliessenden Weise erreicht wird. — *ὁ θεωρ. τὸν υἱὸν κ. πιστ. εἰς αὐτ.*) charakterisirt die mit *ὃ δέδωκέ μοι* Gemeinten und zeigt demnach, wie das göttliche Geben sich subjektiv vermittelt. In *θεωρ.* liegt die attenta contemplatio (*τοῖς ὀφθαλμοῖς τῆς ψυχῆς*, Euth.-Zig.), welche den Sohn in seiner wahren Bedeutung erkennt und daher den Glauben zur Folge hat. Man beachte das gewählte Wort (Tittm. Synon. p. 121. Grot. z. St.). Gesehen haben die Juden und nicht geglaubt, V. 36; anschauen soll man ihn und glauben. — *ἔχῃ*) Eben weil der Gläubige bereits unmittelbar das ewige Leben hat (vgl. 5, 24), ist für jeden, der in Folge des göttlichen Gebens durch das *θεωρεῖν κ. πιστεύειν* zu ihm kommt, an ein Verlorengehen nicht zu denken. — *ἀναστήσω*) ist noch von *ἵνα* abhängig. Die selbstständige Fassung von *καὶ ἀναστ.* (Vulg., Luther, Luth., Hengst., God., Schnz.) hat nicht nur die Analogie von V. 39 gegen sich, sondern auch den begründenden Zweck des Satzes, wonach der auf die letzte Heilsvollendung gerichtete göttliche Wille sich eben dadurch verwirklicht, dass nach ihm dieselbe nur die

Folge des schon hier begonnenen wahren geistlichen Lebens sein soll, während die Juden umgekehrt verlangen, dass er mit der Heilsvollendung im irdischen Messiasreich beginne. — ἐγώ) ich und kein anderer, so dass also in der Art, wie ihm jetzt die Voraussetzung der Heilsvollendung zu bewirken gegeben ist, zugleich die Gewähr liegt, dass er auch diese selbst einst herbeiführen wird.

Anmerkung. Dass bald nach der Volksspeisung die Forderung eines Himmelszeichens an Jesum gestellt wurde, erhellt auch aus Mark. 8, 11. Von einer Erdichtung dieser Scene im Sinne der negativen Kritik kann also nicht die Rede sein, man könnte vielmehr höchstens annehmen, der Evangelist habe dies synoptische Motiv (vgl. auch die Rede der apostolischen Quelle Matth. 12, 39—45 = Luk. 11, 29—36) benutzt, um Jesu seine Deutung des Speisungswunders in den Mund zu legen. Allein dagegen spricht, dass in dieser Scene jede Hinweisung auf die Speisung fehlt, dass die Bezeichnung der Person Jesu als des Lebensbrodes immer etwas Incongruentes hat, wenn darin die Deutung des von ihm wunderbar herbeigeschafften Brodes liegen soll, und dass die einzig passende symbolische Deutung des Speisungswunders in der That V. 27 in anderem Sinne gegeben ist. Vor Allem aber steht der V. 31 angegebene Anlass der Rede vom Himmelsbrod (s. z. d. St.) im Widerspruch mit der Annahme, dass dieselbe zur Entwicklung jener Bedeutung erfunden sei, während derselbe vielmehr die Vermuthung nahelegt, dass der Evangelist eine ursprünglich selbstständige (wenn auch mit den Verhandlungen nach der Speisung im engeren sachlichen Zusammenhange stehende) Scene nur mit der vorigen in eins verschmolzen habe, weil nach seiner Auffassung das Wort Jesu (V. 27) nur insofern das wahre Leben vermittelt, als es die richtige Erkenntniss der Erscheinung Jesu selbst durch sein Selbstzeugniss ermöglicht, und somit das Wort vom Himmelsbrod indirekt eine tiefere Deutung des Speisungswunders enthalten kann. Da andererseits der versucherische Charakter der Frage Mark. 8, 11 vielmehr voraussetzt, dass die Forderung eines seine Messianität beglaubigenden Zeichens bereits zur Sprache gekommen war, so werden wir hier eine treue geschichtliche Erinnerung daran haben, wie es Seitens des Volkes bald nach der Speisung zur Forderung eines solchen Zeichens kam im Sinne von V. 30 (s. z. d. St.), wobei dahingestellt bleiben kann, ob die Rede der apostolischen Quelle (s. o.) ursprünglich mit dieser Rede oder, was ungleich wahrscheinlicher ist, mit Mark. 8, 11 im Zusammenhange stand.

Darf hiernach der Anlass V. 30 f. als durchaus geschichtlich gelten, so wird dies auch von der Antwort Jesu V. 32 vorauszusetzen

sein, während in der (ohnehin sehr abstrakt gehaltenen) Erläuterung des Evangelisten V. 33 bereits deutlich die ihm geläufigen ausgeprägteren Vorstellungen von dem himmlischen Ursprunge Jesu und von dem schon gegenwärtigen wahren Leben anklingen (vgl. auch das *τῷ κόσμῳ* und dazu 3, 16. 17. 19). Dagegen kann nicht in Abrede gestellt werden, dass das Missverständniss des Volkes V. 34, auf das Jesus ohnehin im Folgenden gar keine Rücksicht nimmt, hier ungleich weniger natürlich ist, als 4, 15, da V. 32 keine Verheissung ausgesprochen, sondern die Vorstellung nahe genug gelegt war, dass Jesus von einer gegenwärtigen Gabe Gottes rede, die er in uneigentlichem Sinne als das wahre Himmelsbrod bezeichne. Dann aber wird dies nur eine schriftstellerische Wendung sein, mit der der Evangelist zu der schon in V. 33 intendirten weiteren Deutung dieses Himmelsbrodes auf die Person Jesu überleitet. Es lässt sich aber mit Recht bezweifeln, ob diese Deutung (die bereits die ausgeprägte Johanneische Vorstellung von der vollen Gottesoffenbarung in Jesu und von dem wahren Leben involvirt) ursprünglich sei. Der V. 32 erhaltene Ausspruch Jesu involvirt dies nicht, und die weitere Ausführung des V. 35 in seiner offenbaren Analogie mit 4, 14 schliesst sie eher aus. Allerdings geht der Ausspruch wohl über die Beziehung auf sein Wort (V. 27) hinaus, aber doch nur insofern Jesus durch seine gesammte Erscheinung und Wirksamkeit dem Volke die höchste gottgesandte Befriedigung für jedes geistliche Bedürfniss gewährt (vgl. Matth. 5, 6. 11, 28 f.). In der That bringt auch das Folgende keineswegs eine Exposition der Vorstellung von Christo als dem wahren Lebensbrod im Johanneischen Sinne; vielmehr blickt durch die ächt Johanneische Darstellung (vgl. das *διδόναι* des Vaters V. 37. 39 und dazu 3, 27. Kap. 17; das Herabsteigen vom Himmel V. 38; die Auferstehung an der *ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ* V. 39; den gegenwärtigen Besitz des ewigen Lebens V. 40) doch überall eine der Situation völlig angemessene Verhandlung mit dem Volke hindurch. Jesus klagt sie an, dass sie das verlangte Zeichen vor Augen sehen und doch nicht glauben (V. 36); das Volk beschwert sich, dass er sie zurückstosse, indem er auf ihre billigen Forderungen nicht eingehen will (V. 37), wogegen er darauf verweist, dass er die Art, wie er ihre Errettung vom Verderben herbeizuführen suche, sich nicht selbst wählen könne, weil sie ihm durch den göttlichen Willen vorgeschrieben sei (V. 38 f.). Dieser aber machte die zukünftige Heilsvollendung abhängig von der Erweckung eines neuen (geistlichen) Lebens (vgl. Matth. 8, 22. Luk. 15, 30) in der Gegenwart (V. 40). Wir sehen hier noch deutlich hinein in die Entstehung der Johanneischen Vorstellung von dem gegenwärtigen ewigen Leben, da auch bei den Synoptikern Jesus die Herbeiführung des Messiasreiches (in dem das ewige Leben erwartet wurde) beginnt mit der Gründung eines schon gegenwärtigen (geistigen) Gottesreiches, in dem bereits

der göttliche Wille sich verwirklicht und alles geistliche Bedürfniss gestillt wird (Matth. 5, 3. 4. 6). Vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 214 ff.

V. 41—51 a*). Der Zug des Vaters zum Sohne. — ἐγόγγυζον) Sie murmelten, und zwar μετ' ἀλλήλων V. 43, über ihn, sie äussern unter einander halblaut ihre Unzufriedenheit. Letzteres liegt nicht im Wort an sich (vgl. 7, 32. 12; nach Pollux 5, 89 ward es auch vom Girren der Tauben gebraucht), aber im Kontexte (οἱ Ἰουδαῖοι), daher nicht an ein blosses Flüstern (de W.) oder Zischeln (Ew.) zu denken ist. Vgl. vielmehr V. 61. Matth. 20, 11. Luk. 5, 30. 1. Kor. 10, 10. Num. 11, 1. 14, 27. Judith 5, 22. Lobeck ad Phryn. p. 358. — οἱ Ἰουδαῖοι) Hierbei an einzelne Jüdische Oppositionsleute unter dem ὄχλος (V. 5. 22. 24) zu denken (Meyer, Ebr.) oder an pharisäische Judäer, welche das Volk gegen Jesum aufhetzten (Schnz.), oder gar hier eine neue Scene beginnen zu lassen, wo Jesus in feierlicher Sitzung der Synagoge (V. 59) die Gelehrten und Herrschenden zurechtgewiesen (Ew.), ist ganz gegen den Kontext,

---

*) V. 42. Treg. txt., WH. txt. schreiben nach BT ουχι statt ουχ. Tisch., WH. lesen nach BCT Verss. νυν statt des gewöhnlicheren ουν (Lchm., Treg. a. R.), das sicher nicht dadurch ersetzt ward, vielmehr auch V. 43. (Lchm. i. Kl.), 45 behufs Entfernung des Asyndeton in die Rcpt. einkam. Dann hätte er aber nicht gegen dieselben Zeugen (und DL) das zweite ουτος (Rcpt., Lchm. i. Kl.) beibehalten sollen, das offenbar der bestimmten Rückbeziehung auf die erste Satzhälfte seinen Ursprung verdankt und sicher nicht als „entbehrlich“ vor dem „ähnlichen“ οτι übergegangen ist (Meyer). — V. 43 ist der Art. vor ιησ. (Rcpt., Lchm.) nach ℵBLT zu streichen. — V. 44 haben Treg. txt., WH. a. R. nach BΔ 4 Mjsc. προς εμε statt προς με. Die Rcpt. schreibt και εγω nach AΔ Mjsc. — V. 45. Der Art. vor θεου (Rcpt.) hat nur Min. für sich. Der Annahme, dass ακουων (DΔ Mjsc.) nach dem folgenden μαθων in ακουσας (Rcpt.) conformirt sei (Meyer), steht entgegen, dass letztere Lesart offenbar schwieriger schien. Lchm., Treg. a. R. haben προς με statt προς εμε (ℵBT). — V. 46. Das τις steht nach entscheidenden Zeugen hinter εωρακεν. Tisch. liest nach ℵD cdd. it. τον θεον statt τον πατερα; aber die Aenderung nach παρα του θεου lag doch näher als die nach τον πατερα. Hier ist sogar ℵ (der schon του θεου in του πατρος conformirt) offenbar nach dem emendirten Text (D it.) corrigirt. — V. 47. Das εις εμε (Rcpt., Lchm., Treg. i. Kl.) ist Zusatz aus V. 35. — V. 50. Treg., WH. haben a. R. nach B: αποθνησκη. — V. 51 liest Tisch. nach ℵ a e εκ του εμου αρτου, eine ganz verkehrte Glosse, welche sichtlich das Folgende vorbereiten soll, wo ℵ die Erklärung dieses αρτος asyndetisch anschliesst. Tisch., Meyer, WH. stellen auch hier ζησει her nach ℵDL (s. z. 5, 25); aber da ζησεσθαι 11, 25 ohne Zweifel vorkommt, so dürften die Varianten eben daraus entstanden sein, dass V. 57. 58 ζησει stand und hier ζησεται.

wo dieselbe Scene fortspielt und offenbar dieselben Leute mit Jesu weiter verhandeln, welche nur wegen ihrer Verweigerung der Anerkennung Jesu hier *οἱ Ἰουδαῖοι* genannt werden (de W., Thol., Baur, Brückn., Hengst., God., Schegg, Keil u. M.). Der Evangelist will damit andeuten, wie in dieser Aeusserung der bisherige sinnliche Halbglaube der Galiläer bereits in den specifisch Jüdischen Unglauben umzuschlagen beginnt. — *ὅτι εἶπεν*) Grund ihres Murrens. Unnöthig Meyer: in Bezug darauf, dass u. s. w. Auch hier ist die Rückweisung eine ungenaue; es wird durch Combination des Wortes V. 33 mit V. 35. 38 die Behauptung seines himmlischen Ursprungs als der eigentliche Anstoss hervorgehoben. — V. 42. *οὗτος*) verächtlich. — *ἡμεῖς*) wir unseres Theils. — *οἴδαμεν τ. πατ. κ. τ. μητ.*) Diese ihnen bekannte menschliche Abkunft schien ihnen im Widerspruch mit jener Behauptung zu stehen. Von der unbekannten Herkunft des Messias (Lck. nach Hebr. 7, 3: *ἀπάτωρ ἀμήτωρ*) ist nicht die Rede, da sie nicht die Messianität, sondern die himmlische Herkunft Jesu bezweifeln*).

V. 43 ff. Jesus lässt sich nicht auf eine Lösung dieser Bedenklichkeit ein, die er auch nicht einmal auf indirektem Wege zu heben sucht (de W.), sondern mahnt ab, sich damit zu befassen; denn nicht diese Bedenken sind der Grund ihres Unglaubens, sondern ihr Unglaube ist der Grund solcher Bedenken. — V. 44. *οὐδεὶς δύναται*) In dem Murren der Juden lag die Voraussetzung, dass er sich durch unberechtigte Ansprüche das V. 35 geforderte *ἔρχεσθαι πρὸς αὐτόν* erschleichen wolle. Dies ist aber von vornherein unmöglich, da dasselbe überhaupt nicht in Menschenmacht steht, sondern nur durch eine Gnadenwirkung dessen zu Stande kommt, der ihn gesandt hat und darum auch macht, dass die Menschen sich seinem Einfluss hingeben. Dass er ihnen den Grund ihrer Unempfänglichkeit aufdecken wolle (Hengst., God., Schnz., Keil), ist schon darum ganz unwahrscheinlich, weil er dann nicht bloss auf den Mangel der objektiven

*) Aus diesen Worten folgt übrigens nicht, dass beide Eltern noch lebten, sondern nur, dass sie ihnen wohlbekannt waren (Ew.). Meyer hält es wenigstens nicht für sicher erweislich (vgl. auch Keim, Gesch. J. I, p. 426), dass Joseph bereits todt war (vgl. z. 2, 1). Gar nichts folgt daraus natürlich für den wirklichen Hergang bei der Erzeugung Jesu. Im Volke galt derselbe als Joseph's Sohn (vgl. z. 1, 46), und es ist seltsam genug, darauf zu reflektiren, warum Jesus nicht auf seine wunderbare Erzeugung verweist (Olsh., Luth., God., Keil, vgl. schon Chrys., Euth.), als ob dieselbe seine himmlische Herkunft im Sinne unseres Evangelisten erweisen könnte!

Gnadenwirkung, sondern auf die subjektive Ursache desselben eingehen würde. — Das ἑλκύειν ist nicht ein verstärktes διδόναι V. 37. 39 (Lck.), sondern stellt dasselbe der Vorstellung des ἐλθεῖν entsprechend nur von der Seite her dar, wonach es dies Kommen bewirkt. Man kann darum nicht eigentlich sagen, dass es schon die Modalität desselben ausdrückt (Meyer, Keil), die erst V. 45 beschrieben wird (vgl. God.). Vielmehr gehen alle näheren Ausdeutungen von einer Erregung der Heilssehnsucht (de W.), einem innerlichen Drängen und Hinleiten zu Christo (Meyer, vgl. Keil: durch Heilsthatsachen bewirkt), von äusserer und innerer Offenbarung (Schnz.) über den Text hinaus. Man kann nicht einmal sagen, dass die Vorstellung einer „geistigen Gewalt“ darin liege (Brückn.), da es ja zu der intendirten Wirkung keineswegs nothwendig einer solchen Gewalt bedarf (vgl. 12, 32). Aus dieser Stelle folgt auch, dass über den Erfolg dieses Ziehens in dem Worte an sich gar nichts liegt, am wenigsten seine Unwiderstehlichkeit (Augustin., Calv.). Es ist ja nicht gesagt, dass jeder komme, den Gott ziehe (vgl. dagegen V. 45), sondern dass keiner kommen könne, ohne dass Gott ihn ziehe*). — κἀγώ) und was mich betrifft — hebt nun auch noch von seiner Seite hervor, warum von unberechtigten Ansprüchen bei ihm nicht die Rede sein könne. Die leibliche Todtenerweckung ist sein Werk (V. 39 f.), und dass ihm dies höchste Werk der Heilsvollendung übergeben ist (5, 28. 29), berechtigt ihn zu den höchsten Ansprüchen. — V. 45. ἐν τοῖς προφ.) in volumine prophetarum, Act. 7, 42. 13, 40. Rom. 9, 25. Künstlich Hengst., God.: die Harmonie der Propheten solle hervorgehoben werden; Brückn.: es solle darauf hingedeutet werden, dass der Gedanke

---

*) Zum Ausdruck vgl. Jerem. 31, 3, wo der Zug der göttlichen Liebe so wenig die menschliche Freiheit aufhebt, wie Sap. 19, 4 das Gegentheil, der Zug des Bösen. S. Grimm Handb. p. 292 f. Vgl. auch das klassische ἕλκομαι ἦτορ (Pind. Nem. 4, 56), ἕλκει τὸ τῆς φύσεως βάρβαρον (Dem. 563. 14) und dergl. Aus dem Lateinischen vergleicht schon Augustin. das „trahit sua quemque voluptas“ des Virgil. Das Wort an sich kann das Gewaltsame und Unfreiwillige bezeichnen (Act. 16, 19. 3. Makk. 4, 7. 4. Makk. 11, 9. Hom. Il. 11, 258. 24, 52. 417. Soph. O. C. 932. Aristoph. Eq. 710. Plat. Rep. 4. p. 539 B u. öfter, s. Ast Lex. Plat. I, p. 682), was σύρειν immer ausdrückt (vgl. Tittm. Syn. p. 56 ff.), aber dass dies hier nicht gemeint wird (bei Klassikern kann es sogar den Begriff von invitare vertreten, s. Jacobs ad Anthol. IX, p. 142), lehrt eben der Kontext. Die Aoristform von ἑλκύω ziehen auch die Attiker derjenigen von ἕλκω vor, aber das Futur. bilden sie lieber ἕλξω als ἑλκύσω (12, 32). S. Lobeck Paral. p. 35 f.

auch Joel 3, 1 ff. Jerem. 31, 33 ff. sich findet. Aber die Stelle ist, wie das beibehaltene *καί* zeigt, eigentliches Citat und zwar von Jes. 54, 13 (frei nach den LXX), wo von der allgemeinen göttlichen Erleuchtung Israel's in der Messianischen Zeit die Rede ist: „Und sie werden lauter Gottgelehrte sein". Der Schwerpunkt liegt nicht (auch nicht zugleich, vgl. Ebr.: mit Einschluss der gläubigen Heiden) in *πάντες*, welches übrigens im Zusammenhange u. St. auf alle Gläubigen geht, sondern in *διδακτοὶ θεοῦ* (a Deo edocti; über den Genit. s. z. 1. Kor. 2, 13 und Kühner §. 414, 4). Dieses bezeichnet nicht bloss den göttlichen Zug nach seiner erleuchtenden Seite und Thätigkeit (Meyer), sondern, da ja das von dem göttlichen *ἑλκύειν* Gesagte aus der Schrift bestätigt wird, dieses selbst nach der Art, wie es sich vermittelt (vgl. Luth., Keil); eben durch sein Lehren zieht Gott den Menschen. Welcher Art dieses Lehren sei, ist direkt nicht gesagt, aber gewiss ist es kein unmittelbares (de W., Ew., Schnz.), wogegen V. 46, weshalb man nur an das Zeugniss Gottes in den Werken Jesu (5, 36) denken kann, das Gott durch sein Gnadenwirken wirksam werden lässt. — *πᾶς ὁ ἀκούσας*) hebt ausdrücklich hervor, dass ohne ein entsprechendes Verhalten des Menschen das göttliche Lehren und das dadurch sich vollziehende Ziehen seinen Zweck, zum Sohne zu führen (V. 44), nicht erreicht, was Schnz. vergeblich bestreitet. Denn wenn auch die *πάντες* der Jesajastelle kein weiterer Kreis sind, da dort nur solche gemeint sind, bei denen das Lehren Gottes seinen Zweck (das Gelehrtsein) erreicht, so erhellt doch hieraus klar, dass es auch solche giebt, bei denen das nicht der Fall ist (gegen God.). Nur wer die göttliche Belehrung (deren Gegenstand, wie aus dem Kontext erhellt, der Sohn und sein Werk ist) gehört d. h. geistig vernommen und dadurch gelernt hat (Jesum recht erkennen), der kommt zu ihm, weil er weiss, was bei ihm zu finden ist*). — V. 46. *οὐχ ὅτι*) *οὐκ ἐρῶ, ὅτι*. S. Hartung II, p. 154. Buttm. neut. Gr. p. 318 f. Es dient zur

---

*) Das unächte *οὖν* giebt nicht, wie Meyer, Luth., God. meinen, die richtige Verbindung an. Denn wenn man auch nicht statt seiner ein *γάρ* hinzudenken darf (Olsh.), so findet doch auch keine Folgerung aus der Schriftstelle statt, sondern es tritt dem dort hervorgehobenen objektiven Moment das subjektive zur Seite. Die (an sich nicht unrichtige) Voraussetzung, dass jenes Hören fortgesetzt gedacht werden müsse (Meyer, God.), ist offenbar der Grund der falschen Lesart *ἀκούων*; hier aber kam es nur darauf an, das fruchtbare Verhalten zu dem göttlichen Lehren als eine in sich abgeschlossene Thatsache hervorzuheben.

Beseitigung eines Missverständnisses, das aber nicht darin bestehen kann, dass bei diesem Lehren Gottes das Kommen zum Sohne entbehrlich scheinen könnte (Lck., Hengst.; doch auch Meyer), da ja das Lehren Gottes eben zum Sohne zieht (V. 44. 45), sondern dass dasselbe auf einem intuitiven Schauen Gottes beruht wie bei Christo (vgl. Ew., God., Ebr.), und somit die damit bezeichnete Offenbarung eine unmittelbare sei (was de W. vergeblich bestreitet). Vermittelt ist sie aber nicht durch Jesu Wort (Luth., Hengst.), das erst der durch den Vater zu ihm Gezogene recht hören wird, sondern durch die Werke, die ihm der Vater zu thun giebt und durch die er bei denen, die ihn hören, ein wirksam zu Jesu ziehendes Zeugniss ablegt. — εἰ μὴ etc.) ausser der von Gott her ist (3, 13), der hat den Vater gesehen (nämlich in seiner Präexistenz)*). Vgl. 3, 31 f. Das εἶναι παρὰ τοῦ θεοῦ setzt in einem Zusammenhange, wo darauf sein Geschauthaben des Vaters begründet wird, nothwendig ein Sein bei ihm voraus, aus dem er herabgestiegen ist (vgl. 16, 27).

V. 47 ff. Nachdem Jesus das Murren der Juden damit zurückgewiesen hat, dass zu ihm überhaupt nur komme, wer zu ihm von Gott sich ziehen lasse, kehrt er zu dem Selbstzeugniss über sich als das Lebensbrod (V. 35 ff.) zurück. Das feierliche ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν zeigt, dass er nicht bloss wiederholt, was er V. 40 gesagt (Meyer), sondern dass er, was dort nur als die Bedingung der letzten Heilsvollendung geltend gemacht war, jetzt als die persönliche Erfahrung des Gläubigen (daher das absolute ὁ πιστεύων) ausspricht, in

---

*) Diese klare und grade Beziehung auf den vormenschlichen Zustand bei Gott (vgl. V. 41. 42) hätte Weizs. nicht zweifelhaft lassen sollen. Beyschl. (p. 79 ff. 97 f.) denkt ohne jeden Anhalt im Kontext bei dem παρὰ τοῦ θεοῦ εἶναι an die wunderbare Empfängniss, bei dem ἑώρακεν an eine Gottesoffenbarung bei der Taufe. S. dagegen auch Pfleid. in Hilg. Zeitschr. 1866. p. 247 f. Scholt. p. 116 ff. Der Evangelist führt ohne Zweifel die einzigartige Gotteserkenntniss Jesu auf ein unmittelbares Schauen zurück, das er in seinem vormenschlichen Sein beim Vater gehabt hat, und wenn man auch annehmen darf, dass derselbe dazu in Andeutungen der Selbstaussagen Jesu Anlass gehabt hat (s. d. Anm. z. 3, 13), so darf man daraus doch keineswegs mit Meyer schliessen, dass Aussprüche, wie dieser, in ihrer streng dogmatisirenden Haltung buchstäblich authentisch sind. Nur jenes, nicht aber dieses folgt daraus, dass es undenkbar ist, wie Joh. „in einem so grossen und immer wiederkehrenden Hauptstücke den ursprünglichen Sinn der Selbstaussagen des Herrn“ nicht wiedergegeben haben sollte. In der That aber ist es wenig glaublich, dass vor unempfänglichen Gegnern Jesus von seinem vormenschlichen Sein bei Gott als einer selbstverständlichen Thatsache gesprochen haben sollte.

welcher die letzte und höchste Beglaubigung seines Anspruchs liegt, das Lebensbrod zu sein (vgl. 1. Joh. 5, 11), weshalb dies V. 48 noch einmal mit grossem Nachdruck wiederholt wird. Bem. die Correlation des ὁ πιστεύων und ἐγώ. Der Gläubige hat ewiges Leben, er kann es aber nur haben, sofern ich (der Gegenstand seines Glaubens) das Brod des Lebens bin. — V. 49. οἱ πατέρες etc.) „regeruntur Judaeis verba ipsorum V. 31", Beng. Der Zusatz καὶ ἀπέθανον aber zeigt, dass das Manna vor dem (leiblichen) Tode nicht bewahren konnte. — V. 50. οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος etc.) von dieser Beschaffenheit ist das Brod, welches aus dem Himmel herabsteigt: man (τις) soll davon essen und (in Folge dieses Essens) nicht sterben. So Meyer und Luth., Keil, die aber das Coordinationsverhältniss sachlich in ein Subordinationsverhältniss verwandeln (vgl. Lck., de W.: es ist von solcher Kraft, dass, so jemand davon isst, er nicht stirbt). Allein die Stellen 4, 34. 6, 29 sind doch nicht ganz analog, und es behält immer etwas Inconcinnes, die Beschaffenheit des Brodes seiner Wirkung oder Bestimmung gleichzusetzen. Am natürlichsten bezieht man οὗτος auf ὁ ἄρτος τ. ζωῆς in V. 48 zurück: Dieses Lebensbrod, von dem ich gesagt habe, dass ich es sei, ist das Brod, welches vom Himmel herabsteigt. Es bleibt auch so dabei, dass das Part. Praes. καταβαίνων nicht das Concretum seiner eigenen Person meint, da ja erst V. 51 dasselbe bezeichnet ist, sondern zu ὁ ἄρτος gehört und das wahre Himmelsbrod überhaupt nach seiner Eigenschaft darstellen und aufzeigen will. — ἵνα τις) hängt dann einfach von καταβαίνων ab (vgl. God.). Zu τις, man, vgl. Dem. Phil. I, 8 und dazu Bremi p. 118. Ellendt Lex. Soph. II, p. 833. Nägelsb. z. Ilias p. 299 ed. 3. — καὶ μὴ ἀποθάνῃ) kann nicht im Gegensatz zu dem Verlust des irdischen Lebens V. 49 auf den Verlust des ewigen gehen (Meyer), oder auf die Aufhebung des leiblichen Todes in der Auferstehung (Olsh., de W., Luth., Keil), sondern negirt ausdrücklich ein Sterben, wie es die Väter getroffen hat, da für den, welcher hier schon ein ewiges Leben hat (V. 47), das der leibliche Tod ganz und gar nicht berührt, der letztere seine eigentliche Bedeutung (Aufhebung des Lebens zu sein) ganz und gar verliert (vgl. schon Lck., God.). — V. 51. ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν) Statt nun einfach zu sagen, dass Er das so charakterisirte wahre Lebensbrod sei, wodurch doch die Rede nur zu V. 48 zurückkehren würde, fügt Jesus hinzu, kraft welcher Beschaffenheit das in ihm erschienene Lebensbrod diese Wirkung haben könne, woraus aufs Neue folgt, dass οὗτος V. 50 nicht die Beschaffenheit ausdrückte,

sondern auf V. 48 zurückwies. Nur weil dies Brod selbst lebendig ist d. h. (wahrhaft geistiges) Leben in sich hat (vgl. 5, 26), kann es dem, der davon isst d. h. sich dasselbe in seiner wahren Bedeutung im Glauben aneignet, ein Leben mittheilen, welches durch den (leiblichen) Tod nicht berührt wird. — *καταβάς*) im Unterschiede von *καταβαίνων* V. 50, weil mit Beziehung auf seine Person. — *ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα*) weil das hier bereits begonnene Leben (V. 47) durch den Tod nicht mehr aufgehoben wird (V. 50).

Anmerkung. Dass die murrende Aeusserung der Juden in diesen Zusammenhang nicht hineingehört, erhellt zweifellos daraus, dass sie sich auf die himmlische Herkunft Jesu im Sinne des Evangelisten bezieht, die in dem hier vorausgesetzten Wort selbst nach der Darstellung des Evangelisten nicht einmal direkt ausgesprochen ist, und dass sie im Folgenden auch in keiner Weise berücksichtigt wird (s. z. V. 41—43). Nun erhellt aber aus Mark. 6, 3 (vgl. Matth. 13, 55. Luk. 4, 22), dass wir hier lediglich eine Reminiscenz an die Synagogenscene in Nazaret haben, die — wie es zunächst scheint — Joh. nur benutzt, um die Erörterung über den Zug des Vaters zum Sohne anzuknüpfen (V. 44. 45), die aber bis auf den Rückblick auf die Auferweckung am letzten Tage (V. 39. 40) am Schlusse von V. 44 den Charakter höchster Originalität an sich trägt (vgl. Matth. 11, 25 f.). Nur die Art, wie V. 46 ohne zwingenden Grund die eigenthümlich Johanneische Vorstellung von dem Ursprung der intuitiven Gotteserkenntniss Jesu dagegen verwahrt wird, zeigt deutlich die Hand des Evangelisten, wenn auch aus Matth. 11, 27 erhellt, wie leicht grade in einem Zusammenhange, wo Jesus von der göttlichen Gnadenwirkung geredet, durch welche es bei allen Andern allein zu der seligmachenden Heilserkenntniss kommen könne, er über seine einzigartige Gotteserkenntniss sich ausgesprochen haben kann. An sich ist es auch nicht undenkbar, dass Jesus in der Verhandlung über das wahre Himmelsbrod darauf gekommen sein sollte, dass nur der zu ihm komme und ihn als solchen erkenne, der den Zug des Vaters zum Sohne erfahren habe; aber die Art, wie der Evangelist V. 37. 39 mit einem ihm eigenthümlichen Ausdruck diese Erörterung vorbereitet, spricht doch eher dafür, dass er (wie es bei den Synoptikern so oft geschieht) hier ein anderswo gesprochenes Wort mit dieser Rede verflochten hat. Und da ohnehin durch V. 42 constatirt ist, dass er eine Reminiscenz an die Synagogenscene in Nazaret hier eingeflochten hat, in deren Zusammenhang diese Erörterung eine viel treffendere Antwort auf den gegen ihn erhobenen Anstand bilden würde, als in dem von unserem Evangelisten angenommenen, so erhält diese Vermuthung einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit. Vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 241 f.

Auch der ächt Johanneische Uebergang, mit welchem der Evangelist V. 47. 48 zu dem Hauptthema der Rede zurücklenkt, spricht dafür, V. 41 - 46 als fremdartige Einschaltung zu betrachten. Es liegt am Tage, wie sich hier erst die Rede von dem wahren Himmelsmanna, das Gott in der Erscheinung Jesu dem Volke biete (V. 32), fortsetzt, indem dasselbe nun als ein lebenerhaltendes in dem Sinne dargestellt wird, dass es zugleich vom Tode errettet, was das Wüstenmanna nicht vermochte (V. 49. 50). Es bedarf dieser Gedanke der Art, wie er sich dem Evangelisten im Zusammenhang mit V. 47 und seiner Vorstellung vom ewigen Leben vermittelt, durchaus nicht; denn er knüpft einfach an V. 39 an und entspricht der Art, wie auch bei den Synoptikern die Sendung Jesu dem Volke ebenso die Errettung vom Verderben, wie das höchste Heil bringt (vgl. Luk. 19, 10. Matth. 15, 24), ja der dann in dem *ἀπέθανον — ἀποθάνῃ* liegende Doppelsinn entspricht ganz dem bekannten ähnlichen Wortspiel in Matth. 10, 39. In diesem Zusammenhange kann Jesus auch sehr wohl sich selbst (im Gegensatz zu dem leblosen Manna) als das lebendige Himmelsbrod bezeichnet haben (V. 51), sofern in seiner lebendigen Erscheinung und Wirksamkeit dem Volke das Heil geboten wird, und die Heilsvollendung (das ewige Leben im Gegensatz zum Verderben) von dem Essen von diesem Himmelsbrod d. h. von der Theilnahme an derselben, wie sie in der wahren Jüngerschaft sich vollzog, abhängig gemacht haben. Die eigenthümliche Art, wie hier plötzlich statt des bis dahin die Rede beherrschenden Begriffs des Lebensbrodes (V. 35. 48) der des lebendigen Brodes auftaucht, der, so verwendbar er für die Johanneische Anschauung ist, doch eigentlich nicht weiter ausgebeutet wird, und die Art, wie der specifisch Johanneische Begriff des ewigen Lebens und der ächt synoptische beständig durcheinander spielen, spricht doch deutlich dafür, dass es sich hier um bestimmte Erinnerungen handelt, die der Evangelist mit seinen Anschauungen und Ausführungen zu verflechten gewusst hat. Dass im ursprünglichen Sinne das dem Ursprung des Manna nachgebildete Herabsteigen vom Himmel nicht auf ein früheres himmlisches Sein zurückweist, sondern einfach den göttlichen Ursprung seiner Sendung betont, bedarf keines Nachweises. Vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 217.

V. 51b—59*). Die harte Rede. — *καὶ ὁ ἄρτος δέ)*

---

*) V. 51. Die Worte *ην εγω δωσω* (Rcpt. nach Δ u. jüngeren Mjsc.) sind unbedingt zu streichen, da das (keineswegs unmittelbare) Vorhergehen der Worte *ον εγω δωσω* durchaus keinen Anlass zur Weglassung bot (gegen Meyer, God.) und die Entstehung der schwierigen Lesart ohne diese Worte (BCDLT codd. it. vg. sah. u. a. Verss.) völlig unerklärlich bleibt. Die Lesart von א (Tisch.) beruht ebenfalls auf ihr und ist lediglich exegetische Erleichterung durch Transponirung

erklären Meyer, Keil: atque etiam, wobei *καί*: und ist und *δέ* den Begriff: andererseits, wiederum ausdrückt, s. bes. Krüger u. Kühner ad Xen. Mem. 1, 1, 3. Bäuml. Partik. p. 149. Oft führt es, wie auch hier, etwas ein, was als besonders wichtig hinzutritt. S. Bremi ad Dem. Ol. II, p. 173. Allein der sonstigen Johanneischen Anwendung dieses *καὶ — δέ* (8, 16. 17. 15, 27) entsprechend erklärt man vielleicht einfacher: aber auch (Lck.). Jedenfalls geht die Rede von dem Brod, das er i s t, fort zu dem Brode, das er g i e b t, und stellt beides zugleich in einen gewissen Gegensatz (gegen Luth., der nur das Vorhergehende in neuer Weise bestimmt werden lässt). — *ἡ σάρξ μου*) kann nur Apposition zu *ὁ ἄρτος* etc. ein. Wenn Jesus aber sein Fleisch d. h. die materielle Substanz seiner Leiblichkeit oder sein leiblich-sinnliches Leben (vgl. 3, 6) als das Brod bezeichnet, welches er g e b e n werde, so kann dabei nur an die Hingabe desselben in den Tod gedacht sein. — *ὑπὲρ τῆς τ. κόσμ. ζωῆς*) kann wegen des dazwischen stehenden *ἐστίν* unmöglich noch mit *ἡ σάρξ μου* verbunden werden (so gew., auch noch Schnz., Keil), auch nicht mittelst Ergänzung eines *δεδομένη* (Bäuml.), sondern gehört zu *ἐστίν* und besagt, dass sein als das von ihm zu gebende Brod bezeichnetes Fleisch ebenso zum Leben der Welt gereicht (vgl. 11, 4: *ἐστὶν — ὑπὲρ τ. δοξ.*), wie er es V. 51a von dem lebendigen Brode, das vom Himmel gekommen, gesagt hat. Während aber dieses positiv dem Essenden das in ihm vorhandene Leben mittheilt, gereicht jenes insofern der Welt zum Besten, als die Hingabe seines Lebens in den Tod die Welt mit Gott versöhnt (1. Joh. 4, 10, vgl. 1, 29. 3, 14) und so vom Tode errettet. Eben darum aber kann auch sein in den Tod gegebenes Fleisch als das Brod, das er geben werde, d. h. als ein so unbedingt wie das Nahrungsmittel des Brodes zum Leben erforderliches Mittel, ein Lebensmittel in freilich anderem Sinne, als es das tägliche Brod ist, bezeichnet werden*). Die

---

der Worte *υπερ της του κοσμου ζωης* nach *δωσω*, wobei ℵ noch das ebenfalls schwierige *και — δε* fortlässt. — V. 52 stellt Lchm. (Treg. a. R.) nach CD *οι ιουδ.* vor *προς αλληλους* und fügt nach BT Verss. (Treg. a. R., WH. i. Kl.) *αυτου* zu *την σαρκα* hinzu. Tisch. setzt nach ℵC *ημιν* vor *ουτος*. — V. 53 hat WH. den in B fehlenden Art. vor *ιησ.* i. Kl. — V. 55. Statt der Rcpt. *αληθως* lies beide Male das schwierigere *αληθης* (BCLT 3 Mjsc. sah. cop. arm.). — V. 58. Die Rcpt. hat den Art. vor *ουρανου*, der nach BCT zu streichen ist. Das ungleich bezeugte *υμων* und *το μαννα* (Rcpt.) ist Glosse aus V. 49. — V. 59 liest WH. a. R. i. Kl. nach D hinter *καφαρν.*: *σαββατω*.

*) Gegen Köstl., Reuss, nach denen der Tod nur als Vernichtung

Erklärung vom Versöhnungstode ist die von Augustin., Luther, Melanth., Calv., Beza, Aret., Grot., Calov., Wetst., Lampe u. M., auch Kuin., Lck., Thol., Ammon, Neand., J. Müller (Diss. 1839), Lange, Ebr. Dogma v. Abendm. I. p. 78 ff., Keim in d. Jahrb. f. deutsche Theol. 1859. p. 109 ff., Weiss, vgl. auch Ew., Kahnis (Dogmat. I. p. 624), God. Haben Andere nach Clem. Al., Orig., Basil. unter σάρξ die ganze menschliche Erscheinung des Logos verstanden, welche er dem Heil der Welt gewidmet habe, wobei der Tod mit eingeschlossen sei (so neuerlich besonders Paul., D. Schulz Lehre vom Abendm., B.-Crus., Fromm., de W., Bäuml.; vgl. Schleierm. L. J. p. 345 u. Reuss), so steht dem, abgesehen von V. 53 ff. (s. u.), entgegen, dass damit jeder Gedankenfortschritt aufgehoben wird und das Futur. δώσω nothwendig auf einen zukünftigen Akt hinweist. Dies gilt auch gegen die nach Luther's Vorgang gegebene tiefere Entwicklung der Selbstmittheilung Jesu, welche hier gemeint sein soll, bei Hengst. u. Hofm. Schriftbew. II, 2. p. 245 ff., dass nämlich der Glaube in Jesu menschlicher Natur das Leben Gottes esse und trinke, oder dass seine lebenspendende Kraft an sein Fleisch, d. i. an seine menschlich reale Erscheinung gebunden sei (Brückn., Luth., Keil).

---

der für sich bestehenden Individualität die Lebenskräfte des Logos entbindet, vgl. Weiss, Lehrb. p. 65 f. Gegen die im Wesentlichen schon von Kling (Stud. u. Krit. 1836. p. 142 f.) geltend gemachte grammatische Erklärung der ältesten Lesart verweist Meyer auf Rück., Abendmahl p. 259, dessen Einwände sich aber aus der obigen Exposition von selbst erledigen. Meyer will dieselbe so erklären, dass ὑπέρ aussagt, wozu es dient, dass das Brod sein Fleisch ist, während sich ein erträglicher Gedanke doch nur ergiebt, wenn es umgekehrt hiesse, dass sein Fleisch zum Besten der Welt ein von ihm gegebenes Brod ist (vgl. Luth., der wirklich ἡ σάρξ μου zum Subj. macht). Der Zusatz der Rcpt. hebt übrigens nur scheinbar die Schwierigkeit der Stelle; denn, indem er nöthigt, ἡ σάρξ μου zum Prädikat zu machen, liegt in dem Satze die Voraussetzung, dass von dem Brod, das er geben wolle, schon geredet sei, was doch nicht der Fall ist (da V. 27 einen ganz anderen Zusammenhang hat), und demselben nur eine neue Deutung gegeben werden solle, wodurch der eigentliche Gedankenfortschritt mindestens verdunkelt wird. Sodann legt es die Wiederholung des ἣν ἐγὼ δώσω sehr nahe, ja nöthigt beinahe, das erste δώσω von der Hingabe zum Essen, das zweite von der Hingabe zum Tode zu nehmen (vgl. Meyer), während doch von einem Essen des Brodes hier noch gar nicht die Rede ist, vielmehr der Sinn, in welchem Jesus sein Fleisch als das Lebensmittel bezeichnet, das er der Welt gebe, ein solches zunächst ausschliesst. Dass im Ausdruck und Bild eine gewisse Härte liegt, mag man zugeben, aber der beglaubigte Text erlaubt keine andere Deutung. Vgl. die Anm. nach V. 59.

Anmerkung. Die Erklärung vom Abendmahl, welche Chrys., Cyrill., Theophyl., Euth.-Zig., die meisten Väter (unter den Latein. Cypr., Hilar., vielleicht auch Augustin. u. s. w.) und Katholiken, auch Klee, Maier, Schnz., ferner Calixt. unter heftigem Widerspruche Calov.'s, und neuerlich Scheibel, Olsh., Kling in den Stud. u. Krit. 1836. p. 140 ff., Lindner, Köstl., Delitzsch in Rudelb. Zeitschr. 1845. 2. p. 29, Käuffer in d. Sächsischen Stud. 1846. p. 70 ff., Kahnis Abendm. p. 104 ff., Richter in d. Stud. u. Krit. 1863. p. 250 haben, welcher Luther aber schon vor dem Abendmahlsstreite entschieden widersprach, ist für die geschichtliche Auffassung der Worte Jesu von vorn herein unannehmbar, da Jesus nicht vor den ungläubigen Juden von Dingen geredet haben kann, die sie schlechterdings nicht verstehen konnten, und da wenig wahrscheinlich ist, dass Jesus schon jetzt sich mit dem Gedanken der Abendmahlsstiftung getragen habe (vgl. Meyer gegen Beng., God.). Es könnte also immer nur davon die Rede sein, dass der Evangelist (s. besonders Käuffer l. l., vgl. auch Weisse, B.-Crus., Köstl. u. M.) ihm diese Abendmahlsrede in den Mund gelegt oder die Beziehung auf das Abendmahl in eine anders gemeinte Rede Jesu eingetragen hätte (vgl. z. B. Rück., Abendm. p. 291 f.), was an sich noch keineswegs mit der Authentie des Evangeliums unvereinbar wäre (gegen Meyer). Gegen den Einwand, dass es in den Einsetzungsworten σῶμα und nicht σάρξ heisse, beruft sich die Kritik darauf, dass dieses schon bei Ign. (ad Smyrn. 7. ad Rom. 7) und Justin. (Apol. I, 66) vorkomme (vgl. Hilg. p. 278), obwohl es nahe genug liegt, dass diese Ausdrucksweise erst aus der falschen Auffassung unserer Stelle entstand. Allein völlig entscheidend dagegen ist, dass der Evangelist grade nach seiner eigenthümlichen Vorstellung vom ewigen Leben dasselbe nicht wie hier (und noch entschiedener V. 53 ff.) vom Abendmahlsgenuss abhängig machen kann (vgl. dagegen 5, 24. 6, 40. 47). Man kann nicht einmal sagen, dass wenigstens die nämliche Idee, aus welcher das Abendmahl hervorgegangen, hier ausgesprochen sei (Olsh., Kling, Lange, Thol. u. M.; vgl. Kahnis, Keim, Hengst., Ew., God.), oder dass die durch den Glauben an seinen Tod vermittelte Lebensaneignung Christi, welche hier als absolut nöthig gefordert wird, auch die heilige Grundvoraussetzung der Abendmahlsstiftung und die Bedingung ihres Segens bildet, woraus sich mit Nothwendigkeit die Anwendung auf das heilige Mahl (aber auch auf die Taufe und auf die Wirkung des Wortes) ergebe (Meyer mit Verweisung auf Harless p. 130 ff., dem sich Keil p. 274 ff. anschliesst, u. Luth.), sondern höchstens, dass der Abendmahlsstiftung eine ähnliche Symbolik zu Grunde liegt, wie die hier gebrauchte. — Ueber die Geschichte der Auslegung u. St. s. Lücke Ausg. 2. Anh. 2. Lindner vom Abendm. p. 241 ff. Tisch. de Christo pane vitae, 1839. p. 15 ff. Mack Quartalschr. 1832. 1.

p. 52 ff. Kahnis p. 114 ff. Rück. p. 273 ff. Keil p. 270—74. Die Erklärung vom Glauben an den Versöhnungstod bildete die Grundlage von Zwingli's Abendmahlslehre. S. Dieckhoff, evangel. Abendmahlslehre I. p. 440.

V. 52 ff. *ἐμάχοντο πρὸς ἀλλήλους*) involvirt durchaus nicht, dass Einige mehr oder weniger für Jesum Partei ergriffen (Hengst., God.), da der Streit sich nach dem Folgenden lediglich darum dreht, wie das von Jesu Gesagte denkbar sei, was sie sich wohl in verschiedener Weise zurecht zu legen suchen (vgl. Luth.). Nach Hengst. hätten sie Jesum ganz richtig verstanden und bloss daran Anstoss genommen, dass er als blosser Mensch solches von sich aussage; nach Luth., dass er dies von seiner Gegenwart aussage (wobei sie das Futur. überhört haben sollen); nach Ebr. haben sie auf Grund von Stellen, wie Mich. 3, 3. Psalm 27, 2 (an die schon Lck. erinnert) u. a., daran gedacht, dass er sein Leben seinen Feinden preisgeben wolle und nur gestritten, wie dies mit seiner Messianität vereinbar sei. Aber die Analogie von 4, 34 und ähnliche Missverständnisse führen offenbar darauf, dass sie den Ausdruck Jesu krass sinnlich (nicht irgendwie uneigentlich, vgl. Meyer) nehmen (Keil) und eben darum *φαγεῖν* hinzufügen (de W., Schnz.), was im Zusammenhange von V. 51 noch nicht liegt (gegen Meyer, Keil). — *τὴν σάρκα*) schliesst nach dem Zusammenhange das Pron. poss. ein. — V. 53. Statt ihnen nun jenes Wie zu erklären, hält ihnen Jesus die schlechthinige Nothwendigkeit des Genusses vor, und treibt die ihnen so paradoxe Forderung noch mehr auf die Spitze (vgl. de W., Luth.), indem er aber zugleich das Trinken seines Blutes hinzufügt, um dadurch die Beziehung auf seinen Tod ihnen näher zu bringen. Nach Keil bringt er sowohl hiedurch wie durch die prophetisch-Messianische Selbstbezeichnung ihnen die Beziehung auf sein menschliches Wesen (im Gegensatz zu seinem materiellen Fleisch) näher. — *ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα*) Hier erst nimmt Jesus das von ihnen in V. 52 hinzugefügte *φαγεῖν* auf, und er kann es, indem er nun das Fleisch auf Grund von V. 51 als bereits in den Tod gegebenes denkt. Es handelt sich dann aber bei diesem Essen nicht um die durch den Glauben vermittelte Lebensgemeinschaft mit Christo im Sinne von Gal. 2, 20. Ephes. 3, 17 (wie Meyer zu V. 51 erklärt), geschweige denn um eine leibliche Gemeinschaft, wodurch das Fleisch Christi für unser Fleisch eine Tinktur der Unsterblichkeit wird (Delitzsch, Psychol. p. 339) und die Gläubigen bei der Auferstehung die Reproduktion des verklärten

Christus werden (God. mit Berufung auf Eph. 5, 30), sondern einfach um die gläubige Aneignung dieses Todes (in seiner V. 51 angegebenen Heilsbedeutung), wie Meyer selbst gelegentlich richtig erklärt. — *τοῦ υἱοῦ τ. ἀνϑρ.*) dient nicht bloss zum feierlichen Ausdruck statt *μου* als prophetisch-Messianische Selbstbezeichnung, die den Hörern jetzt weniger als V. 27 (?) entgehen konnte (Meyer), sondern deutet an, wie er von seinem Fleisch als dem des einzigartigen Menschen solches aussagen könne. — *καὶ πίητε αὐτ. τ. αἷμα*) Wenn man sich auf das gangbare *σὰρξ καὶ αἷμα* zum Beweise dafür beruft, dass hier nur von dem menschlichen Wesen Jesu die Rede sein könne (vgl. bes. Hengst.), so übersieht man, dass dies eben nur von der Zusammenfassung beider gelten könnte, dass aber die Trennung von beiden nothwendig auf den Tod und zwar den gewaltsamen Tod hinweist, in welchem das Blut vergossen wird, was Keil vergeblich leugnet. — *οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτ.*) so habt ihr nicht Leben in euch selbst, so ist Leben eurem eigenen innern Wesen fremd und fern, aber nicht weil dieses Leben in jener Aneignung des Fleisches und Blutes Jesu aus seinem Leben fliesst (Meyer, Keil), wodurch der ganz andersartige Gesichtspunkt aus V. 51a hier eingemischt wird, sondern sofern der Glaube (mit dem das ewige Leben gegeben ist) sich erst in der Ueberzeugung von der Heilsbedeutung des Todes Jesu (wie sie durch das Essen und Trinken bewirkt wird) vollendet. Während die Hingabe des Fleisches Jesu (V. 51b) der Welt das Leben schafft (im Sinne der Errettung vom Tode), bewirkt die Aneignung des Todes Jesu im Glauben das schon gegenwärtige wahre Leben, das mit dem Schauen der höchsten Liebesoffenbarung Gottes gegeben ist (vgl. Weiss, Lehrb. p. 66 f.). — V. 54. *ὁ τρώγων*) Der Abwechselung ist keine Absichtlichkeit stärkerer Bezeichnung (nagen, knuppern) unterzulegen (gegen Brückn., Luth., Keil, Schnz.), wie schon das wieder gebrauchte *πίνων* zeigt. Vgl. Dem. 402. 21: *τρώγειν καὶ πίνειν*. Plut. Mor. p. 613 B. Polyb. 32, 9, 9. Vgl. auch 13, 18. Matth. 24, 38. — *ἔχει ζωὴν αἰών.*) Während also V. 53 gesagt war, dass man ohne jenen Genuss wahres Leben nicht in sich haben könne, heisst es hier positiv, dass das wahre und darum ewige Leben damit gegeben sei. Daraus aber wird vollends klar, dass jenes Essen und Trinken der Sache nach nur die Vollendung des Glaubens sein kann, mit dem nach V. 40. 44 ewiges Leben unmittelbar gegeben ist. Nur insofern geht der Gedanke noch über den des Parallelverses hinaus, als hervorgehoben wird, wie mit diesem gegenwärtigen (geistlichen) Heilsbesitz sich nothwendig die

zukünftige (leibliche) Heilsvollendung verbindet (vgl. V. 40). Das ewige Leben beginnt eben nicht erst im Jenseits, sondern auch dort können nur die es erlangen, bei denen es hier schon begonnen hat (vgl. 3, 36. 5, 24). — V. 55 begründet diese positive Aussage; denn wäre das Fleisch Jesu nicht wahre Speise (etwas, was in der That speisende Kraft hat) u. s. w., so könnte jene Wirkung V. 54 nicht statt finden. — ἀληθής) ist nicht gleich ἀληθινή (dies wäre: ächte Speise, in welcher die Idee derselben verwirklicht ist), worauf in der Sache wieder Keil durch den Gegensatz gegen die irdische Speise herauskommt, sondern das Gegentheil des bloss Scheinbaren oder Sogenannten, mithin die Wirklichkeit ausdrückend (1. Joh. 2, 27. Act. 12, 9), welche die Juden nicht fassen konnten, indem sie fragten: πῶς δύναται etc. V. 52. Daraus folgt aber keineswegs, dass hier von einer Speise „im eigentlichen Sinne" die Rede ist, welche auch für die „Naturseite des Gläubigen" da ist (Luth.), da ja das durch sie mitzutheilende Leben nach V. 53 ein rein innerliches, also geistiges ist; wohl aber, dass dieses Leben als ein solches gedacht ist, welches durch die gläubige Aneignung des in den Tod dahin gegebenen Lebens Christi in Wahrheit genährt wird, sofern nur in ihm das beseligende Schauen der Liebesoffenbarung Gottes in Christo zu seiner Vollendung gelangt.

V. 56 ff. giebt nicht eigentlich Aufschluss, wie es zugehe, was V. 54 von ihm gesagt ist (Meyer, vgl. de W., Ebr.), sondern entwickelt den Gedanken von V. 55 weiter, sofern es in dem Begriff einer wahren Speise liegt, dass sie dauernd nährt. — ἐν ἐμοὶ μένει κἀγὼ ἐν αὐτῷ) specifisch Johanneischer Ausdruck der bleibenden mystischen Lebensgemeinschaft (15, 4 ff. 17, 23. 1. Joh. 2, 24. 3, 6) mit Christo, vermöge deren man fortwährend in Christo das Element jenes wahren geistigen Lebens hat, das durch die gläubige Aneignung seiner Todeshingabe zu Stande gekommen ist, und andererseits Christus der bleibende Mittelpunkt, d. h. das bestimmende Centrum dieses Lebens ist. — V. 57. Folge dieser geistlichen Vereinigung: Leben, d. i. wahres und unvergängliches Leben, wie vom Vater auf den Sohn, so vom Sohne auf den Gläubigen übergegangen. — ὁ ζῶν πατήρ) der lebende Vater, d. h. der, welcher das wahre Leben in urbildlicher Weise in sich trägt (vgl. 5, 26). — κἀγὼ ζῶ διὰ τ. πατ.) beginnt nicht den Nachsatz (Chrys. u. seine Nachfolger), sondern setzt den Vordersatz fort, in welchem grade auf der Correlation von ζῶν und ζῶ der Nachdruck liegt: und ich lebendig bin um des Vaters willen. διά mit Accus. nicht von der Ursache (Castal., Beza, de W., Gess,

Rück., Ew. u. V.): per patrem; auch nicht: für den Vater (Paul., Lange); sondern vom Grunde: wegen des Vaters, d. h. aber nicht vermöge der Wesensgemeinschaft mit dem Vater, sofern derselbe der lebendige ist (Meyer, Brückn., Ebr., Schnz.), wodurch das *ἀπέστειλεν* seine Bedeutung verlöre, sondern weil der lebendige Vater nur einen Sohn senden will, der, ebenso wie er selbst, Leben in sich hat (5, 26) und darum auch Leben mittheilen kann (vgl. Luth., God., Keil). Vgl. z. 15, 3. Plat. Conv. p. 203 E: *ἀναβιώσκεται διὰ τὴν τοῦ πατρὸς φύσιν*, u. s. Nägelsb. z. Ilias p. 39 f. ed. 3. — *καὶ ὁ τρώγων με*) beginnt den Nachsatz: so auch der mich Essende. Weil im Vordersatze die Leben mittheilende Wirksamkeit Christi zurückgeführt war auf das Leben, das er um seiner Sendung willen in sich haben musste, geht die Rede von der speciellen Aneignung seines in den Tod gegebenen Lebens zurück zu der gläubigen Aneignung der Erscheinung Christi überhaupt (V. 51 a), welcher das wahre Leben in sich trägt. Bemerke auch, dass *ὁ τρώγων με* ein stetiges, fortdauerndes Verhältniss ausdrückt, mit welchem nach V. 56 das Bleiben in ihm gegeben ist, nicht ein von Zeit zu Zeit eintretendes, wie beim Abendmahl. — *ζήσει*) bezeichnet ebenso das fortdauernde Leben, welches durch diese Aneignung ernährt wird (vgl. V. 55). — *δι' ἐμέ*) um meinetwillen, d. h. weil ich in ihm bleibe und ihm mein Leben dauernd mittheile. — V. 58. *οὗτος*) von dieser Beschaffenheit; nicht: dieser, der dem ihn Geniessenden das Leben giebt (Lck.), auch nicht: dieses, nämlich mein Fleisch und Blut (de W., vgl. Schnz.); das Folgende verlangt für *οὗτος* den Begriff der Modalität. Es weist aber schwerlich auf alles V. 32—57 Gesagte (Meyer, Keil, Schnz.) zurück, sondern auf V. 57, wo die Rede zu dem Essen vom Himmelsbrod überhaupt und damit zu V. 51 a zurückgekehrt ist. Unrichtig nehmen B.-Crus., God. das *οὗτος* vorausweisend auf den Schlusssatz. — *οὐ καθὼς* etc.) nicht in der Art und Weise ist es das vom Himmel herabgestiegene Brod, wie die Väter himmlisches Brod gegessen haben u. s. w. (vgl. V. 49). Es hat eine andere Bewandtniss damit, die nun noch einmal mit ausdrücklicher Rückkehr zu V. 51 a ausgesprochen wird.

V. 59 ist einfache geschichtliche Bemerkung ohne weitere Absichtlichkeit (Chrys.: um die grosse Schuld der Kapernaiten fühlen zu lassen, vgl. Schnz.; Luth.: um zu zeigen, dass Jesus hier ebenso geredet hat, wie in Jerusalem). — *ταῦτα*) geht im Sinne des Evangelisten auf alles von V. 26 an (und nicht bloss von V. 40 an: Ew.) Gesagte, enthält aber doch zunächst nur die bestimmte Erinnerung, dass die Zeichen-

forderung und die daran sich anschliessende Rede vom Himmelsbrod in der bezeichneten Localität stattfand, und schliesst demnach nicht aus, dass diese Scene nur von dem Evangelisten mit der ersten (6, 25—29) in eins verflochten ist (vgl. z. 6, 25. 31. 40). — ἐν συναγωγῇ) ohne Artikel wie 18, 20: an Synagogenstelle, worin Schnz. nach Aelteren einen besonders feierlichen Vortrag findet. Dann folgt die nähere Ortsbestimmung: lehrend in Kapernaum.

Anmerkung. Der Abschluss der Rede V. 58, an den sich dem Evangelisten die bestimmte Erinnerung an die Lokalität derselben anknüpft, kehrt unmittelbar zu der Rede vom Himmelsbrod zurück, das allein vom (ewigen) Tode zu erretten vermöge (V. 49. 50) und zeigt damit, dass die Ausführungen in V. 53—57, in denen überall der specifisch Johanneische Begriff des Lebens zum Grunde liegt und V. 56 gradezu der Grundgedanke der Johanneischen Mystik hervortritt, stark von der Johanneischen Lehrweise beeinflusst sind. Aber auch die Wendung des Bildes in V. 51 b, welche zu diesen Ausführungen überleitet, behält immer etwas Gezwungenes (bem. auch das Johanneische τοῦ κόσμου), und der Einwurf der Juden V. 52, auf den Jesus ohnehin im Folgenden gar keine Rücksicht nimmt, erinnert ganz an die Art, wie der Evangelist sich V. 34 durch einen ähnlichen den Uebergang zum Folgenden bahnt (vgl. Anm. z. V. 40). Dann aber entsteht die Frage, ob die Auffassung des V. 53 zu Grunde liegenden Ausspruches Jesu, welche durch V. 51 b. 52 vorbereitet und durch die Fassung des V. 53, sowie seine Ausführung in V. 54 ff. sicher gestellt ist, die geschichtlich richtige ist, zumal nur sie es ist, durch welche der noch klar vorliegende Zusammenhang von V. 49—51 a mit V. 58 unterbrochen wird. Denn dass in V. 53 die Erinnerung an einen ächten Ausspruch erhalten ist, erhellt schon daraus, dass das Essen des Fleisches ursprünglich nicht ganz zu dem Sinn, in welchem V. 51 b die Todeshingabe Jesu als ein Lebensmittel dargestellt ist, passen will (s. d. Anm. z. V. 51 b). So dürfte auch hier der alte Streit der Auslegung sich einfach dadurch schlichten, dass die oben vertheidigte allein richtig den Sinn des Evangelisten wiedergiebt, die andere aber den ursprünglichen Sinn des Wortes richtig geahnt hat. Dann aber kann Jesus freilich nur in weiterer Ausführung des φαγεῖν in V. 51 a, das ohnehin merkwürdig unerklärt hängen bleibt, bis es V. 58 wieder auftaucht (nachdem inzwischen von einem φαγεῖν in anderem Sinne die Rede gewesen ist), von einem Essen des Fleisches und Blutes des Menschensohnes, d. h. von der gläubigen Hinnahme seiner natürlich-menschlichen Erscheinung geredet haben. Wie er die Selbstbezeichnung als Menschensohn gewählt hatte, um von der Vorstellung einer irdischen Königsherrlichkeit, die das Volk ausschliesslich mit dem Be-

griff des Messias verknüpfte, abzulenken, so musste seine Rede vom Himmelsbrod darauf hinausgehen, dass dasselbe dem Volke nur das Heil und die Errettung vermitteln könne, wenn man ihn gläubig hinnehme, wie er in der Erscheinung eines schlichten (wenn auch des einzigartigen, die Heilsvollendung vermittelnden) Menschensohnes sich darstelle und alle Ansprüche auf eine Erscheinung des Messias in der glanzvollen Königsgestalt aufgebe (vgl. noch z. V. 62). Damit kehrt die Rede nur zu der auch V. 37—40 verhandelten Frage (vgl. die Anm z. V. 40) und damit zu dem geschichtlichen Ausgangspunkt dieser Verhandlungen überhaupt (V. 14. 15), sowie zu der Zeichenforderung V. 30 insbesondere zurück. Wie Jesus diesen Gedanken näher ausgeführt hatte, wird sich bei der Johanneischen Ausführung der Beziehung auf den Versöhnungstod, die er hineingelegt hat und durch die allerdings der Gegensatz der Anschauung Jesu zu der Volkserwartung auf seinen grellsten Ausdruck kam, nicht mehr im Einzelnen erkennen lassen; doch ist es sehr merkwürdig, dass schon V. 57, der in seiner jetzigen Formulirung auf's Unzweideutigste die Johanneische Lehrweise an sich trägt (vgl. 5, 26), die Rede die specielle Beziehung auf den Tod Jesu verlässt und dass dort die Sendung Jesu in einem Zusammenhange erwähnt wird, in welchem die eigenthümlich Johanneische Anschauung (vgl. 1, 4) ihrer zu gedenken keinen Anlass gab. Vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 218 f.

V. 60—66*). Der Abfall der Jünger. — Nachdem der Evangelist durch *οἱ Ἰουδαῖοι* V. 41. 52 angedeutet hat, dass die grosse Masse in Folge der wiederholten Enttäuschung ihrer Hoffnungen durch Jesum aus ihrem sinnlichen Halbglauben in Unglauben umschlug, zeigt er jetzt, wie in Folge der letzten Erklärungen auch im Kreise der *μαθηταί* (d. h. der Anhänger Jesu im weiteren Sinne, vgl. z. 4, 1) sich eine Krisis vollzog. — *σκληρός*) hart, rauh, Gegentheil von *μαλακός* (Plat. Legg. 10. p. 892 B. Prot. p. 331 D), im ethischen Sinn Matth. 25, 24. Sir. 3, 24. Soph. Oed. R. 36. Aj. 1340. Plat. Locr. p. 104 C u. oft; von Reden vgl. Soph. Oed. C. 778: *σκληρὰ μαλθακῶς λέγων*, Gen. 42, 7. Aq. Prov. 15, 1.

*) V. 60 lies *ο λογος ουτος* statt *ουτος ο λογ.* (Rcpt.). — V. 63. Die Rcpt. (*Δ* Mjsc.), die God. ganz haltlos vertheidigt, hat *λαλω* statt *λελαληκα* gegen entscheidende Zeugen und fügt V. 65 zu *πατρος* ein *μου* hinzu. Tisch. liest nach ℵC *προς εμε* statt *πρ. με.* — V. 66. Das *ουν*, das Tisch. nach ℵD codd. it. hat, könnte zwar zwischen *ΟΥ Π* fortgefallen sein; allein die Hinzufügung ist doch grade in ℵ schon zu häufig (vgl. 4, 30). Ebenso haben gegen ihn Treg., WH. das *εκ* vor *τ. μαθ.* (Lchm. i. Kl. nach BGT) festgehalten. Ganz verwerflich ist die Stellung des *απηλθον* hinter *πολλοι* (Rcpt. nach *Δ* Mjsc.).

Es bezeichnet nicht das Schwerverständliche (Chrys., Euth.-Zig., Grot., Olsh.), sondern das Anstössige (σκανδαλίζει, V. 61) an seiner Rede, und dies lag für sie in dem Widerspruch, in welchem seine Rede mit all ihren Vorstellungen, Wünschen und Hoffnungen stand*). — τίς δύναται etc.) besagt: es sei nicht auszuhalten, die Rede anzuhören; solch unüberwindliches Aergerniss errege sie. — V. 61. ἐν ἑαυτῷ) in sich selbst, ohne Mittheilung darüber, αὐτόματος, Nonn. Der Herzenskündiger (2, 25) erkennt ihr Murren (γογγ. wie V. 41), ohne dass sie es laut werden liessen. — περὶ τούτου) über diese Härte seiner Rede. — τοῦτο ὑμ. σκανδ.) Frage des Befremdens: dieses, nämlich was ihr in meiner Rede so hart gefunden (Jesus wusste, was es sei), macht euch Anstoss? beirrt euch in eurer Ueberzeugung von mir? Vgl. V. 66.

V. 62 f. ἐὰν οὖν θεωρῆτε etc.) Aposiopese der bewegten Rede, welche besonders „in tam infausta re" (Dissen ad Dem. de cor. p. 362) an ihrer Stelle ist. Vgl. z. Luk. 19, 41. Act. 23, 9. Rom. 9, 22. Die Ergänzung ist lediglich aus dem Kontexte zu entnehmen, mithin nicht τί ἐρεῖτε u. dergl. (Nonn., Euth.-Zig., Kuin., Keil u. V.), sondern: τοῦτο ὑμᾶς οὐ πολλῷ μᾶλλον σκανδαλίσει; (vgl. Win. §. 64, II. Frtzsch. Conject. p. 22. 31). Dagegen ist es schlechthin unmöglich, zu ergänzen: „werdet ihr auch dann noch Aergerniss nehmen?", da das nothwendig durch eine gegensätzliche Partikel angedeutet sein müsste. Wenn man sagt, Jesus wolle eben nicht den Gegensatz markiren, sondern die Rede fortführen (Luth., Brückn.), so übersieht man, dass es wohl bei einem ausgesprochenen Gegensatz freisteht, ob man denselben markiren will oder nicht, dass aber bei der Aposiopese, wenn sie

---

*) Die Ausleger finden das Anstössige oft in der darin liegenden Anmassung Jesu (Thol., Hengst. u. Aeltere) oder in den an sie gerichteten Anforderungen (Ew., Brückn., Luth., Keil), heben aber dabei auch das unerhört Dunkle (Ew.), sinnlos Absurde (Hengst.), Unerbittliche (Luth.) an diesen Worten hervor, wodurch sich ihre Auffassung der, welche an Schwerverständlichkeit denkt, annähert, während Andere gradezu annehmen, dass sie an ein Essen und Trinken des Fleisches und Blutes im materiellen Sinne gedacht (daher die Bezeichnung: „manducatio Capernaitica") und dieses widersinnige Verständniss sie geärgert hätte (Augustin., Grot., God., Keim, Schnz. u. V.). Der Anstoss, richtig gefasst, ist aber nicht nur verständlich, wenn sie mit dem Evangelisten an seinen blutigen Tod dachten, worin ja auch später noch der beständige Anstoss der Juden lag (Meyer nach Lck., de W., Ebr., B.-Crus. mit Verweisung auf 12, 34. 1. Kor. 1, 23. Gal. 5, 11, vgl. auch Matth. 16, 21 ff.), sondern auch, wenn die Rede nach ihrem ursprünglichen Sinne (s. d. vor. Anm.) alle ihre Messianischen Hoffnungen definitiv vernichtete.

dem Hörer oder Leser verständlich werden soll (gegen Keil), in der logischen Verknüpfung der unzweifelhafte Hinweis auf das zu Ergänzende liegen muss. Diese falsche Ergänzung aber, welche an eine Aufhebung und nicht an eine Steigerung des Aergernisses denkt, fordert (gegen Bäuml.) mit logischer Nothwendigkeit die altkirchliche Auslegung von der leiblichen Himmelfahrt (so auch Olsh., Lindner, Maier, Ebr., Kahnis p. 120, Hilg., Hofm., Hengst., Bäuml., God., Harless, Keil) oder die von seiner himmlischen Verklärung überhaupt (Thol., Ew., Luth., Brückn., vgl. auch Harl., Keil), die darum exegetisch schlechterdings unhaltbar ist*). Muss aber kontextmässig etwas gemeint sein, was ihren Anstoss nur noch steigern kann, so kann dies freilich nicht die schmachvolle Erscheinung seines Todes sein (Meyer), da dann betont sein müsste, dass sie die Art, wie er zu „seiner sieghaften Vollendung" gelangt, sehen würden; auch nicht die schmerzliche Wirklichkeit des Todes im Gegensatz zu seiner Ankündigung (Lck., de W.), da dann grade der Tod im Anschluss an jene Verkündigung (vgl. V. 51 b) bezeichnet sein müsste, damit der Nachdruck des θεωρῆτε deutlich würde, oder dass der Weg zum Himmel über Golgatha geht (Schnz.); sondern nur die Rückkehr Jesu zum Himmel als das definitive Scheiden von der Erde (vgl. B.-Crus.), welches jede Erfüllung ihrer irdischen Hoffnungen abschneidet, sofern selbst aus dem blutigen Tode (V. 53) er immer noch durch Gottes Macht wunderbar in das irdische Leben wiederhergestellt werden könnte**). —

---

*) Meyer scheint mir mit Unrecht das θεωρῆτε zu betonen, das nothwendig einen anschaubaren Verlauf bezeichne (vgl. dagegen 4, 19), um diese Wendung der altkirchlichen Auffassung von vornherein auszuschliessen. Ebenso geht er zu weit, wenn er trotz 20, 17, auf dessen Gesprochensein nach dem Tode es allerdings nicht ankommen kann, die Berufung auf die Himmelfahrt (welche 3, 13 allerdings nicht zu finden ist) von vornherein für unjohanneisch erklärt. Dagegen entscheidet gegen die Beziehung auf eine sichtbare Himmelfahrt zwar nicht, dass sie bei Joh. nicht erzählt ist, wohl aber die Thatsache, dass auch nach der Ueberlieferung von derselben (Act. 1, 9) nur die Apostel Zeugen derselben waren, während Jesus hier allerdings zu den Anstossnehmenden und also nicht zu den Aposteln und Gläubigen Galiläas (Keil), sondern ausschliesslich zu der (nach V. 66 später abfallenden) Galiläischen Jüngerschaft redet, wogegen man sich weder auf die in ἐάν liegende blosse Möglichkeit (Kahnis, Hofm.), noch darauf berufen kann, dass die Apostel die Repräsentanten der gesammten Jüngerschaft waren (Thol., Hengst.). Die Beziehung auf die Geistesverleihung, als deren Vermittlung die Erhöhung gemeint sei (Lange), liegt völlig fern.

**) Trotzdem dies die im Zusammenhange des Evangelisten einzig

ὅπου ἦν τὸ πρότερον) s. z. Gal. 4, 13. Es geht auf die seiner jetzigen Daseinsform vorgängige Zeit, auf sein vormenschliches Sein im Himmel, aus dem er zur Erde herabgekommen ist. Es folgt daraus natürlich nicht, dass er als Menschensohn im Himmel gewesen sein müsse (Beyschl., Christol. p. 85), sondern nur, dass er grade als der einzigartige Menschensohn einen anderen Ursprung als alle anderen Menschensöhne gehabt hat.

V. 63 deckt Jesus seinen Anhängern im lebhaften Affekt (daher auch das Asyndeton) sofort den Ungrund ihres Anstosses auf. Nicht seine leibliche Erscheinung, deren bevorstehende Hingabe in den Tod ihnen so anstössig war, sondern sein Geist sei das Lebendigmachende, sein leibliches Wesen nütze nichts zum ζωοποιεῖν, wobei Jesus eben an die Erweckung zum wahren geistlichen Leben denkt. Sie aber legten ja eben allen Werth und bauten alle Hoffnung auf sein leibliches Wesen, nur in seinem irdischen Leben konnte er ihre Messianischen Erwartungen erfüllen. Daher war ihnen sein Tod, durch welchen seine σάρξ als solche untergehen sollte, ein so widerwärtiges σκάνδαλον. Allerdings sagt er nicht τὸ πνεῦμά μου und ἡ σάρξ μου, sondern fasst obigen Gedanken in einen allgemeinen Ausspruch, aus welchem er sich aber als Anwendung ergeben sollte (vgl. Hofm. II. 2. p. 252), was Hengst. verkennt, indem er an den Gegensatz Christi zum baaren Menschenthum (Wieseler z. Gal. p. 499 gar zur Erbsünde) denkt*). Andere: τὸ πνεῦμα sei die

mögliche Fassung ist, bleibt immerhin das Bedenken übrig, dass das den Anstoss steigernde Moment nicht deutlicher ausgedrückt ist. Dazu kommt, dass hier das frühere himmlische Sein Jesu mit einer dogmatischen Bestimmtheit vorausgesetzt ist, die wohl der Lehrweise des Evangelisten (V. 33. 38. 46. 3, 13. 31 f.) entspricht, aber im Munde Jesu gegenüber diesen halbgläubigen Jüngern ganz undenkbar ist. Muss darum ohnehin angenommen werden, dass der Evangelist hier seine Erkenntniss von dem herrlichen Ausgange Jesu eingetragen hat, so liegt der Gedanke nahe, dass Jesus ursprünglich hier zum ersten Male, wenn auch noch in verhüllter Weise (οὐ παῤῥησίᾳ, vgl. Mark. 8, 32), auf seinen bevorstehenden Tod hingedeutet hat und der Evangelist, der diese Hindeutung bereits in den Ausspruch V. 53 eingetragen hatte, hier die Steigerung nur in dem Moment der definitiven Rückkehr zum Himmel finden konnte.

*) Ein Widerspruch mit 1, 14 liegt darin natürlich nicht, sofern er eben Fleisch werden musste, um mit seinem geistigen Wesen lebenweckend auf die Menschen einzuwirken: und eben so wenig ein Widerspruch mit V. 53 ff., nicht zwar, sofern der Genuss seines Fleisches und Blutes nur durch Aneignung des Geistes Christi vermittelst des Glaubens geschehen kann (Meyer), was dogmatische Eintragung ist,

menschliche Seele, welche den Leib lebendig mache (Beza, Frtzsch. in s. nov. Opusc. p. 239); τὸ πνεῦμα sei das geistige, und ἡ σάρξ das ungeistliche, sinnliche Verständniss (Chrys., Theophyl., Euth.-Zig., Luther, Mosh., Lampe, Klee, Ammon u. M., vgl. Thol.). „Quantopere sit hic locus variis expositionibus exagitatus, vix credibile est", Beza*). — τὰ ῥήματα ἃ ἐγώ etc.) geht nicht auf die Worte, welche ihnen nach seinem Tode als Ersatz bleiben (Lck., de W., B.-Crus.), aber auch nicht auf die Worte in der eben beendigten Synagogenrede (Meyer, Thol., Ebr., Schnz.), was weder das betonte ἐγώ, noch das Perf. erlaubt, sondern auf seine Worte überhaupt, wie er sie stets zu ihnen geredet hat und noch redet (Keil verbindet diese Fassung mit der vorigen). Das ἐγώ ist betont, nicht weil er der Träger des ewigen Lebens ist (Luth., vgl. God.: ein solches Wesen wie ich, Keil: ich der vom Himmel gekommene und in den Himmel auffahrende Menschensohn), sondern weil die im ersten Hemistich intendirte Anwendung des Allgemeinsatzes auf seine Person nun ausdrücklich vollzogen wird. — πνεῦμά ἐστι) sind geistigen Wesens, stärker als πνευματικά (vgl. 3, 6. 4, 24), das hier schon wegen der Beziehung zu τὸ πνεῦμα im ersten Hemistich nicht stehen konnte. Willkürlich God.: die Verkörperung des Geistes. — καὶ ζωή ἐστιν) musste vom Vorigen getrennt werden, weil es nicht gleich ζωηρά (Meyer nach Euth.-Zig.) ist, sondern wegen des ersten Hemistichs metonymisch (Vermittler des Lebens) genommen werden muss.

---

sondern weil die gläubige Aneignung seiner irdischen Erscheinung (wie auch seiner Todeshingabe) nur dazu dienen kann, sein geistiges Wesen recht zu erkennen und auf sich wirken zu lassen. Das Fleisch also, sofern es nichts nützt, ist das Fleisch ohne den Geist; der Geist, welcher lebendig macht, ist der Geist, dessen Träger das Fleisch, d. i. die leibliche Erscheinung Christi ist (vgl. auch Luth., Keil, obwohl letzterer betont, dass Jesus seinen Anhängern die Möglichkeit des Verständnisses seiner Rede näher bringen will).

*) Bei der Erklärung vom geistigen und materiellen Genuss (Tert., Augustin., Rupert., Calv., Grot. u. M., auch Olsh., Kling, Richter, Schnz.) wird das Hauptmoment, der Abendmahlsgenuss, natürlich rein eingetragen. Vgl. z. B. Kahnis Abendm. p. 122: „Das, was dem mein Fleisch Geniessenden die Kraft des ewigen Lebens ertheilt, ist nicht das Fleisch als solches, sondern der Geist, mit dem es erfüllt ist." Sonach wäre das verklärte Fleisch Christi, welches man im Abendmahl geniesst, als der Träger des heil. Geistes bezeichnet, und letzterer, nicht das Fleisch an sich oder das Fleisch in seiner Niedrigkeit (vgl. Harless), das Lebendigmachende. Allein die ganze (ohnehin nach 1. Kor. 15, 50 schriftwidrige) Vorstellung von einem verklärten Fleisch wird dem Begriff des πνεῦμα ganz willkürlich untergeschoben.

Eben weil sie geistigen Wesens und der Geist das Lebenwirkende ist, sind sie Vermittler des Lebens*). Vgl. zu 6, 60—64 noch Weiss, Leben Jesu II, p. 234.

V. 64 f. *ἀλλ' εἰσίν*) Das *ἀλλά* stellt dem in V. 63 dargelegten Sachverhalt, der zum Anstoss keinen Anlass bietet, den wahren Grund desselben entgegen. — *τινές*) absichtlich milder Ausdruck; in der That waren es Viele (V. 60), ja die Meisten. — *οἳ οὐ πιστ.*) Hier *οὐ* beim Relativ, dann *μή* beim artikulirten Particip. (3, 18); Beides ganz regelrecht. Wohl glaubten sie noch, indem sie ihn für den Messias hielten; aber sie hielten ihn eben für einen Messias, wie sie ihn sich wünschten, und nicht für den, der er sein wollte, weshalb sie auch nicht verstanden, dass das eigentlich Lebenschaffende in seinen Worten liege (V. 63). Darum war ihr Glaube aber im tiefsten Grunde Unglaube und musste sich als solcher offenbaren, sobald der Anstoss, den sie auf Grund desselben an ihm nahmen, sie trieb, ihre Hoffnungen auf ihn gänzlich aufzugeben und ihn zu verlassen. — *ᾔδει γάρ*) Grund, weshalb er sie (trotz des Augenscheins) so bezeichnen konnte. Vgl. 2, 24 f. — *ἐξ ἀρχῆς*) weder: von Urbeginn (Theophyl., Rupert.), noch: vor dieser Rede und nicht erst nach dem Murren (Chrys., Maldon., Jansen, Beng. u. M.), aber auch nicht: von Anfang der jedesmaligen Bekanntschaft (Grot., de W., B.-Crus., Maier, Hengst., Luth., Keil u. M., vgl. Thol.: „gleich bei der Berufung"), oder: vom Anfange, da er Schüler um sich sammelte, mithin vom Beginne seiner Messianischen Wirksamkeit (Lck., God., Meyer, Schnz.), was alles durch den Kontext nicht dargeboten ist, sondern: vom Anfange ihres *οὐ πιστεύειν* (vgl. Lange). Diesen sah Jesus nämlich bereits in dem Anstoss, den sie an seiner Rede nahmen und mit dem er in Wahrheit begann, während er doch

---

*) Der ausdrücklichen Auseinanderhaltung entgegen erklärt de W.: sie enthalten den belebenden Geist, wogegen schon spricht, dass die Prädikate nicht den Inhalt der Worte (vgl. Luth.: sie haben *πν.* u. *ζ.* zum Inhalt; Hengst.: sie athmen Geist und Leben; Keil: sie haben Geist und Leben zum Inhalt und wirken Geist und Leben, wobei er zugleich an die Auferstehung denkt) bezeichnen können. Durch seine eigene Worterklärung nicht gerechtfertigt, erläutert Meyer: sie sind Träger und Offenbarer des göttlichen Geistes in mir und des Messianischen Lebens, welches von mir gewirkt wird. Ohne jeden Grund verbindet Meyer (vgl. Schegg) diese Worte eng mit dem Folgenden, als wolle Jesus sagen, seine Worte seien nicht Schuld an ihrem Anstoss, sondern ihr Unglaube; es wird lediglich in concreto gezeigt, dass dasjenige an seiner Erscheinung, worin die lebenschaffende Wirkung liegt, ihnen durch den Tod seiner *σάρξ* nicht genommen werden könne, so dass sie an demselben keinen Anstoss nehmen dürften.

erst nachher in ihrem Abfall (V. 66) offen hervortrat. Unbegreiflich ist, wie Meyer dagegen einwenden konnte, dies würde nur auf Jünger in seiner beständigen Umgebung passen, die er immer mit herzenskundigem Blick beobachten konnte! — *καὶ τίς ἐστιν ὁ παραδώσ. αὐτόν*) bereitet V. 70 vor. Auch dies setzt keineswegs voraus, dass Jesus den Judas unter die Jünger aufnahm, damit er sein Verräther werde (Augustin., Hengst.), oder dass er es im Gehorsam gegen den Vater that, obwohl er dies wusste (Luth., God., Keil, vgl. Schnz.); man braucht aber auch nicht anzunehmen, dass diese Bemerkung des Evangelisten nur ein falscher Schluss sei, wonach er statt der gefährlichen Disposition das Verbrechen selbst in das Wissen Jesu verlegt (Lck., Thol., de W., Meyer); denn auch hievon gilt, dass er es von dem Anfang an wusste, wo der Unglaube des Judas, der mit seinem Verrathe endete, seinen Anfang nahm. Näheres z. V. 70 f. — V. 65. *καὶ ἔλεγεν*) knüpft an *ᾔδει* an und begründet also weiter seine Aussage über ihr Nichtglauben. — *διὰ τοῦτο*) weil Manche von euch nicht glauben, und ihnen mithin trotz des äusseren Scheines der Jüngerschaft die Befähigung dazu von Gott nicht gegeben ist. — *εἴρηκα ὑμῖν*) ungenaue Zurückweisung auf V. 37. 44, wie wir sie 1, 30. 6, 36 fanden. Grade aus dem V. 39 f. und V. 44 f. Gesagten aber erhellt, dass jenes göttliche Geben nicht auf einem vorgefassten Rathschluss Gottes beruht, sondern durch das empfängliche Verhalten gegenüber dem göttlichen Gnadenwirken sich vermittelt. Dass ohne ein solches der wahre Glaube nicht zu Stande kommt, sagt auch Matth. 16, 17. — *ἐκ τοῦ πατρ. μ.*) von meinem Vater aus. S. Bernhardy p. 227 f. Vgl. Plat. Lys. p. 104 B: *τοῦτο δέ μοί πως ἐκ θεοῦ δέδοται.* Soph. Philoct. 1301: *τὰς μὲν ἐκ θεῶν τύχας δοθείσας.* Xen. Anab. 1, 1, 6. Hellen. 3, 1, 6. — V. 66. *ἐκ τούτου*) nicht: von diesem Momente an (so gew., auch Lck., de W., Hengst., Schnz.), da nicht ein Weggehen nach und nach beschrieben wird, sondern: deshalb (so Nonnus, Luth., Keil, vgl. God., der beides verbinden will), von wegen dieser Rede Jesu V. 61 ff., durch welche sie in Betreff ihrer irdischen Messiashoffnungen so sehr enttäuscht wurden. So auch 19, 12. Xen. Anab. 2, 6, 4. 3, 3, 5. 7, 6, 13. Vgl. *ἐξ οὗ* quapropter, u. s. überh. über *ἐκ* der Ursache oder Veranlassung Matthiae II. p. 1334. Ellendt Lex. Soph. I. p. 551, welcher richtig bemerkt: „His etiam subest fontis, unde aliquid exoriatur, notio.“ — *εἰς τὰ ὀπίσω*) sie gingen weg und zurück, so dass sie nicht weiter mit ihm zogen, sondern wieder dahin umkehrten, von wo sie sich zu ihm gesellt hatten. Vgl. 18,

6. 20, 14. 1. Makk. 9, 47. Prov. 25, 9. Gen. 19, 17. Luk. 17, 31. Plat. Phaedr. p. 254 B. Menex. p. 246 B. Polyb. 1, 51, 8. Der Zusatz zeigt, dass ihr Fortgehen kein bloss momentanes war.

V. 67—71*). Das Petrusbekenntniss. — *εἶπεν οὖν*) in Folge jenes Weggehens. Da dasselbe sich der Natur der Sache nach erst allmählig herausstellen konnte, so fällt die folgende Scene jedenfalls erheblich später, als die zuletzt erzählten Verhandlungen. Wo und wie dieser Abfall der bisherigen Jüngerschaft im Volke zur Sprache kam, zeigt Mark. 8, 27 f. Die Art, wie Jesus hier denselben zur Sprache bringt, gehört dem Schriftsteller an, wie schon die Bezugnahme auf das nur in seiner Erzählung vorkommende *ἀπελθεῖν* (V. 66) zeigt. Es ist nur die Deutung der Frage Mark. 8, 29 nach ihrer tiefsten Bedeutung. Keil erlaubt sich, das „eine Verdächtigung der Wahrheit der Johanneischen Geschichtsdarstellung" zu nennen. — *τοῖς δώδεκα*) wer und was sie sind, setzt Joh. als allbekannt voraus. — *μὴ καὶ ὑμεῖς* etc.) doch nicht auch ihr wollt davon gehen? Jesus kennt seine Zwölf zu gut (vgl. 13, 18), um anders als mit der Voraussetzung einer verneinenden Antwort ihre Gesammtheit (unter welcher ihm freilich auch die Ausnahme des Einen bewusst war) zu fragen. Aber er will ihre Entscheidung und darin seinen Trost, was natürlich nicht ausschliesst, dass diese Entscheidung auch ihren Glauben fördert (vgl. Luth., Keil, Schnz. nach Beng.)**).

V. 68 f. *ἀπελευσόμεθα*) Futur., jemals. „Da nobis alterum Te", Augustin. Petrus antwortet im Namen der Zwölf. — *ῥήματα ζωῆς* etc.) Worte ewigen Lebens sind

---

*) V. 68. Das *ουν* der Rcpt., das nur jüngere Mjsc. haben, ist nach V. 67 conformirt. — V. 69. Das *ο χριστος ο υιος* statt *ο αγιος*, wie das *του ζωντος* nach *θεου* (Rcpt.), ist aus Matth. 16, 16. — V. 71. Dass 14. 22 auch Judas selbst *ισκαριωτης* heisst, ist kein Grund, gegen die ältesten Mjsc. die hier, wie 12, 4. 13. 26, offenbar aus den Synoptikern stammende Lesart der Rcpt. *ισκαριωτην* (Meyer) oder gar das *απο καρυωτου* (א), wozu Tisch. neigt, statt des Genitivs aufzunehmen. Das *ων* ist nach BCDL (Lchm, Treg., WH.) zu streichen und *αυτον* nach *παραδιδ*. zu stellen.

**) Diese Fassung der Frage mit *μή* ist keine „pedanterie grammaticale" (God., welcher irrig vous ne voulez pas? fasst), sondern einzig sprachrichtig (Bäuml., Partik. p. 302 f.). Nach God. (vgl. Schegg) soll der Gedanke zu Grunde liegen: wenn ihr's wollt, so könnt ihr's, was rein erdichtet ist. Auch Schnz. übersetzt: wollet etwa auch ihr fortgehen?, und sucht dies durch eine Abschwächung der Frage mit *μή* zu rechtfertigen.

nicht: ζωὴν αἰώνιον προξενοῦντα (Euth.-Zig., vgl. Schnz.), oder: deren specifische Kraft die Vermittelung des ewigen Lebens ist (Meyer; vgl. Luth.: welche ewiges Leben zum Inhalt und zur Wirkung haben), sondern: welche zum ewigen Leben gehören, weil dasselbe ohne sie nicht mitgetheilt werden kann. — ἔχεις) Die ῥήματα, welche vom Lehrer ausgehen, sind als dessen Besitz vorgestellt, welchen er zur Verfügung hat (vgl. 1. Kor. 14, 26) und darum mittheilen kann*). — V. 69. καὶ ἡμεῖς) und wir unseren Theils, Gegensatz gegen die Abfallenden. — πεπιστ. κ. ἐγνώκ.) der Glaube und die Erkenntniss, die wir erlangt haben und haben, ist, dass u. s. w. (Perf.). Das Erkennen folgt dem Glauben, sofern sie zuerst durch die überwältigenden Eindrücke ihrer ersten Begegnung mit Christo zur Ueberzeugung von seiner Messianität gekommen waren, die sich dann erst zur rechten Erkenntniss derselben vertieft hatte. Umgekehrt muss dann auch immer wieder die neugewonnene Erkenntniss zur festen Ueberzeugung werden und insofern das Glauben dem Erkennen folgen. Vgl. 17, 8. 1. Joh. 4, 16. — ὁ ἅγιος τ. θεοῦ) der von Gott durch die ihm verliehene Geistes- und Heilsfülle zum Messias Geweihte. S. z. 10, 36; vgl. Mark. 1, 24. Willkürlich Luth.: der seiner Natur nach der Gemeinschaft der menschlichen Sündhaftigkeit Entnommene; Keil: der durch Erzeugung vom heil. Geiste aus dem sündigen Menschengeschlecht ausgesondert und bei seiner Taufe mit dem heil. Geiste zur Ausrichtung seines Amtes gesalbt worden, der sich im Leben und Wandel als sündlos darstellt und nicht nur dem Tode entnommen ist, sondern auch die Macht über den Tod besitzt (!). Daneben soll es auch auf die göttliche Natur Jesu hinweisen.

Anmerkung. Die gangbare, noch von Meyer, Ew., natürlich auch von Keil, Schnz. vertretene Annahme, dass dies ein anderes Bekenntniss sei, als das Mark. 8, 29 berichtete, ist ganz unhaltbar (vgl.

---

*) Diese Motivirung seines Bekenntnisses ist zwar vom Evangelisten formulirt, da sie sichtlich an das Wort Jesu V. 63 anknüpft, das ohnehin stark Johanneisches Gepräge trägt und jedenfalls zu weit zurückliegt (s. z. V. 67), um geschichtlich eine solche Anknüpfung zu gestatten. Sie drückt aber aufs Klarste das geschichtliche Motiv aus, welches die Apostel bewog bei Jesu zu bleiben, als die Galiläische Jüngerschaft im Grossen und Ganzen abfiel (V. 66). Es war die persönliche Erfahrung von der beseligenden Kraft seines Wortes, die sie an ihn fesselte und durch die das göttliche Gnadenwirken (V. 65, vgl. Matth. 16, 17) eine Ueberzeugung in ihnen wirkte, welche die schwere Probe bestand.

Weisse). Von einer Differenz des Ortes kann nicht die Rede sein, da hier keine Lokalität genannt ist, und zeitlich steht dasselbe hier ebenso im Zusammenhange mit der Speisung und Zeichenforderung, wie in der synoptischen Ueberlieferung, ohne doch derselben unmittelbar zu folgen (vgl. z. V. 31. 67). Dass dort eine Todesverkündigung folgt, wie hier eine vorangeht (de W.), will gar nichts besagen, da Mark. 8, 32 ausdrücklich berichtet, dass Jesus den Jüngern ohne Bild zu verkündigen begann, was er bisher nur in dunklen Andeutungen ausgesprochen hatte. Vgl. z. V. 62 und Weiss, Leben Jesu II, p. 262—67.

V. 70 f. *ἀπεκρίθη*) nicht um die Frage V. 67 zu rechtfertigen (de W.) oder um sämmtliche Apostel vor Sicherheit zu warnen (Keil), sondern mit Bezug auf die in den Worten des Petrus liegende Voraussetzung, dass Alle wie er dächten. — *οὐκ ἐγώ*) Habe nicht ich (ich eben und kein Anderer) euch, die Zwölf, mir auserkoren? Das *τοὺς δώδ.* macht die hohe Bedeutsamkeit und Absichtlichkeit der Auswahl recht fühlbar; die Thatsache einer bestimmten Auswahl der Zwölf (Mark. 3, 14), die Schleierm. L. J. p. 370 f. bestreitet, wird also hier als bekannt vorausgesetzt. Die Erinnerung an sie soll andeuten, warum er sich ihres Glaubens an ihn versehen durfte (V. 67). Die Frage geht aber nur bis *ἐξελεξ.*; dann fällt mit dem einfachen *καί*, wie 7, 19, der traurige Kontrast ein: Und von euch (diesen von mir selbst Erkorenen) Einer ist ein Teufel! Bem. das im Gegensatz zu *ἐγώ* mit Nachdruck voranstehende *ἐξ ὑμῶν*. — *διάβολος*) nicht ein Angeber (Theophyl., de W., Bäuml.), ein Widersacher oder Verräther (Kuin., Lck., B.-Crus., Ebr. u. Aeltere), sondern der tiefen Erregung (vgl. Matth. 16, 23) und dem durchgängigen Sprachgebrauche des N. T.'s an allen Stellen, wo *διάβ.* Substantiv ist (aus Joh.: 8, 44. 13, 2. 1. Joh. 3, 8. 10), entsprechend: ein Teufel, d. h. teuflischer Art und Natur (vgl. 1, 1: *θεός*), womit das Christo feindliche Verhältniss am stärksten (stärker als durch *υἱὸς* oder *τέκνον διαβ.*: 8, 44. 1. Joh. 3, 10), weil seinem dämonischen Wesen nach, bezeichnet ist. — V. 71. *ἔλεγε δὲ τὸν* etc.) er sagte von, wie 9, 19. Mark. 14, 71, s. Stallb. ad Plat. Rep. p. 363 B. Ueber den Namen *Ἰσκαρ.**), Mann von Karioth, s. z. Matth. 10, 4.

*) nicht gleich איש שקרים, Mann der Lügen, wie Hengst. nach Prov. 19, 5 will, wozu schon die Griechische Form nicht passt. Nach der beglaubigten Lesart bei Joh. muss schon der Vater den Beinamen *Ἰσκαριώθ* (Mark. 3, 19. 14, 10) geführt haben, was wieder eine genaue Kenntniss eines so bedeutungslosen Details voraussetzt, zumal 14, 22 auch Judas selbst ihn führt. Dass der Evangelist die nach dem

Meyer findet einen schmerzlich feierlichen Nachdruck in dem Gebrauch des vollen Namens *Ἰούδαν Σίμωνος Ἰσκαριώτου*, wie 13, 26. — *ἤμελλεν* etc.) traditurus erat, nicht als ob er damals schon damit umgegangen wäre (s. dagegen 13, 2), sondern nach der Idee des göttlichen Verhängnisses (Ellendt Lex. Soph. II, p. 72). Vgl. 7, 39. 11, 51. 12, 4. 33. 18, 32. Sap. 18, 4: *δι' ὧν ἤμελλε — — δίδοσθαι*, Judith 10, 12. Verfehlt hat Kern den Ausdruck auf den Begriff der Möglichkeit herabgesetzt. — *εἷς* etc.) hebt, mit wie ohne *ὤν*, den tragischen Kontrast hervor, dass es einer der erwählten Zwölf (V. 70) war, der ihn verrathen sollte.

Anmerkung. Schon der ausdrückliche Gegensatz, in den diese Bezeichnung des Judas V. 70 gegen die Erwählung der Zwölf gestellt wird, und ebenso die offenbare Absicht des Evangelisten, zu zeigen, wie die Krisis in Galiläa auch in dem engsten Jüngerkreise ihr Opfer gefordert hatte, schliesst die Vorstellung aus, dass Jesus den Judas mit der Voraussicht seines Verraths zu seinem Jünger angenommen hatte, was ohnehin psychologischer und sittlicher Weise undenkbar wäre*). Offenbar war es die Vereitelung aller irdischen Hoffnungen in Folge der Verhandlungen nach der Speisung, welche auch bei diesem Jünger den verhängnissvollen Umschwung herbeiführte, der, ihm selbst noch unbewusst, ihn später zum Verrath führte (vgl. Ebr.). Wenn Jesus, der Herzenskundige, dies durchschaute, so hielt doch das Bewusstsein des hierin sich kundgebenden göttlichen Verhängnisses (V. 70 f. Act. 4, 28) ihn ab, den Judas zu entlassen und den weiteren Fortgang des göttlichen Geschicks zu stören, womit aber ein fortwährendes sittliches Einwirken Jesu auf ihn nicht ausgeschlossen ist, wenngleich dieses zuletzt erfolglos blieb und zum Gericht ihm ausschlug. Es ist daher weder Grund, an der Ursprünglichkeit von V. 70 f. zu zweifeln (Weisse, Strauss, B. Bauer), noch anzunehmen, dass erst Joh.

---

ursprünglichen Wortsinn nicht recht passende, aber nach Matth. 10, 4 26, 14 in der Diaspora gangbare Gräcisirung der Namensform gebraucht, kann nicht auffallen.

*) Jesus muss jedem seiner Zwölf, als er sie ausersah, je nach den Verschiedenheiten ihrer Begabungen, Temperamente, Charaktere u. s. w. zugetraut haben, dass sie tüchtige Träger seines Werkes unter seinem Einflusse werden würden. Gleichwohl wird ihm auch die Anlage und Neigung des Mannes zu unseliger Entwickelung bekannt gewesen sein, obwohl er die Hoffnung der Ueberwindung dieser Richtung, beim Vorhandensein sonstiger apostolischer Befähigung, vielleicht ganz besonderer Begabung zur äussern Verwaltung (12, 6. 13, 28 f.), nicht aufgab.

dem Ausspruch eine Modification nach seiner eigenen späteren Ansicht gegeben habe (Lck., Ullm. u. A.). Auffallen kann nur, dass nach Mark. 8, 33 in derselben Situation Jesus ein ähnliches Wort zu Petrus sprach. Aber wenn man auf die Geschichtlichkeit eines von beiden verzichten muss, so liegt es ungleich näher, das Wort bei Mark., das ganz wie eine Reminiscenz an Matth. 4, 10 aussieht und der folgenden Begründung gegenüber viel zu stark erscheint, für eine missverstandene Erinnerung an dies Wort an Judas zu erklären, als anzunehmen, dass der Evangelist es von Petrus auf Judas übertragen habe (Keim p. 579), was wenigstens zu der sonst ihm von der Kritik zugeschriebenen Tendenz, den Petrus gegen den Lieblingsjünger herabzusetzen, übel stimmen würde. Vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 270.

Kap. VII.

Der vierte Theil zeigt den sieghaften Kampf Jesu gegen den Unglauben (Kap. 7—10) und spielt demnach ausschliesslich in Judäa, wo der eigentliche Sitz desselben war. Galiläa verschwindet fortan aus der Geschichte, weil nach dem dort erfolgten Umschlage dasselbe kein Interesse mehr für die Gesichtspunkte des Evangelisten bietet.

V. 1—13*). Die Reise Jesu zum Laubhüttenfest.

*) V. 1. Tisch. streicht das *και* vor *μετα ταυτα* nach ℵD it. vg. sah., das theils wegen der Parallelen 5, 1. 6, 1, theils zwischen *ΚΛ-Μ* so leicht ausfiel. Die Rcpt. (Δ Mjsc.) hat *μετα ταυτα* nach *ο ιησους*; den Art., der in B fehlt, haben Treg. u. WH. i. Kl. — V. 3. Nach Tisch., Treg., WH. lies *θεωρησουσιν* (BDLΔ, vgl. ℵ: *-ρουσιν*) statt des Conjunct. Das *σου* nach *εργα*, das in ℵD codd. it. sah. arm. fehlt, hat WH. eingeklammert und im Text mit Lchm. nach B vor *εργα* gestellt. — V. 4 lies *τι εν κρυπτ.* nach ℵBLX. Das *αυτο* (Lchm. nach BD, vgl. Treg. u. WH. a. R.) ist wohl lediglich Schreibfehler, das *C* fiel zwischen *O* und *Є* aus. — V. 6. Tisch. streicht nach ℵD das *ουν*, das aber grade nach der Zwischenbemerkung in V. 5 ächt Johanneisch ist, wie mit Treg. das *δε* in V. 9, dessen gegensätzliche Bedeutung wohl nicht verstanden wurde. — V. 8. Das *ταυτην* nach dem ersten *εορτην* (Rcpt. nach ℵΔ Mjsc. Verss.) ist dem zweiten conformirt. — Statt des *ουπω* (Lchm., WH. txt., Rcpt.), das allerdings leicht dem folgenden *ουπω* conformirt sein kann, nehmen Meyer, Tisch., Treg. *ουκ* (ℵD 3 Mjsc. codd. it. vg. cop. arm. aeth.) als die schwierigere Lesart auf, die schon Porphyrius (bei Hieron. c. Pelag. 2, 17) vorgefunden zu haben scheint. Doch s. d. Ausl. Lies *ο εμος καιρος* statt *ο καιρ. ο εμος* (Rcpt. nach Δ Mjsc.). — V. 9. Tisch. liest statt *αυτοις* (Rcpt., Lchm., Treg. u. WH. txt.) nach ℵDLX 2 Mjsc. Verss. *αυτος*, das aber wohl mechanisch nach *ειπων* oder wegen des *αυτος* in V. 10 geändert wurde. — V. 10. Das *εις την εορτην*, das vor *τοτε* steht, hat die Rcpt. (DΔ

— *καὶ μετὰ ταῦτα*) schliesst diese überleitende Bemerkung enger an das Vorige an, als 5, 1. 6, 1 (vgl. Luth.), wobei der Gedanke den Evangelisten leitet, dass nach der entscheidenden Krisis in Galiläa eigentlich kein Grnnd mehr für Jesum war, dort länger zu verweilen. Das Imperf. markirt die Fortdauer des 6, 1 f. angedeuteten Galiläischen Aufenthalts. — *οὐ γὰρ ἤθελεν ἐν τ. Ἰουδ. περιπ.*) Diese Begründung setzt voraus, dass, nachdem das Resultat seiner Wirksamkeit in Galiläa entschieden war, ihm eigentlich nichts mehr übrig blieb, als nach Judäa zu gehen und auch dort die Entscheidung herbeizuführen*). — *ὅτι ἐζήτουν*) lenkt zu dem positiv feindseligen Verhältniss der Juden d. h. der Oberen des Volkes in Jerusalem (5, 16. 18) zurück (Brückn.), wogegen 6, 41. 52 nichts beweist (gegen Meyer), und bildet gleichsam das Thema dieses Theiles, welcher eine Reihe feindseliger Anschläge auf Jesum vorführt und zeigt, wie Jesus diesen Kampf nicht eigenwillig aufgesucht, sondern demselben seinerseits so lange als möglich aus dem Wege gegangen sei (vgl. Luth.). — V. 2. *ἦν δὲ ἐγγύς*) Es trat aber ein neuer Anlass ein, der ihm die Erwägung nahelegte, ob er nicht das so lange gemiedene Judäa doch aufsuchen solle. — *ἡ σκηνοπηγία*) חַג הַסֻּכּוֹת, am 15. Tisri (im October) beginnend, zum Gedächtniss des Wüstenzuges und als Fest der Obst- und Weinlese vorzugsweise heilig gehalten und fröhlich gefeiert. Lev. 23, 33 ff. Joseph. Antt. 3, 10, 4 al. Plut. Symp. 4, 6, 2. Ew. Alterth. p. 481 f. Keil Archäol. I, §. 85.

V. 3 ff. *εἶπον οὖν*) weil eben das nahende Fest eine neue Gelegenheit bot, heraufzuziehen. — *οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ*) wie 2, 12, leibliche Söhne der Maria, deren Namen

---

Mjsc.) nach *ανεβη*; das schwierige *ως* fehlt ohne Grund in אD (Tisch.), nach denen Tisch. auch V. 12 *περι αυτου* hinter *ην* stellt und statt *εν τοις οχλοις* den dem folgenden conformirten Sing. liest. — V. 12. Das *δε* nach *αλλοι* (Rcpt., Lchm. nach BTX) streicht Meyer mit Tisch.; Treg. a. R. u. WH. haben es i. Kl., obwohl doch grade die Incongruenz des *οι μεν — αλλοι δε* dazu führen konnte, es wegzulassen (vgl. V. 41).

*) Was Keil, der zur Erklärung der Begründung seinerseits nichts beibringt, hiegegen bemerkt, ist unzutreffend, weil es sich ja nur um die Vorstellung des Evangelisten von der Absicht Jesu handelt, die übrigens durch V. 6 f. keineswegs ausgeschlossen wird. Nach Schnz. sollen nur die Juden Schuld sein, dass er sich jetzt längere Zeit in Galiläa aufhielt, was auf die irrige Vorstellung herauskommt, als ob Judäa der eigentliche Wirkungskreis Jesu sei (B-Crus., Luth.). Gewiss aber soll nicht erklärt werden, weshalb Jesus sich nicht auf das Passah (6, 4) begab (Lck., Meyer), das nach 6, 66 längst vorüber war.

Mark. 6, 3 genannt werden*). — *καὶ οἱ μαθηταί σου*) Dieser Ausdruck entspricht ganz der der Gemeinschaft Jesu fremden Stellung der Brüder. Er setzt voraus, dass Jesus in der letzten Zeit seines Galiläischen Aufenthalts (V. 1), wenn auch gewiss nicht aus Furcht vor den Nachstellungen der Juden (Meyer), sich von seiner Volkswirksamkeit zurückgezogen und dem engsten Kreise der Zwölf gewidmet hatte (vgl. Luth., Schegg, Schnz.), was auch aus den Synoptikern erhellt; sodann, dass die Brüder annehmen, Jesus thue dies principiell und werde hier in Galiläa seine Weise nicht mehr ändern, wohl aber, wenn er zum Fest nach Jerusalem heraufziehe, so dass dann auch seine Jünger, die dort aus allen Gegenden (also insbesondere auch aus Galiläa) zum Fest zusammenströmen, seine Wunder sehen werden**). — *ἃ ποιεῖς*) und zwar natürlich nicht bloss „dem Gerüchte nach“ (B.-Crus.), sondern bei seinem jetzigen Umherziehen in Galiläa, wo Jesus wohl noch ab und zu einzelne Wunder that, aber *ἐν κρυπτῷ* V. 4 (vgl. Mark. 7, 33. 8, 23. 26). Dass sie sein Wunderthun in Galiläa, wenn er es noch wie früher unter den zusammenströmenden Volksmassen übte, so bezeichnen sollten (Keil), ist natürlich undenkbar. — V. 4. *οὐδεὶς γάρ*) Niemand zieht sich mit seinem Wirken in versteckte Stille zurück, und hat gleichwohl für seine Person das Streben, in der Oeffentlichkeit sich geltend zu machen (wie du das wollen musst, wenn du der Messias bist). Das sind ja widersprechende Dinge! Das *αὐτός* (ipse) ist nicht

---

*) Selbst durch u. St. lassen sich Hengst. u. Keil nicht hindern, in den Brüdern Jesu Vettern (Söhne des Klopas u. der Maria, aber s. z. 19, 25) zu erkennen und drei oder zwei davon für Apostel zu halten, indem sie ihren V. 5 bezeugten Unglauben nur relativ fassen, Ebr., indem er Jakobus und Judas, die zu den Zwölfen gehörten, einfach ausschliesst. S. gegen jede Hinwegdeutung der leiblichen Geschwister Jesu auch Laurent, neutest. Stud. p. 153 ff.; vgl. Pressensé Jésus Chr. p. 287. Darauf freilich, dass Jesus das diesjährige Oster- und Pfingstfest nicht besucht hat (vgl. Brückn., God., auch Meyer zu V. 5), reflectiren seine Brüder nicht, da der Grund ihrer Aufforderung ein ganz anderer ist, als die Verpflichtung zum Festbesuch, wenn sie auch Jesum nicht über dieselbe erhaben denken (gegen Hengst.).

**) Gemeint sind also nicht seine Jünger in Judäa (so gew., vgl. de W., Thol., Ew., auch Baur, der sogar an die dort erst zu gewinnenden denkt), noch die sämmtlichen Jünger, die dort zum Feste zusammenströmen (Hengst., Keil), was nicht dasteht. Der Ausdruck involvirt auch nicht den Gedanken, dass Jesus nach 6, 66 nur noch in Judäa (vgl. 2, 23. 4, 1) Jünger hat (Ew., Ebr.), worin man dann wohl eine böswillige oder ironische Anspielung findet (Brückn., God.), da die Brüder, welche selbst die Wünsche der Galiläer theilten, dieselben schwerlich für abgefallene Jünger hielten.

reassumirend (Lck., Thol., God.), sondern stellt attributiv die Person dem Handeln gegenüber (Herm. ad Vig. p. 735. Frtzsch. ad Rom. II, p. 75)*). — *εἶναι ἐν*) versari in (Bernh. p. 210), zur Bezeichnung des zuständlichen Prädikats, s. Buttm. neut. Gr. p. 284. Eben darum aber kann *παῤῥησία* hier nicht das freimüthige Wesen im Gegensatz zu schüchternem, timidem bezeichnen (Meyer), wozu ja das *ζητεῖ* nicht passt, sondern die Oeffentlichkeit seiner Stellung (Lck.: in ore hominum versari). — *εἰ ταῦτα ποιεῖς*) entspricht dem *τὰ ἔργα σου ἃ ποιεῖς* V. 3, wie dem *οὐδεὶς — ποιεῖ* V. 4, und ist daher kontextmässig auf die Wunderwerke Jesu zu beziehen, welche er in Galiläa that. Das *εἰ* aber ist nicht zweifelnd (Euth.-Zig.: *εἰ ταῦτα σημεῖα ποιεῖς κ. οὐ φαντάζεις*; Lck., de W. u. M.: es sei „wie wir hören" hinzuzudenken, vgl. auch Brückn., nach welchem es die Thatsache missgünstig problematisch machen soll), sondern betont die Voraussetzung, die sie zu ihrer Forderung berechtigt. Ist sein Wirken von so ausserordentlicher Art, wie er's in Galiläa zeigte (*ποιεῖς* vom eigenthümlichen ständigen Thun, Bernh. p. 370), so ist es absurd, dass er sich damit in die Stille und Verborgenheit zurückzieht. — *φανέρωσον σεαυτὸν τ. κόσμῳ*) macht die Anwendung des allgemeinen Satzes im ersten Hemistich auf ihn. Da es ihm doch um öffentliche Anerkennung zu thun sein muss, so soll er sich selbst (dem *αὐτός* entsprechend) öffentlich vorstellen der Welt d. h. sich in Jerusalem zeigen, wo zur Festzeit alle Welt zusammenströmt**). — V. 5. *οὐδὲ γάρ*) Denn nicht einmal seine Brüder, von denen man es doch am ersten hätte erwarten können, u. s. w. Sie würden ihn sonst nicht zur Entscheidung des öffentlichen Auftretens gedrängt haben. — *ἐπίστ. εἰς αὐτ.*) sie glaubten nicht an ihn als Messias d. h. in dem höheren Sinne, den der Evangelist damit verbindet. Denn eben dies ihr Drängen zeigt, dass sie noch in den fleischlichen Messiashoffnungen befangen waren, zu deren Erfüllung

---

*) Ganz willkürlich nahm Kuin. *τι* für magnum quid und *καί* für *ὅς* (Grot.), wie Ebr. es gegensätzlich fasst, indem er nach der Lesart *αὐτό* übersetzt: „sondern er strebt, dass es in Oeffentlichkeit stattfinde".

**) Die Aufforderung zeigt keine boshafte und verrätherische Absichtlichkeit (vgl. Chrys., Euth.-Zig.: *ἵνα ἀναιρεθῇ παρὰ τῶν ζητούντων ἀποκτεῖναι αὐτόν*, auch Luther), auch keinen gemeinen Eigennutz (Lck.) oder verwandschaftliche Eitelkeit (Cyr., Schnz.), wenn sie auch bei der öffentlichen Anerkennung ihres Bruders sehr interessirt waren (vgl. Luth.), sondern die richtige Voraussetzung, dass die ihnen günstige Entscheidung nur am Sitze der Theokratie erfolgen könne.

er an die Massen hätte appelliren müssen. Sie stellten sich damit der Galiläischen Menge gleich, von der Kap. 6 gezeigt hat, wie ihr sinnlicher Glaube im tiefsten Grunde Unglauben war. Erst nach der Auferstehung Jesu wurden sie gläubig (Act. 1, 14). Die Annahme, dass dieser Unglaube gegen die synoptische Geburtsgeschichte spricht (Meyer), ist völlig grundlos.

V. 6 ff. ὁ καιρὸς ὁ ἐμός) ist nicht die Zeit auf's Fest zu reisen (Luther, Jansen, Corn. a Lap. u. M.), auch nicht die Leidenszeit (Chrys., Euth.-Zig., Lampe u. M.), sondern contextmässig: die Zeit mich der Welt zu offenbaren (V. 4). Jesus weiss, dass ein öffentliches Hervortreten in Jerusalem die Katastrophe herbeiführen muss, mit der allerdings sein Leiden beginnt (vgl. Meyer und die Neueren), und diese darf er nicht herbeiführen, sondern er muss abwarten, bis Gott den dazu bestimmten Zeitpunkt ihm zeigt. — ὁ καιρὸς ὁ ὑμέτερος) eure Zeit, euch öffentlich vor der Welt zu zeigen, ist allezeit bereit, vorhanden, wie im Folgenden begründet wird (vgl. auch 15, 19). — V. 7. οὐ δύναται) sie kann es psychologischer Weise nicht, weil ihr in Uebereinstimmung mit ihr seid. „Es hält's ein Schalk mit dem andern, da kratzt eine Krähe der andern kein Auge aus", Luther; τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἀνάγκη ἀεὶ φίλον εἶναι, Plat. Lys. p. 214 B, vgl. Gorg. p. 510 B. — ὁ κόσμος) nicht wie V. 4, sondern die Welt im Grossen und Ganzen (vgl. 1, 10. 1. Joh. 5, 19) ist als ungläubig und daher Christo feindselig gedacht, dem sie sein sittliches Urtheil über sie mit ihrem Hasse vergilt. — V. 8. ἐγὼ οὐκ ἀναβαίνω etc.) nicht eine unbestimmte Antwort, welche die Sache dahin gestellt sein lässt (Hengst.), sondern, wie grade das Praes. ergiebt, ein recht kategorischer Abschlag: ich meines Theils ziehe nicht hinauf auf dieses Fest, da erst bei einem späteren der rechte Zeitpunkt nach Ablauf der mir bestimmten Wirksamkeit eingetreten sein wird (πεπλήρωται), wo mit meiner vollen Selbstoffenbarung die unvermeidliche Entscheidung eintritt.

Anmerkung. Wenn Jesus nachher doch hinaufzieht (V. 10), so hat er nicht seinen früheren Vorsatz geändert (Meyer), in welchem Falle doch der Vorwurf der inconstantia (den Porphyrius schon nach Hier. wider ihn erhob) nicht so ganz unberechtigt wäre, zumal wenn er schon längst für sich bedacht hatte, was die Brüder ihm nicht mit Unrecht gerathen (vgl. Ew., der sogar sagt, er habe sie alle „überraschen" wollen!), sondern es ist ihm der göttliche Wink geworden, dem Conflikt, den er nach V. 6. 7 noch vermeiden wollte, nicht länger

aus dem Wege zu gehen. Auch 2, 4 musste Jesus diesen göttlichen Wink abwarten, nur dass er ihn hier nicht so nahe erwartete. In der That hiess ihn derselbe aber auch nicht nach Jerusalem gehen, um die letzte Entscheidung herbeizuführen, sondern um unter göttlichem Schutz noch einmal und auf längere Zeit auf dem Wege der Widerlegung und Belehrung am grossen Hauptsitz der Theokratie die Arbeit aufzunehmen für sein Werk. Alle Versuche, diesen Thatbestand auf exegetischem Wege zu entfernen, sind durchaus vergeblich; denn selbst wenn man das *οὐκ* durch das folgende *οὔπω* beschränkt werden lässt (de W., Meyer, Schegg), oder dasselbe durch Ergänzung eines *νῦν* (Chrys., Beng., Storr, Lck., Olsh., Thol.), oder durch Pressen des *εἰς ἑορτήν* zu erreichen sucht (sofern er nicht zur eigentlichen Festfeier oder nicht in der gesetzlich vorgeschriebenen Weise hinaufzog; vgl. Ebr., Lange L. J. II, p. 927, Hofm. Weiss. u. Erf. II, p. 113 und schon Apol.: *οὐ μετὰ ἱλαρότητος*; Cyrill.: *οὐχ οὕτως ἑορτάζων*), so erhält man nur einen im Kontext ganz unmöglichen Gedanken*); und wenn man den Gedanken einträgt, dass er nicht, wie die Brüder meinten und wünschten, mit und behufs öffentlicher Messianischer Selbstdarstellung hinaufziehe (vgl. Luth., God., Baumg. p. 228, Bäuml., Keil, Schnz. und schon Beng.), so ist doch daran nicht zu denken, dass eine solche Ergänzung sich aus der Aufforderung „von selbst ergebe". Dass der Evangelist, den schon Br. Bauer des Jesuitismus beschuldigte, mit dieser Darstellung nur den Schein der Selbstständigkeit Jesu habe retten wollen (vgl. Baur, Hilg.), ist ein seltsamer Einfall, da ihn ja Niemand nöthigte, die Aufforderung der Brüder zu erzählen oder (im Sinne der Kritik) zu erdichten; allerdings aber erzählt er dieselbe, um im Anschluss an V. 1 zu bestätigen, wie Jesus selbst den in Jerusalem unvermeidlichen Kampf nicht gesucht, ja zu vermeiden gewünscht habe, und dem Leser anzudeuten, dass wenn er, der von sich selbst nichts thun konnte (5, 19), nun doch hinaufzog, dies nur auf den speciellen Wink und Willen Gottes geschehen sein kann, der ihn darum

*) Es wird vielfach übersehen, dass nach dem Kontext Jesus unmöglich gesagt haben **kann**, er wolle nur jetzt noch nicht (sondern einige Tage später) hinaufziehen. Denn dazu passt weder die V. 6. 7 voraufgeschickte Motivirung seiner Ablehnung, noch die noch einmal folgende Begründung, vor Allem aber nicht das *εἰς τὴν ἑορτὴν ταύτην*. Eben darum lässt sich bezweifeln, ob wirklich die Lesart *οὔπω*, wie man gewöhnlich annimmt, eine Erleichterung ist. Fasste man dieselbe nämlich in dem Sinne, als ob Jesus nur seine Abreise etwas hinausschob, so konnte leicht der Widerspruch mit dem ganzen Kontext sich selbst den Abschreibern aufdrängen und dafür *οὐκ* gesetzt werden. In Wahrheit kann auch das *οὔπω* (wenn ursprünglich) nur so gemeint sein, dass Jesus noch nicht auf dieses Fest, sondern erst auf ein späteres, also auf dieses gar nicht gehen wolle.

auch aus allen dortigen Fährlichkeiten und Kämpfen, wie sie dieser Theil schildert, unversehrt und siegreich hervorgehen liess. Vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 365 ff.

V. 9 f. *ταῦτα δὲ εἰπών*) Das *δέ* bezeichnet nicht den Fortgang der Erzählung (Lck., de W.), sondern der Erzähler hat bereits den in V. 10 folgenden Gegensatz seines Thuns im Auge, was die Abschreiber übersahen (s. d. textkrit. Anm.), und unterlässt nur den in der Sache liegenden Gegensatz des *ἔμεινεν* zu V. 10 durch ein *μέν* ausdrücklich zu markiren. — V. 10. *ὡς δὲ ἀνέβ.*) Aor. plusquamperfektisch; Win. §. 50. 4 a. — *ὡς ἐν κρυπτῷ*) Er zog nicht öffentlich (*φανερῶς*), sondern wie heimlich (incognito), nicht in Gemeinschaft einer festlichen Karavane oder sonstwie mit öffentlichem Aufsehen, sondern so dass seine damalige Festreise in der Art und Weise einer heimlichen sich darstellt, mithin ganz anders, als sein letzter Einzug am Osterfeste und als die Brüder es jetzt schon wünschten (V. 4). Vgl. zu *ὡς* Bernh. p. 279. Ellendt Lex. Soph. II, p. 1004. Einen anderen Weg, welchen Jesus genommen habe (de W., Krabbe u. Aeltere), ergiebt der Kontext nicht, welcher ihn nur ohne weitere Reisegesellschaft (ausser seinen Jüngern 9, 2) erscheinen lässt, womit nicht ausgeschlossen ist, dass Jesus thatsächlich durch Samaria zog (Luk. 9, 51 f., vgl. Wieseler, Hengst., Weiss, Leben Jesu II, p. 367 ff.)*).

V. 11 ff. *οὖν*) da er nicht mit den Galiläischen Festzügen kam. — *οἱ Ἰουδαῖοι*) nicht das Ganze des Volkes (Hengst., Bäuml.), sondern die hierarchische Gegnerschaft; vgl. V. 13. Ihr Suchen ist ein böswilliges, nicht bloss das der fruchtlosen Neugierde (Luth.); s. V. 1. 13. — *ἐκεῖνος*) meint den bewussten Abwesenden: „also verächtlich können

*) Baur (auch Hilg.) findet hier (wie 6, 15. 8, 59. 10, 39) gegen den klaren Kontext sogar etwas Doketisches, wenigstens (neut. Theol. p. 367) auf der Gränze gnostischer Anschauung Stehendes. S. dagegen Brückn. — Diese Reise führt Jesum auf immer (bis zu seinem Tode) aus Galiläa, und in sofern ist dieser Wegzug aus Galiläa mit Matth. 19, 1 parallel, wo derselbe aber sichtlich als eine direkte Reise zum Osterfest gedacht ist (vgl. selbst Schnz.). Anders schon Luk. 9, 51 ff. Dagegen erhellt aus Mark. 10, 1 ebenfalls, dass zwischen dem Weggange aus Galiläa und dem Aufbruch zum Osterfest (10, 32) ein längerer Aufenthalt in Judäa und Peräa lag. Die Annahme, dass Jesus zwischen dem Hüttenfeste und der Tempelweihe wieder nach Galiläa zurückgekehrt sei (Ammon, Lange, Luth., God., Keil u. A.; s. z. 10, 22), ist erzwungene Harmonistik. Vgl. auch Ew., Gesch. Chr. p. 491 ed. 3.

sie von dem Manne reden, dass sie ihn schier nicht nennen mögen" (Luther), nicht den „Berühmten, Ausgezeichneten" (Hengst.). — V. 12. Des Volkes Urtheil über ihn war ein getheiltes und ward nicht frank und frei, sondern schüchtern und nur halblaut (*γογγυσμός*, Gemurmel, V. 32) zu äussern gewagt. — *ἐν τοῖς ὄχλοις*) in den Volkshaufen; der Plur. nur hier bei Joh. — *ἀγαθός*) brav, ein Ehrenmann, kein Volksverführer, wie die Anderen meinten (vgl. Matth. 27, 63). Von seiner Messianität ist nach den letzten Vorgängen in Galiläa gar nicht mehr die Rede, da er es ja kategorisch abgelehnt hatte, der Messias in ihrem Sinne zu sein. — V. 13 wird häufig (so auch Lck., de W., Ew., Bäuml.) nach Augustin. nur auf die günstig urtheilende Partei bezogen, obwohl grade diese zuerst aufgeführt war und der allgemeine Ausdruck *ἐλάλει περὶ αὐτοῦ* einer solchen Beschränkung durchaus entgegen ist, wie mit Meyer alle Neueren erkennen. Beide trauten den Hierarchen nicht; auch der feindlich Urtheilende fürchtete sich, da, so lange sich jene noch nicht officiell entschieden hatten, ein Umschlag ihrer Stimmung denkbar war (vgl. z. V. 25). Treues Gepräge ihrer knechtischen Abhängigkeit von der Hierarchie. — *διὰ τὸν φόβον*) wegen der obwaltenden Furcht.

Nach dieser Einleitung beginnt das erste Hauptstück (7, 14—52), das uns den ersten Angriff auf Jesum und seine Vereitelung vorführt.

V. 14—30*). Jesu Auftreten auf dem Laubhüt-

*) V. 15 hat die Rcpt. *και* (Δ Mjsc.) statt *ουν* und V. 16 das *ουν* völlig weggelassen (DLX). — V. 16. Der Art. vor *ιησους*, den WH. auch V. 28 einklammert, ist nach ℵB zu streichen, dagegen der vor *θεου* V. 17, den Tisch. nach ℵD streicht, beizubehalten, da er auf *του πεμψαντος με* zurückweist. — V. 19. Lchm., Treg., WH. txt. lesen nach BD *εδωκεν*, das leicht nach V. 22 conformirt sein kann, wie dort das *δεδωκεν* in *εδωκεν* nach V. 19 (DL). — V. 22. Das schwierige *δια τουτο*, in dessen Verbindung schon die Codd. schwanken, hat Tisch. mit Unrecht nach ℵ allein fortgelassen, wo es vielleicht schon durch Ueberlesen von -*τε* auf -*το* fortfiel, zumal wenn der sicher falsche (aus dem folgenden Gen. eingekommene) Art. vor *μωυσ.* dort schon stand, der freilich auch eine Spur des ausgelassenen *δια τουτο* sein kann. Eher möchte man mit ℵ (Tisch.) das *ο* vor *μωυσ.* V. 23 festhalten, für dessen Hinzufügung sich kein Grund zeigt (vgl. 6, 33). WH. hat das *εν* vor *σαββ.*, das in B b e fehlt, und das *ο* vor *ανθρωπ.*, das in B steht (vgl. Treg. a. R.), i. Kl. — V. 24. Lchm., Treg., WH. lesen nach BDLT: *κρινετε* statt *κρινατε*, das dem ersten *κρινετε* conformirt ist. — V. 26. Das *αληθως* nach *εστιν* (Rcpt.) ist nach entscheidenden Zeugen zu streichen. Es rührt aus dem Hauptsatz oder aus V. 40 her (vgl. 4, 42. 6, 14). — V. 29. Das *δε* nach *εγω* (Rcpt. nach ℵDX) ist Ver-

tenfest. — τῆς ἑορτ. μεσ.) als das Fest in der Mitte war. μεσοῦν (vgl. Ex. 12, 29. Judith 12, 5. 3 Makk. 5, 14) nur hier im N. T., aber sehr gangbar bei Klassikern. Ob es genau der 4. Tag (Euth.-Zig.) oder ob es grade der Fest-Sabbath gewesen (Harduin, Beng., Kuin., Wieseler Synopse p. 309. 329), steht dahin, da μεσούσης doch nur ein ungefährer Ausdruck ist. Dass nur gesagt wird, er sei um diese Zeit in den Tempel hinaufgegangen, scheint anzudeuten, dass er nicht erst jetzt ankam (Augustin., Schegg), sondern bereits eine Zeitlang in der Stadt gewesen, aber sich verborgen gehalten hatte. — διδάσκων) Aus V. 15 erhellt zwar nicht, dass Jesus sich auf Schriftauslegung beschränkt (Luth.) und mit den Schriftgelehrten rivalisirt habe, wohl aber, dass er auch nach unserm Evang. an die Schrift A. T.'s angeknüpft und noch in ganz anderer Weise gelehrt hat, als aus den bisherigen Mittheilungen desselben zu entnehmen wäre. — V. 15. οἱ Ἰουδαῖοι) wie V. 11. 13. Ihre Frage ist nach der Darstellung des Evangelisten kein „Anbinden mit Jesu" (Meyer), kein Ausdruck ihrer Verstocktheit (Luth.), am wenigsten eine Bestreitung seiner Lehrberechtigung (Brückn., Ew., Ebr.), sondern lediglich ein Ausdruck der Verwunderung. Diese ist aber nicht durch den Eindruck, den der Inhalt seiner Rede auf sie gemacht hat, hervorgerufen, sondern durch die ihnen unlösbare Frage nach dem Ursprung seiner Gelehrsamkeit. — γράμματα) nicht Schriften des A. T.'s (Luther, Grot. u. V.), sondern literas, (theologische) Wissenschaft, welche aber aus Schriftgelehrsamkeit bestand. Vgl. Act. 26, 24. Plat. Apol. p. 26 D: οἴει αὐτοὺς ἀπείρους γραμμάτων εἶναι, u. d. Stellen b. Wetst. Ueber διδάσκειν γράμματα vom Lehrer: Dissen ad Dem. de Cor. p. 299. — μὴ μεμαθ.) obwohl er sie nicht gelernt hat (Buttm. neut. Gr. p. 301), etwa in einer Rabbinenschule, wie Paulus bei Gamaliel. Die Sanhedristen wissen, ohne Zweifel durch Erkundigung nach seinem Lebensgange, dass Jesus nicht studirt hat, dass er unter die ἀγράμματοι und ἰδιῶται (Act. 4, 13) gehört*); und sie begreifen nicht, wie man ohne Schul-

---

bindungszusatz; aber auch das απεσταλκεν (Tisch. nach ℵD) wird nach dem vorhergehenden Präsens geändert sein.

*) Wichtig gegen alte und neue Versuche, Jesu Weisheit aus menschlicher Bildungsschule herzuleiten. Gut Beng.: „non usus erat schola; character Messiae". Dieser autodidaktische Charakter schliesst aber nicht aus, dass er in der Kindheit und Jugend den volksthümlichen, besonders synagogischen Unterricht benutzt hat Vgl. Schleierm. L. J. p. 120 f. und besond. Keim Gesch. J. I, p. 427 ff.

bildung zu solcher Schriftkenntniss gelangen kann, wie er sie in seinem Lehrvortrage bewährt hat.

V. 16 ff. ἡ ἐμή und οὐκ ἔστ. ἐμή in verschiedener Sinnbeziehung: die Lehre, die ich vortrage, und: sie ist nicht mein Eigenthum, in welchem Falle allein die Frage entstehen könnte, wo ich sie her habe, sondern dessen, der mich gesandt hat. Nicht als den Messias (Ew.), sondern als einen Gottgesandten giebt er sich damit zu erkennen. Dass Gott den Propheten als seinen Gesandten seine Worte in den Mund legt (3, 34), weiss jeder Israelite aus Deut. 18, 18*). — οὐκ — ἀλλά) auch hier nicht: non tam — quam, sondern den menschlichen Ursprung schlechthin ausschliessend. Vgl. 8, 28. 14, 24. — V. 17 verweist zur Beantwortung der Frage, wie man seine Berechtigung zu solchem Anspruch erkennen könne, auf die sittliche Willensrichtung, welche allein zu solcher Erkenntniss fähig sei. — θέλῃ) steht nicht überflüssig (Wolf, Loesn. u. M.), sondern ist grade der Nerv des Gedankens. Denn nicht von der vollen Erfüllung des göttlichen Willens, die er ja eben zu bewirken kommt, kann die Fähigkeit zur Erkenntniss seiner göttlichen Sendung abhängig gemacht werden, sondern nur von dem aufrichtigen Streben danach (vgl. Matth. 5, 6), wie es allein aus der Liebe zu Gott (5, 42) hervorgeht. Man beachte die „suavis harmonia“ in θέλῃ — θέλημα (Beng.). Es ist eine leere Abstraction, bei diesem θέλημα αὐτοῦ zugleich an das natürliche Sittengesetz zu denken (Grot., Meyer, de W., God.), da ja doch die Zuhörer Jesu nur an den im A. T. (im Gesetz und in den Propheten) offenbarten Gotteswillen (Chrys., Euth.-Zig., Beng., Hengst., Keil, Schnz. u. M.) denken konnten. Ganz falsch ist die Beziehung auf die bestimmte Forderung des Glaubens an Christum (Augustin., Luther, Erasm., Ernesti, Storr, Tittm., Weber Opusc. u. M.) oder auf die durch ihn gebrachte göttliche Forderung (Lampe, Reuss, Luth.), da es sich ja eben darum handelt, wodurch man diese

---

*) Beng. (bei Wächter in den Beitr. z. Beng. Schrifterklär. 1865. p. 125): „Wenn man menschlich davon reden darf, so hat der himmlische Vater ihm ein Collegium privatissimum und zwar über keinen Autorem gelesen“. Dies Verhältniss rechtfertigt aber nicht einseitige Uebertreibungen, wie von Delitzsch (Jesus u. Hillel 1866). Von einer „Verantwortung“ (Ew.) ist nicht die Rede, da Jesus ja garnicht angegriffen ist. Er löst das ihnen unbegreifliche Räthsel des Ursprungs seiner Lehre, und sagt nicht bloss, dass seine Lehre nicht eigenmächtiges Menschenwerk (Lck., Ebr.), sondern göttlichen Gehalts und Gepräges sei (de W., Luth., Keil). Noch nach Schnz. freilich redet er nur „vom Standpunkt seiner menschlichen Natur“, also nur halbwahr.

als solche erkennt. — *γνώσεται περὶ τῆς διδ.*) in Betreff der in Frage stehenden Lehre. Nach dem Satz, dass nur Gleiches Gleiches erkennen kann (vgl. 3, 21 und Arist. Eth. 9, 3. 3, 1: *τὸ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου ἐφίεται*), wird nur der, welcher in seiner auf die Erfüllung des göttlichen Willens gehenden Willensrichtung die nothwendige Sympathie für das Göttliche mitbringt, auch die Göttlichkeit seiner Lehre erkennen können, indem sich dieselbe ihm unmittelbar als etwas Sympathisches beweist und in ihm die Ueberzeugung von ihrer Göttlichkeit wirkt. Da dieser Beweis in einer inneren Erfahrung von der eigenthümlichen Kraft und Wirkung seines Wortes beruht, kann man denselben wohl mit dem testimonium spiritus sancti vergleichen. Nicht in jenem *θέλειν* aber (gegen Meyer), sondern in der auf Grund desselben gemachten Erfahrung wird der Zug des Vaters zum Sohne (6, 44) wirksam und vermittelt sich das göttliche *διδόναι* (6, 65). — *πότερον — ἤ*) klassischer Ausdruck, im N. T. nur hier. — *ἀπ' ἐμαυτοῦ*) wie sie voraussetzten, wenn sie sich wunderten, dass er, der Ungebildete, so gelehrt rede. — V. 18 zeigt keineswegs den Weg, wie der V. 17 gemeinte Beweis sich vermittelt (God.), sondern verweist auf einen allgemeinen Erfahrungssatz, aus dem auch der, welchem jener Beweis unzugänglich ist, ersehen kann, dass er nicht eigene Weisheit vorträgt. — *τὴν δόξ. τ. ἰδ. ζητ.*) nämlich bei Anderen; denn es liegt in der Natur der Sache, dass der, welcher seine Lehre aus sich selbst geschöpft hat, auch danach strebt, dass er als der Urheber solcher Lehre anerkannt und geehrt werde. Die Stelle 5, 41, auf welche die Ausleger gewöhnlich verweisen (auch Meyer), ist doch ganz anders. — *ὁ δὲ ζητῶν* etc.) Dass Er ein solcher ist, der mit all seinem Lehren nur die Ehre Gottes zu befördern strebt (nicht: die Ehre bei Gott sucht, vgl. de W., Hengst. nach 5, 44, was keinen ausschliessenden Gegensatz zu dem Suchen eigener Ehre bildet), wird nicht ausgesprochen, aber vorausgesetzt. — *ἀληθής ἐστιν*) Statt den Satz einfach umzukehren: „der redet nicht aus sich selbst, sondern was ihm sein Absender zu reden aufgetragen", wird der Gedanke weitergeführt, indem er dann eben nur die Wahrheit redet, die ihm Gott zu reden aufgetragen, weil kein selbstsüchtiges Interesse ihn zu einer Fälschung derselben veranlasst. Diesen tiefsten Grund seiner Wahrhaftigkeit drückt der Schlusssatz aus. — *ἀδικία*) improbitas, unsittliches Wesen, ein tieferer Gegensatz von *ἀληθής*, als *ψεῦδος*, wofür es irrig *τινές* bei Euth.-Zig., Grot., Beng., B.-Crus., Maier u. V. nehmen, was durch die ungenaue Uebersetzung der

LXX Hiob 36, 4 (Ps. 52, 4. Theod. Mich. 6, 12) nicht zu rechtfertigen ist. Die ἀδικία ist der innerliche (ἐν αὐτῷ) ethische Grund des ψεῦδος. Nur die Unsittlichkeit der Selbstsucht könnte ihn veranlassen, die göttliche Botschaft zu fälschen und den Hörern solches dafür auszugeben, was es nicht ist (vgl. Schnz.). Eine Anspielung auf die Beschuldigung der Sabbathsverletzung (God.) ist so wenig angedeutet, wie eine Beziehung auf V. 12 (Meyer).

V. 19 f. Die Annahme einer nicht berichteten Zwischenrede der Juden zwischen V. 18 u. 19 (Kuin. u. M.), oder eines Zwischen-Actes (Olsh.), ist grundlos. Hat er (indirekt) V. 18 sich auf den sittlichen Charakter seines ganzen Auftretens berufen, so lag es nahe, auf ihre Mordpläne zu kommen, welche ja von der Voraussetzung eclatanter Vergehungen ausgingen, die er sich habe zu Schulden kommen lassen. — οὐ Μωϋσῆς etc.) Der Accent liegt auf Μωϋσ., als der grossen, hochgefeierten Auctorität, welche zum Gehorsam so sehr verpflichten müsste. — τὸν νόμον) ohne Beschränkung, also weder bloss das Verbot des Tödtens (Nonn., Storr, Paul.), noch gar das Sabbathgesetz (Kuin., Klee), welches Jesus auch nach God. schon im Blicke haben soll. Das Fragezeichen gehört hinter das erste τὸν νόμον; dann fällt mit dem einfachen καί die Aussage ihres widersprechenden Verhaltens nachdrücklich ein. Eben so 6, 70. — καὶ οὐδεὶς ὑμ. ποιεῖ τ. νόμον) Da dies nicht ein leeres, unmotivirtes Zurückgeben ihres Vorwurfs (Ew.) sein kann, so verstehen es Grot., Meyer, Luth., Keil, Schnz. dahin, dass Jesus mit diesem Vorwurf ihnen um ihrer Sündhaftigkeit willen das Recht über ihn zu richten absprechen (vgl. Luth.), was doch Mitgliedern der legitimen Behörde gegenüber nicht wohl denkbar ist*). Da die Absicht, in welcher Jesus ihre Mordpläne zur Sprache bringt, durchaus nicht offensiv (so Meyer u. d. M.), sondern nach dem Kontext offenbar apologetisch ist, so bleibt diese starke Anschuldigung, selbst wenn man sie durch Jak. 2, 10. 11 gegen den Vorwurf der Uebertreibung schützen könnte, immer sehr unmotivirt, sobald man sie ganz allgemein fasst. Es liegt aber nahe, daran zu den-

*) Ein Rückweis auf V. 17, womit Jesus sagen wolle, dass er bei ihnen auf keine Empfänglichkeit rechnen könne (Lck., de W.), würde durchaus ein τοῦ θ. erfordern und keinen Uebergang zum Folgenden bilden; eine Anspielung auf ihre gesetzwidrige Mordlust (Hengst.) kann in dem ohnehin negativen οὐ ποιεῖν τ. ν. unmöglich liegen, und für den Gedanken, dass auch sie (im Fall von V. 23) ungescheut das Gesetz übertreten (God.), ist der Ausdruck viel zu stark.

ken, dass sie unterlassen, sein als gesetzwidrig beschuldigtes Thun erst wirklich an dem Gesetz Mosis als ihrer höchsten Autorität zu messen (wie er nachher V. 22 f. thut), ehe sie ihn verurtheilen, und so gerecht zu urtheilen, wie es das Gesetz verlangt (vgl. z. V. 24). Höchstens mag der Gedanke mit Absicht so ausgedrückt sein, dass man ihn ebenso auf einen einzelnen Punkt des Gesetzes wie auf das ganze Gesetz beziehen kann, weil die Sadducäische Hierarchie sich (im Gegensatz zum Pharisäismus) keineswegs einer grossen Gesetzesstrenge befleissigte, aber nur in jener speciellen Beziehung erhält er eine kontextmässige Bedeutung. — τί) warum, d. i. mit welchem Rechte! Nicht das enklitische με kann den Nachdruck haben (gegen God.). Es kann nicht befremden, dass Jesus sofort der Feindseligkeit der herrschenden Partei gedenkt, da dieselbe ihn ja bisher abgehalten hatte, nach Judäa zu kommen (vgl. V. 1. 7. 8). — V. 20. ὁ ὄχλος) die Volksmenge (verschieden von den Ἰουδαίοις, vgl. V. 12), unbefangen und mit den Absichten der Hierarchen unbekannt, meist wohl aus Festpilgern bestehend, hält dies für ganz unmöglich: ein ächt geschichtlicher Zug, den Keil vernichtet, indem er den ὄχλος nicht streng von den Ἰουδαίοις scheidet und die folgende Frage als Frage der Entrüstung darüber fasst, dass man ihnen solches zutraue. — δαιμόνιον) welches dir solche verkehrte Gedanken bösen Argwohns verursacht. Vgl. 8, 48. 10, 20. Aeusserung nicht der schlecht verhaltenen Wuth der Feinde (Hengst. u. Aeltere), sondern des Befremdens, dass er so etwas, was sie für moralisch unmöglich und für eine finstere Einbildung halten, denken könne. Das müsse, meinen sie, eine von einem Dämon ihm eingegebene fixe Idee sein, ein κακοδαιμονᾶν.

V. 21 ff. ἀπεκρίθη — αὐτοῖς) Die Antwort Jesu ist nicht mit völliger Uebergehung der Zwischenrede V. 20 an die Ἰουδαῖοι (Lck., B.-Crus., Brückn., Ebr., Schegg), aber auch nicht (nach Thol. nur scheinbar durch ungenauen Bericht) an den ὄχλος in dem Sinne gerichtet, als solle derselbe dadurch an dem Mordplane der Hierarchen mitschuldig erklärt werden (Meyer, vgl. Beng., Ew., Luth.), sondern an ihn und die Ἰουδαῖοι (vgl. das πάντες), aber eben deshalb so gefasst, dass Jesus von den Mordplänen der Hierarchen, von denen das Volk nichts weiss, nicht weiter redet, sondern nur von dem Anstoss, den auch sie an seinen Sabbathheilungen genommen haben. — ἓν ἔργον) geht nicht darauf, dass er bei seinem letzten Aufenthalt in Jerusalem nur Ein Wunderwerk gethan (Meyer im Gegensatz zu 2, 23, vgl. Luth.), sondern darauf, dass ein einziges Werk (vgl. 5, 2 ff.) hingereicht

hat, um ihm den Vorwurf eines Gesetzesübertreters zuzuziehen (de W., Hengst., Ebr.)*). — *καὶ πάντες θαυμάζετε*) *πάντες* nehmen Meyer, Luth. dem *ἕν* correlat, aber es zeigt doch lediglich, dass Jesus, obwohl er zu den *Ἰουδαίοις* (V. 15) redet, auch den *ὄχλος* einschliessen will, der wenigstens das allgemeine Befremden über ein Thun theilte, über das die Hierarchen sofort den Stab brachen. Daher das absichtlich mildere *θαυμάζετε*, in das man nicht den Begriff des Erschreckens (Chrys., Thol.), des Tadelns (Nonn.), des Unwillens (Grot.) u. dergl. legen darf. Ew. nimmt den ganzen Satz als Frage, wodurch der Ausdruck der Missbilligung, der darin liegt, kontextwidrig gemildert wird. — *διὰ τοῦτο*) ist von Theophyl. u. den meisten Neueren (auch Lck., Thol., Olsh., de W., B.-Crus., Maier, Lange, Lchm., Treg. txt., Hengst., Ew., Bäuml., Ebr., Schegg. Keil, Schnz., unter den Aelteren Beza, Casaub., Homb., Maldonat., Wolf, Millius, Kypke u. M.) mit Recht zu *θαυμάζετε* gezogen (vgl. z. Mark. 6, 6), wogegen weder die einmalige Verbindung mit dem Accus. (5, 28) spricht, noch dass *διὰ τοῦτο* sonst häufig (5, 16. 18. 6, 65. 8, 47. 10, 17 al. s. Schulz z. Griesb. p. 543) am Anfang des Satzes steht. Es ist hier am Schlusse keineswegs schleppend (Meyer), sondern hat starken Nachdruck (vgl. noch das *χαίρειν* mit *διὰ* c. Acc. 3, 29). Dagegen haben Syr., Goth., Codd. d. It., Cyr., Chrys., Nonn., Euth.-Zig., Luther, Castal., Erasm., Aret., Grot., Corn. a Lap., Jansen, Beng., Wetst. u. V., auch Meyer, Luth., God. es, wie schon die meisten Codd., an die Spitze von V. 22 gestellt; aber dann ist es überflüssig (Euth.-Zig.) oder muss elliptisch genommen werden: darum höret oder wisset (Grot., Jansen, auch Win. §. 7, 3), was zum Folgenden nicht passt, da dies keinen Ausspruch, sondern eine Deduction dialektischer Art

---

*) Ein Gegensatz gegen die zahllosen Sabbathübertretungen, die nach V. 22 täglich in Israel vorkommen (God., vgl. Schnz.), liegt wohl noch nicht darin. Der Evangelist denkt unzweifelhaft an die Sabbathheilung 5, 2 ff., obwohl diese weniger an sich, als wegen des Befehls, den Jesus dem Geheilten gegeben, Anstoss erregt hatte (vgl. d. Anm. z. 5, 17) und der Galiläische *ὄχλος* wohl noch andere solche anstössige Sabbathheilungen gesehen hatte. Es wird darum wohl ursprünglich von der Kategorie der Sabbathheilungen Jesu überhaupt als dem Einzigen die Rede gewesen sein, was bisher Anlass gegeben hatte, ihn der Gesetzesübertretung zu beschuldigen. Wunderlich Weisse: Es sei das Eine Wunder, welches Christus zu verrichten gekommen sei (Matth. 12, 38 ff. 16, 1 ff. Luk. 11, 29 ff.), sinnbildlich von ihm als Sabbathheilung bezeichnet; und dies habe der Evangelist für eine einzelne Wunderthat genommen (Evangelienfr. p. 249).

enthält*). — V. 22. *ὁ Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν*) vgl. Lev. 12, 3. Die absichtsvolle Anspielung auf V. 19 zeigt, dass Jesus dort bereits das Beschneidungsgesetz als dasjenige im Sinne hatte, dessen Nichtberücksichtigung bei dem Vorwurf, den sie wider ihn erhoben, ein Zeugniss dafür war, dass sie die Autorität des Mose, auf welche hin sie ihn verurtheilten, selbst bei ihrem Urtheil nicht maassgebend sein liessen. — *οὐχ ὅτι* etc.) hat jedenfalls die Natur einer Parenthese und ist, wie 6, 46, gleich: *οὐ λέγω ὅτι* (gegen Meyer). Freilich liegt darin keine bloss historische Bemerkung Jesu (Thol. u. Aelt., vgl. de W., Bäuml.: Berichtigung zur Verhütung eines Missverständnisses), der nach Hengst. sogar dadurch seine Schriftkenntniss (mit Bezug auf V. 15) bewähren will, oder des Evangelisten (Lck., vgl. Ebr.); aber die Bemerkung soll auch weder eine geringere Heiligkeit der Beschneidung als traditioneller Einrichtung (Paul., B.-Crus., Ew., vgl. God.) noch eine überwiegende Geltung derselben, wonach dies altpatriarchalische Institut dem Sabbathgesetz vorgehe (Beng., Lampe, Stier, Meyer, Schnz.)**) hervorheben. Es handelt

---

*) Ganz gekünstelt findet God. (vgl. früher Meyer) hier den Gedanken: eben deswegen, um ihre Verwunderung im Voraus zu widerlegen, habe Mose jenes Gesetz gegeben, während Meyer jetzt das *διὰ τοῦτο* mit Beng. („propterea, hoc mox declaratur per *οὐχ ὅτι*, nempe non quia“) und Luth. nach Cyrill. mit dem folgenden *οὐχ ὅτι* in Beziehung setzt: „Deshalb gab euch Moses die Beschneidung, nicht weil sie von Mose, sondern (weil sie) von den Vätern herstammt“, wodurch ein im Kontext völlig unmotivirter Nachdruck auf diese jedenfalls nur nebensächliche Bestimmung über den Ursprung der Beschneidung fällt und wobei jedenfalls ein *ἀλλ' ὅτι ἐστί* stehen müsste.

**) Luth. betrachtet sogar die patriarchalische Periode als die der Verheissung, und meint, Jesus stelle Verheissung und Gesetz einander gegenüber wie Paulus Gal. 3, 17, wovon doch der Text keine Andeutung giebt. Nach dem Texte kann aber überhaupt nicht gemeint sein, dass bei Collision des Beschneidungs- und des Sabbaths-Instituts das erstere vorgehen müsse, weil es, obwohl von Mose gegeben, doch bereits patriarchalischen Ursprungs sei, und daher wegen dieser ältern Heiligkeit keinen Eintrag durch das Sabbathgesetz erleiden dürfe (Meyer, vgl. schon Nonn.). Wenn die Rabbinen auch das „circumcisio pellit sabbatum“ damit rechtfertigen, dass die Beschneidung eine traditio patrum sei (s. Wetst. z. V. 23), so würde ja für Jesum die Anwendbarkeit dieser Analogie auf andere Thätigkeiten, die eben nicht auf einer traditio patrum beruhen, durch diese Begründung gradezu aufgehoben werden, abgesehen davon, dass ja der Sabbath auch vormosaisch ist (vgl. God.). Nicht einmal eine Anerkennung des hohen Werthes der Beschneidung mit Bezug auf ihre scheinbare (?!) Herabsetzung in V. 23 (Keil) liegt darin. Aber auch eine (übrigens sicher völlig mit Unrecht angenommene) geringere Geltung der Beschneidung würde hier gar nicht in Betracht kommen und ebensowenig die jetzt

sich vielmehr nur um die Anerkennung des allgemein bekannten Thatbestandes gegenüber dem absichtlich gewählten (ungenauen) Ausdruck: *Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὴν περιτομήν*, der eben zeigen sollte, dass Moses selbst, auf dessen Autorität hin sie ihn verurtheilen, ein Thun am Sabbath, wie die Beschneidung (deren Analogie Jesus nach V. 23 für seine Sabbathheilungen in Anspruch nimmt), ausdrücklich gut geheissen habe durch seine Aufnahme des Beschneidungsgebotes in das Gesetz. — *ἐκ τοῦ Μωϋσέως*) statt *ἐξ αὐτοῦ* wiederholt Jesus den Namen, was dem Gedanken einen stärkeren Ausdruck giebt. S. Kühner ad Xen. Mem. 1, 6, 1. ad Anab. 1, 6, 11. — *ἐκ τῶν πατέρων*) Gen. 17, 10. 21, 4. Act. 7, 8. Rom. 4, 11. — *καί*) nicht: und doch (Paul., vgl. Chrys., Theoph., die *οὐχ ὅτι* durch *καίτοι* umschreiben), sondern consecutiv: und so beschneidet ihr denn. Ganz verkehrt fasst Ew. diesen Satz fragend. — *ἐν σαββ.*) wenn es der achte Tag ist. Vgl. die Rabbin. Stellen bei Lightf. Es steht mit Nachdruck an der Spitze. — V. 23. *εἰ*) setzt, wie V. 4, den bestimmten, nach V. 22 immer wieder vorkommenden Fall. Ganz ähnlich argumentirt Jesus Matth. 12, 5 aus den nach dem Gesetz geforderten Priesterverrichtungen, dass es im Gesetz selbst vorgesehene Ausnahmen von dem Gebot absoluter Sabbathruhe gebe. — *περιτομήν*) Beschneidung, ohne Art., steht nachdrücklich voran, dem *ὅλον ἄνθρωπον* im Nachsatze entsprechend. — *ἵνα μὴ λυθῇ* etc.) damit nicht (durch Aufschub der Handlung) gebrochen werde das Gesetz Mose's, sofern es nämlich die Beschneidung am achten Tage gebietet. Unrichtig Jansen, Beng., Seml., Paul., Kuin., Klee, Bäuml.: *ἵνα μή* heisse: ohne dass, und *ὁ νόμ. Μωϋσ.* gehe auf das Sabbathgesetz. — *ἐμοὶ χολᾶτε*) gegen mich wie ungerecht! Zu *χολᾶν* vom galligen, heftigen Groll (nur hier im N. T.) vgl. 3. Makk. 3. 1. Artemid. 1, 4. Beck. Anecd. p. 116. Die vorwurfsvolle Frage ist ohne ein *τί* oder *τί οὖν* eingeführt (wie 10, 36), indem dem Hörer selbst überlassen wird, den Widerspruch ihres Thuns gegen das im Vordersatz namhaft gemachte als Grund derselben herauszufühlen. — *ὅτι ὅλον ἄνθρ.*) Der Accent des Gegensatzes liegt in *ὅλον ἄνθρ.*, dem bei *περιτομήν* zu denkenden einzelnen Gliede

---

von God. urgirte Regel, dass eigentlich die spätere Bestimmung die frühere aufhebe. Es handelt sich ja nicht um die Rechtfertigung der Beschneidung am Sabbath, sondern darum, an ihr zu constatiren, dass Mose selbst eine Erfüllung des Sabbathgebots in Aussicht genommen habe, welche ein Thun am Sabbath, wie es die Beschneidung ist, durchaus nicht ausschliesst.

gegenüber, wobei aber nicht an die Heilung des ganzen Menschen nach Leib und Seele (Euth.-Zig., Beza, Corn. a Lap., Beng., Olsh. wegen 5, 14!) zu denken ist, da ja nur die leibliche Heilung zu rechtfertigen war. Der Nerv der Parallele ist also nicht mit Kling in d. Stud. u. Krit. 1836. p. 157 f. im Gegensatze des Verwundens und Gesundmachens zu finden, aber auch nicht mit B.-Crus. in dem des gesetzlichen Interesses, in welchem die Beschneidung geschehe, und des Interesses für den Menschen selbst; ähnlich Grot. — ὑγ. ἐποίησα) muss nothwendig ein Analogon dessen, was durch die Beschneidung geschieht, ausdrücken, mithin letztere ebenfalls als eine Heilmachung aufgefasst sein, sofern nämlich das Zeugungsglied durch die Entfernung der Vorhaut gereinigt und damit von seiner natürlichen Unreinheit geheilt wird*). In diesem theokratischen Sinne wird durch die Beschneidung ein einzelnes Glied gesund gemacht; Jesus hat durch die Heilung des Paralytischen einen ganzen Menschen, d. h. einen Menschen am ganzen Körper, gesund gemacht. Die Berechtigung hierzu beruht also ganz ähnlich, wie Matth. 12, 12, auf einem Schluss a minori ad majus und bedarf der Reflexion auf die geistlichen Folgen der Heilung (Luth., God.) nicht. Hat das Geringere schon das Recht, am Sabbath nicht unterlassen zu werden, wie viel mehr das Grössere und Wichtigere! — V. 24. κατ' ὄψιν) bezeichnet die äussere Erscheinung, nach welcher sich jene Handlung der Jüdischen Beurtheilungsweise allerdings als Sabbathsbruch darstellte. Ueber ὄψις, id quod sub visum cadit, res in conspicuo posita, s. Lobeck Paralip. p. 512. Anders 11, 44. Auch ohne die künstliche Deutung Hengst.'s von dem Angesicht Christi im Gegensatz zu dem strahlenden Angesicht Mose's erinnert die Ermahnung absichtsvoll an Stellen, wie Lev. 19, 15. Deut. 1, 17. 16, 19. — τὴν δικ. κρίσ. κρίνατε) das gerechte Gericht, zu dem Jesus durch seine Ausführung (V. 22 f.) angeleitet hat. Dass die allgemeine Ermahnung des ersten

---

*) Vgl. Bammidbar R. XII. f. 203. 2: „praeputium est vitium in corpore". Dieser Anschauung, welcher die Vorhaut etwas Unreines ist, und welche erst der spätern Zeit angehört (Ew. Alterth. p. 129 f.), entspricht auch die Idee der Herzensbeschneidung, welche sich Lev. 26, 41. Deut. 10, 16. 30, 6 u. oft bei den Propheten und im N. T. findet, Rom. 2, 29. Kol. 2, 11. Act. 7, 51. Es ist also weder von der nachfolgenden Heilung der Wunde (Cyrill., Lampe) die Rede, die ja das περιτέμνειν nicht bezeichnet, noch von dem vermeintlich medicinischen Zwecke der Beschneidung (Rosenm., Kuin., Lck., Lange; vgl. Philo de circumc. II, p. 210 ff., s. dagegen Keil Archäol. I, p. 309 f.), welcher weder im Gesetze noch in der religiösen Volksanschauung lag.

Hemistichs hier auf den Einzelfall angewandt wird, zeigt auch der Imper. Aor. (vgl. dazu Win. §. 43, 3, a). Zu *κρίνειν κρίσιν δικαίαν* vgl. Tob. 3, 2. Hist. Susann. 53. Zach. 7, 9.

V. 25 ff. *οὖν*) in Folge dieser freimüthigen Verantwortung. Die *Ἱεροσολυμῖται*, verschieden von jenem unbewanderten *ὄχλος* V. 20 (gegen Hengst.), wissen als Bewohner der Hauptstadt um die Todfeindschaft der Hierarchen gegen Jesum besser Bescheid. — V. 26. *μήποτε* etc.) doch nicht etwa wirklich erkannt haben u. s. w. Dass sie einen erklärten Gegner so frank und frei reden lassen, bringt sie auf die verwunderte Frage, ob sie in ihm etwa wirklich die höchste Autorität erkannt haben, gegen die sie sich aufzutreten scheuen. Man sieht daraus, dass man der Haltung der Hierarchie immer noch nicht sicher war (vgl. V. 13) und eine Sinnesänderung für möglich hielt. — V. 27. *ἀλλά*) führt den Einwand ein, der ihnen selbst diese Vermuthung als ganz unwahrscheinlich erscheinen lässt, worauf schon die Fassung der Frage V. 26 hindeutete. — *πόθεν ἐστίν*) bezeichnet nicht den Geburtsort, der ja bei Jesu (V. 41) und beim Messias (V. 42) bekannt war, sondern die Herkunft, und zwar nicht die entferntere, welche als Davidisch beim Messias unbezweifelt war, sondern (vgl. 6, 42) die nähere, Vater, Mutter, Familie (Matth. 13, 55). Vgl. 19, 9. Hom. Od. ρ, 373: *αὐτὸν δ' οὐ σάφα οἶδα, πόθεν γένος εὔχεται εἶναι.* Soph. Trach. 1006. Eur. Rhes. 702. Heliod. 4, 16. 7, 14. — *ὁ δὲ Χρ.*) Gegensatz von *τοῦτον*, daher an der Spitze. Die Volksmeinung, dass des wahren Messias nächste Herkunft unbekannt sein werde, wenn er komme, steht nicht weiter geschichtlich nachzuweisen*).

---

*) Man beruft sich meist auf den Glauben an seinen himmlischen Ursprung (Bertholdt Christol. p. 86 f.), der aus Stellen wie Mich. 5, 1. Mal. 3, 1. Dan. 7, 13 oder aus dem Buche Henoch abgeleitet werden konnte (vgl. Thol., Olsh., Ew., Hengst.), und seine überirdische plötzliche Erscheinung (Schnz.), womit man dann die Stellen aus Justin. (c. Tryph. p. 226. 268. 336. ed. Col.) combinirt (Lck., de W., God., Keil), die aber nicht vor seiner unbekannten Herkunft des Messias reden, sondern davon, dass vor seiner Salbung durch den Elias seine Messiasschaft ihm selbst und Anderen unbekannt sein werde. Ebensowenig gehört hierher der Anfang des Evangeliums Marcion's (s. Thilo p. 403) oder gar die Rabbinischen Stellen bei Lightf. und Wetst. Allein jene Meinung erklärt sich ausreichend aus dem Dunkel, in welches die Davidische Familie herabgesunken war (vgl. auch Mich. 5. 2), wie es denn überhaupt nahe genug lag, den Messias in irgend einer geheimnissvollen Erscheinung zu erwarten.

V. 28 f. ἔκραξεν οὖν) Mit Bezug auf solche Aeusserungen rief Jesus laut (vgl. 1, 15). Es soll das Feierliche dieser Erklärung hervorheben, von der Jesus wünscht, dass sie Alle hören*). Auch das ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων dient zur Hervorhebung der Oeffentlichkeit dieses Selbstzeugnisses. — κἀμὲ οἴδατε etc.) d. i. sowohl meine Person kennt ihr, als auch kennt ihr meine Herkunft. Diese Kenntniss hatten die Leute wirklich (6, 42), und da die göttliche Sendung Jesu von seinem menschlichen Wesen und Ursprung unabhängig war, so spricht er nur in Betreff seiner göttlichen Sendung ihnen die Kenntniss ab (s. das Folgende, vgl. 8, 19). Vgl. Augustin., Beng., Schnz. Es ist daher im Zusammenhange weder zur fragenden Fassung (Grot., Lampe, Seml., Storr, Paul., Kuin., Luth., Ew., vgl. Keil, der hier wieder bei der Meyer'schen Fassung „ebionitische Herabsetzung der Person Christi“ wittert!), zu der weder sprachlich das καὶ — καί (vgl. Ebr.), noch sachlich das erste Glied passt, da sie von einem Kennen seiner Person nicht geredet haben, noch zur ironischen (Luther, Calv., Beza u. V., auch Lck., Thol., Olsh., B.-Crus., Lange, vgl. God., der beides verbindet, und Hengst.: ihr meinet mich zu kennen) Grund vorhanden. Am wenigsten ist der Vorwurf, dass sie seine göttliche Wesenheit und Herkunft kennten, aber boshaft verhehlten (Chrys., Nonn., Theophyl., Euth.-Zig., Maldonat. u. M.), herauszulesen. — καὶ ἀπ' ἐμ. οὐκ ἐλήλ.) und — wenngleich ihr aus dieser eurer Bekanntschaft schliessen zu müssen glaubt, ich sei nicht der Messias, sondern aus eigener Selbstbestimmung aufgetreten — von mir selbst (αὐτοκέλευστος, Nonn.) bin ich nicht gekommen, vgl. 8, 42. Dieses καί, welches nicht den beiden vorherigen καί gleich zu stellen ist, als ob καὶ ὅτι stände (Bäuml., mit Verweisung auf 5, 17 ff.), reiht, wie atque, oft bei Joh. einen entgegengesetzten Gedanken (hier den Gegensatz zu dem Zugeständniss ihres äusserlichen Kennens seiner Person und Herkunft) an: und doch. S. Hartung Partikell. I, p. 147 f. Man spreche das „und“ mit Nachdruck aus und denke einen Gedankenstrich darnach. Vgl. Stallb. ad Plat. Apol. p. 29 B. Wolf ad Leptin. p. 238. — ἀλλ' ἔστιν ἀληθινὸς etc.) ist nicht verax

*) Meyer dringt darauf, dass κράζειν nie etwas anderes heisse als: schreien, und findet in dem nach V. 14 scheinbar entbehrlichen ἐν τ. ἱερ. διδάσκ. eine Schilderung des feierlichen Moments (vgl. Keil, Schnz.). Vielleicht aber soll letzteres nur hervorheben, dass dieses Wort noch in das erste Auftreten Jesu im Tempel fällt (vgl. God.), in welchem Falle es für die treue Erinnerung des Evangelisten spräche.

(Chrys., Euth.-Zig., Luther, Stolz, Kuin., Klee, B.-Crus., Ew., Bäuml. u. M.), bezeichnet auch nicht absolut den wahren, wesenhaften Gott (Olsh., Lange, Hengst., vgl. Kling: einer dessen Wesen und Thun lauter Wahrheit ist), sondern nach ausnahmslosem Johanneischen Gebrauche (s. z. 1, 9): es giebt in der That und Wahrheit einen, der mich gesandt hat, er existirt nicht bloss in meiner Phantasie (vgl. God.)*). — ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε) Das ὑμεῖς bereitet das gegensätzliche ἐγώ V. 28 vor. Da sie den, der ihn gesandt hat, nicht kennen**), so wissen sie in Wahrheit nicht, wo er her ist, und das von ihnen vermisste Merkmal seiner Messianität (V. 27) trifft wirklich zu (vgl. Baur, God., Ebr.). In dieser halb ironischen Art, wie er sie mit ihren eigenen Waffen schlägt, liegt aber der tiefere Gedanke, dass sein irdisch-menschlicher Ursprung seinen höheren so wenig ausschliesst, wie ihr Kennen jenes das Nichtkennen dieses. — V. 29. Ich (Gegensatz gegen ὑμεῖς) kenne ihn, da ich von ihm her, von ihm ausgegangen bin (wie 6, 46), und kein Anderer als Er (von dem ich her bin) hat mich gesandt. Das ὅτι ist nicht gleich „dass“ (Ew.) und bezieht sich nicht mit auf den zweiten Satz (so gew.), den Meyer, Ebr., Schnz. mit Recht selbstständig fassen. Denn seine einzigartige Gotteserkenntniss stammt aus seinem himmlischen Sein und seine Sendung ist die Folge und nicht die Ursache davon.

V. 30. οὖν) da er so entschieden seine göttliche Abkunft und Sendung behauptete, was die Gegner als Gotteslästerung nahmen (vgl. 5, 18). — Das Subjekt von ἐζήτουν sind die Ἰουδαῖοι, die Hierarchen, was sich aus dem Inhalt und aus dem Gegensatz V. 31 von selbst versteht. — καί) wie V. 28. — ὅτι οὔπω etc.) weil noch nicht die ihm (von

*) Weniger passend ergänzen Lck., de W., Meyer, Thol., Luth.: πέμπων, ein ächter Sender, ein Sender in höchster Wirklichkeit (vgl. Matthiae p. 1533); denn inwiefern in Gott die Idee eines Senders oder nur in der Sendung Christi die Idee einer Sendung sich verwirklichen soll, ist doch nicht abzusehen. Auch stände dann wohl ἀληθινός voran, das ebendarum auch nicht mit Schnz. als Prädikat zu ὁ πέμψ. bezogen werden und nicht bezeichnen kann: er sei von dem gesandt, der allein zur Sendung berechtigt.

**) natürlich in relativem Sinne, wie 4, 22. Doch nicht als erschliesse dies Jesus daraus, dass sie den Dolmetscher Gottes nicht erkennen und ihn um eines solchen Grundes willen wie V. 27 verwerfen (Meyer, vgl. Olsh., de W., wohl auch Keil), oder als bezeichne es nur Gott als den, der den Sohn gesandt hat (Schnz.), sondern weil nur er die wahre Gotteserkenntniss vermitteln kann, der sie nach V. 29 allein hat (vgl. Matth. 11, 27), und sie ihn eben nicht annehmen als den, der er ist (vgl. Hengst.).

Gott) bestimmte Stunde (wo er in die Gewalt seiner Feinde fallen sollte, nicht grade seine Todesstunde: God.) gekommen war, vgl. 8, 20. Die göttliche Leitung seines Geschicks, welche noch nicht zuliess, dass jemand den Versuch machte ihn zu fangen, darf weder durch eine Gewissensregung (Hengst., God.), der das ἐζήτουν widerspricht, noch durch Scheu vor dem ihm geneigten Volke (so gew., auch Meyer, Keil) vermittelt gedacht werden, da im Folgenden grade gezeigt wird, wie die wachsende Zuneigung des Volkes zum ersten Versuch einer Verhaftung sie antrieb (V. 31 f.). Vielmehr zeigt eben dieser einleitende Abschnitt, wie trotz all ihres ζητεῖν (V. 1. 19) es nach göttlicher Fügung noch eine Zeitlang dauerte, ehe auch nur der erste Versuch zur Ausführung ihrer Pläne gemacht werden durfte. — Zu ἐπιβάλλ. τ. χειρ. vgl. Act. 12, 1.

Anmerkung. Man kann diesen einleitenden Abschnitt nicht ärger missdeuten, als wenn man darin nur eine dialektische Widerlegung des Unglaubens findet, sofern Jesus zuerst noch ἐν κρυπτῷ (halbdoketisch), unerkennbar auftritt (was aus V. 15. 20 folgen soll!), um dem Merkmal der Messianität V. 27 zu genügen, und als man ihm seine Unbekanntschaft vorwirft, sich in der Identität seiner Person durch Hinweisung auf seine Sabbathheilung offenbart, während er dann, als man ihm jenes andere Merkmal entgegenhält, auf ihre Unbekanntschaft mit seinem höheren Ursprung hinweist (Baur p. 166 f., Hilg. p. 282, vgl. dagegen Hauff, Stud. u. Krit. 1849. p. 124 ff.). Freilich darf man auch nicht dem ganzen Kap. die Tendenz unterlegen, dass mit dem Beginn des Conflikts sich das Gericht des Unglaubens, welches in Jesu Thun und Rede, wie im unwillkürlichen Zeugniss des Gewissens lag, sich augenfällig herausstellen soll (Luth. II, p. 40), oder die sehr äusserliche Absicht, das σχίσμα zwischen dem Volk und den Oberen und theilweise unter diesen selbst zu schildern (Brückn. p. 161). Die Darstellung des ersten Versuchs eines Angriffs auf Jesum ist im Folgenden (V. 31—52) so klar, dass es sich nur um die Bedeutung dieses einleitenden Abschnitts handeln kann. Hier aber bildet in Wahrheit zwar die Feindschaft der Hierarchen, die höchst charakteristisch der Masse der Festpilger unbekannt (V. 20) und nur den Hauptstädtern bekannt ist (V. 25), den Hintergrund der Scene; aber ihre Haltung ist beim ersten Auftreten Jesu so sehr noch eine zuwartende, dass man selbst in der Hauptstadt eine Entscheidung für Jesum noch als möglich denkt (V. 26), und die am Hauptsitz der Schriftgelehrsamkeit so charakteristische Aeusserung V. 15 ist eher ein abgedrungenes Zugeständniss als ein Angriff. Dass Jesus trotzdem sofort die Gelegenheit ergreift, den Hauptvorwurf, den man gegen ihn erhob, zur

Sprache zu bringen (V. 19—21), hat seinen Grund darin, dass er sich für seine göttliche Sendung zunächst nur auf den sittlichen Gesammtcharakter seines Auftretens berufen konnte (V. 18) und diesen gegen solche Vorwürfe verwahren musste. Die Art, wie er sich dagegen vertheidigt (V. 22—24), entspricht ganz der Art, wie er bei den Synoptikern seine Sabbathobservanz als dem Gesetz entsprechend rechtfertigt. Dass in der Hauptstadt sofort wieder sein Anspruch auf die Messianität zur Sprache kam (V. 25—27), ist nach den Verhandlungen des Kap. 5 und wegen seiner freimüthigen Opposition gegen die Hierarchie (V. 26) durchaus glaubhaft; und wenn Jesus dem Einwurf gegenüber, dass der Messias doch eine geheimnissvollere Erscheinung sein müsse, als dieser wohlbekannte Galiläer, auf seinen ihnen in Wahrheit verborgenen höheren Ursprung verweist (V. 28. 29), so begründet er das durch den Hinweis auf seine einzigartige Gotteserkenntniss, auf der auch nach Matth. 11, 27 das Bewusstsein seiner Messianität ruht, in so geistvoller Weise, dass auch ohne die Andeutung in V. 28 kaum bezweifelt werden kann, dass hier eine bestimmte geschichtliche Erinnerung zu Grunde liegt. Der von dem Evangelisten ohne Zweifel intendirte Hinweis auf seinen himmlischen Ursprung (im Sinne der Präexistenz) lag in dem Worte an sich noch nicht, das zunächst nur seine göttliche Sendung zur höchsten Heilsoffenbarung (vgl. V. 16. 17) beansprucht, ohne die keiner Gott wahrhaft erkennt, wie er zur Messianischen Zeit erkannt werden kann und soll. Mag also auch der Evangelist die einzelnen Züge dieses Bildes erst zu einer fortlaufenden Scene verknüpft haben, so giebt dieselbe doch sicher ein treues geschichtliches Bild seines ersten Wiederauftretens in Jerusalem, zumal V. 14. 15 deutlich auf eine Art seiner Lehrweise hinführt, welche aus den Synoptikern ebenso bekannt ist, wie sie der eigenthümlichen Johanneischen Darstellungsweise fremd bleibt. Vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 375 ff.

V. 31—36*). Der Verhaftungsplan. — ἐκ τοῦ ὄ-

---

*) V. 31. Lies nach BLTX 2 Mjsc. it. vg. aeth.: *εκ τ. οχλ. δε πολλ. επιστ.* Da sowohl die Stellung des *δε*, wie die Voranstellung des *εκ τ. οχλ.* befremdete, das scheinbar im Vorigen keinen Gegensatz hatte, so stellten Δ Mjsc. syr. arm. go. (Rcpt.) das *πολλοι δε* um, während ℵD sah. cop. (Tisch.) das *εκ τ. οχλ.* an den Schluss stellten. Die Voraufnahme des *εκ τ. οχλ.* wäre aus dieser Lesart nicht zu erklären. — Das gewiss unächte, in allen ältesten Codd. fehlende *οτι* (Rcpt.) vertheidigt Meyer, weil es zwischen *-ον* und *ο* und wegen seiner Entbehrlichkeit leicht übergangen ward, während er gegen fast dieselben Zeugen das *μητι* statt *μη* und das *τουτων* nach *σημεια* (Rcpt.) mit Recht verwirft, und ebenso das *ποιει* (Tisch. nach ℵD Verss.), das wohl entstand, um auch eine gegenwärtige Wunderthätigkeit nicht aus-

χλον δέ) dem Subjekte von *ἐζήτουν* V. 30 nachdrücklich entgegengesetzt. *δέ* nach drei Worten wegen deren Zusammengehörigkeit, s. Klotz ad Devar. p. 378 f. Ellendt Lex. Soph. I, p. 397. — *ἐπίστ. εἰς αὐτ.*) nicht bloss als Propheten (Thol.) oder als Gottgesandten (Grot.), sondern dem ständigen Sinne des absoluten Ausdruckes gemäss (vgl. V. 5): als Messias. Wie wenig das Evang. nach einem ideellen Schema componirt ist, erhellt daraus, dass trotz dem Kap. 6 geschilderten Umschwung in Galiläa der Glaube in der Volksmasse immer wieder durch die öffentliche Wirksamkeit Jesu angeregt wird. — *ὁ Χριστὸς ὅταν ἔλθῃ*) setzt nicht bloss bei den Hierarchen Zweifel an der Messianität Jesu voraus (Meyer, Schnz. nach Pattr.), sondern richtet sich gegen die in ihrer eigenen Mitte gangbar gewordene Anschauung, dass der Messias erst noch zu erwarten sei. — *μή*) doch nicht mehrere Zeichen u. s. w.? Daraus folgt nicht, dass sie durch neue Wunder Jesu zum Glauben erweckt sind, sondern im Lichte der neuen Eindrücke, die sie bei diesem Feste empfangen haben, erscheinen ihnen die Galiläischen Wunder zahlreich genug, um in ihnen die Legitimation des höchsten Gottgesandten zu sehen. Immerhin zeigt sich eben in dieser Abmessung der Wunderzahl die Haltlosigkeit dieses Wunderglaubens (vgl. Luth.). — V. 32. Weil die Pharisäer hören, wie das Volk so beifällig über Jesum murmelt, bewirken sie einen Verhaftungsbeschluss des Sanhedrin, welcher Gerichtsdiener abordnet, ihn festnehmen zu lassen *).

---

zuschliessen. — V. 32 lies: *οι αρχ. κ. οι φαρισ. υπηρετας*. Tisch. hat nach ℵDΔ Mjsc. den Acc. vor den Nom., die Rcpt. (Δ Mjsc.) nach dem ersten Hemistich *οι φαρ.* vorangestellt. — V. 33 hat die Rcpt. nach *ουν*: *αυτοις* hinzugefügt (T) und *μικρον* vor *χρονον* (DΔ Mjsc.). — V. 34. 36 haben Lchm., WH. nach BTX sah. cop. syr. aeth. auch nach *ευρησετε* ein *με* (Treg. a. R. i. Kl.). — V. 35. Tisch. stellt nach DLX *μελλει* vor *ουτος* und lässt das *ημεις* vor *ευρησομεν* nach ℵD codd. it. vg. cop. weg, das doch nur fortgefallen ist, weil vor *ευρησετε* V. 34. 36 kein Pronomen steht. — V. 36 hat die Rcpt. *ουτος* vor *ο λογος* (ℵΔ Mjsc.).

*) Wenn Meyer meint, der Sanhedrin müsse grade versammelt gewesen sein, und God. sogar das Sitzungslokal möglichst nahe denkt, so übersehen Beide, dass durch die allgemeine Bemerkung V. 30 die Scene im Tempel abgeschlossen ist und hier lediglich der Anlass erzählt wird, der die Hierarchen endlich zu dem ersten wirklichen Vorgehen gegen Jesum bewog. Die Anregung gab die pharisäische Partei, die aber trotzdem, wo es sich um die Ausführung der Maassregel handelt, nicht vor den *ἀρχιερεῖς* genannt ist (gegen Meyer, Brückn.), was sehr unpassend wäre, da doch sicher die sadducäische Priesterschaft zuletzt die eigentlich maassgebende im Hohenrath war (vgl. God.).

V. 33 f. theilt der Evangelist (ohne nähere Angabe einer bestimmten Situation) ein Wort Jesu mit, das ihm durch diesen ersten Schritt seiner Feinde veranlasst schien (οὖν), ohne dass es durch die sich einfindenden Gerichtsdiener (Meyer, Luth., Schnz.) veranlasst sein soll. — μεθ' ὑμῶν) Jesus redet zur ganzen Versammlung, hat aber vornehmlich die Hierarchen im Auge (vgl. V. 35), weshalb die Pointe gewiss nicht darin liegt, dass sie die kurze Zeit seiner Anwesenheit noch nützen sollen (Lck., Hengst., Luth., God., Keil). Er sieht in den Plänen der Hierarchen (die er durchschaut) das Herannahen der Katastrophe. — πρὸς τὸν πέμψαντά με) betrachten Paul., Meyer wegen V. 35 f. als Johanneischen Zusatz; allein so äusserlich ist das Verhältniss der Johanneischen Bearbeitung zu den Worten Jesu nicht zu denken, und jedenfalls muss doch der Evangelist die Rede der Juden als passend zu der durch ihn formulirten Rede Jesu gedacht haben. — V. 34. ζητήσετέ με etc.) nämlich zur Hülfe und Rettung (Chrys., Theoph., Euth.-Zig., Erasm., Calv., Aret., Hengst.; vgl. Luth., Ew., Brückn.). Dies geht auf die Zeit des göttlichen Strafgerichts der Zerstörung Jerusalems (Luk. 20, 16 ff. 19, 43 al.), welches in Folge der Verwerfung Jesu kommen musste*). Theodor., Maldonat., Grot., Lck., de W. fassen das Ganze nur als Bezeichnung der gänzlichen Trennung, so dass nichts weiter gesagt werde als: „Christum de terris sublatum iri, ita ut inter vivos reperiri non possit", Maldonat. Allein Stellen, wie Ps. 10, 15. 37, 10. Jes. 41, 12, welche die völlige Vernichtung schildern, können dafür nichts beweisen, da hier, wie 13, 33 (vgl. Prov. 1, 28), offenbar der Nachdruck auf dem Suchen liegt. Analog ist vielmehr Luk. 17, 22. — καὶ ὅπου εἰμὶ etc.) und

*) Zu viel suchen Meyer, Luth., Hengst., Schnz. darin, wenn sie meinen, sie würden die Person Jesu als wundermächtigen Helfer in jener unheilvollen Katastrophe zurückwünschen, was auch geschichtlich nicht nachweisbar ist; es genügt an den Messias überhaupt zu denken (Flacius, Lampe, Kuin., Neand., Ebr.), den sie in der Person Jesu verworfen hatten (vgl. auch Thol. u. God.), wodurch keineswegs der ganze tragische Nerv der Rede aufgelöst wird (gegen Meyer), der eben darin liegt, dass sie in ihrem Suchen nach einem Messias, ohne es selbst zu wissen, ihn suchen werden, der der einzige wahre Messias, dann aber von ihnen auf immer geschieden ist. An ein feindliches Suchen (Orig., Rupert., wogegen 13, 33) ist so wenig zu denken, wie an ein bussfertiges (Augustin., Beza, Jansen u. M., vgl. auch Keil: suchen als Heiland), was doch nur auf Einzelne gehen und die schriftwidrige Lehre von einem peremtorischen Termin der Gnade (gegen Olsh.) voraussetzen würde.

wo ich (dann) bin, könnt ihr nicht hinkommen, um mich nämlich als Retter zu holen, oder zu mir zu flüchten (Meyer, Schegg, Schnz.). Besser wohl: es bleibt ihnen dann in der höchsten Noth auch nicht einmal der Trost, durch den Tod zu Gott zu kommen, von dem sie durch ihre Sünden für immer getrennt sind, vgl. Luth., Hengst., Keil. Richtig Euth.-Zig.: *δηλοῖ δὲ τὴν ἐπὶ τοῦ οὐρανοῦ ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς καθέδραν*. Das dem N. T. fremde *εἶμι* (ich gehe) ist auch hier nicht zu lesen (gegen Nonn., H. Steph., Casaub., Pearson, Beng., Wakefield, Mich. u. M.). Vgl. 14, 3. 17, 24.

V. 35 f. ist keineswegs unbegreiflich, wenn Jesus *πρὸς τὸν πέμψαντά με* V. 33 gesagt hat (gegen Meyer), da sie ja die göttliche Sendung Jesu nicht anerkennen wollen und somit ihnen sein Wort räthselhaft bleiben musste. Ihre hier ausgesprochene Vermuthung, welche sie ohnehin selbst nicht für wahrscheinlich halten (daher mit *μή* gefragt, vgl. auch V. 36), ist ja jedenfalls höhnisch gemeint, da es ihnen nur als die tiefste Entwürdigung erscheinen konnte, wenn er, von seinem Volke verworfen, sich den verachteten Heiden zuwendete*). — *πρὸς ἑαυτούς*) gleich *πρὸς ἀλλήλους*, doch so, dass das wechselseitige Sprechen eben nur auf den eigenen Kreis der Leute, im Gegensatz gegen Andere beschränkt wird. S. Kühner ad Xen. Mem. 2, 6, 20. — *οὗτος*) verächtlich: der da! — *ὅτι*) nicht willkürlich durch ein vorher gedachtes *λέγων* oder sonstwie (Buttm. neut. Gr. p. 305) zu ergänzen, sondern begründend (Schnz.): wohin will dieser gehen, da wir ihn (nach seiner Aussage) nicht finden werden? Es giebt für die Unbekanntschaft des *ποῦ* den Grund. — *εἰς τ. διασπ. τ. Ἑλλ.*) in die Zerstreuung unter den Hellenen. Vgl. Win. §. 30..2, a, *α*. Das Subjekt der *διασπορά* sind die Juden**), welche ausserhalb Palästina's

---

*) Die freiere Lehrweise Jesu, seine universalistischen Aeusserungen, seine theilweise Nichtbeobachtung der Sabbathssatzungen, konnte wohl zu einem solchen spöttischen Gedanken Anlass geben, um so mehr da unter den Heiden viel theils ernstes, theils (vgl. den Apostel Paulus in Athen) neugieriges Interesse sich den orientalischen Religionen, besonders der Jüdischen, zuwendete; s. Ew. Gesch. Chr. p. 110 f. ed. 3.

**) nicht die Heiden, so dass *ἡ διασπ τ. Ἑλλ.* gleich dispersi Graeci wäre (Chrys. und s. Nachfolger, Rupert., Maldonat., Hengst. u. M.). Treffend dagegen Beza: „Vix conveniret ipsis indigenis populis nomen *διασπορᾶς*". Ebenso verkehrt ist es, unter *Ἕλληνες* die Hellenisten (Griechische Juden) zu verstehen (Scalig., Lightf., Hammond, B.-Crus., Ammon), da der Ausdruck im N. T. durchgängig (auch 12, 20) Heiden bezeichnet. Das Abstract. *διασπορά* ist die Zusammen-

unter den Heiden zerstreut leben, und letzteres bezeichnet der Genit. τῶν Ἑλλήνων. Vgl. 1. Petr. 1, 1 und dazu Steiger u. Huther. Anders 2. Makk. 1, 27. LXX. Ps. 146, 2. Sie meinen also, Jesus wolle sich zu den unter den Heiden zerstreuten Juden begeben, um von da aus mit den Heiden anzuknüpfen und deren Lehrer zu werden. Von einem Zuhülferufen der Heidenmacht (Ebr.) ist nicht die Rede. Unbewusst sprechen sie damit eine Ahnung aus, die durch den Entwicklungsgang des Christenthums sich bewahrheiten sollte (vgl. God., de W., Hengst., Keil). — V. 36. τίς ἐστιν) ihr höhnischer Einfall genügt ihnen selbst nicht; denn dass sie ihn suchen würden, und dass sie nicht zu ihm kommen könnten, — sie wissen nicht, was diese seine Behauptung für einen Sinn haben solle. Dass die Hierarchen auf diese Aeusserung hin den Haftbefehl einstweilen zurücknahmen (Ew.), ist Einbildung.

V. 37—52*). Das Misslingen des Verhaftungs-

---

fassung der Concreta, wie περιτομή u. a. Zum Sachverhalt vgl. Schneckenb. neut. Zeitgesch. p. 94 ff.

*) V. 37. Das εκραζεν (Tisch. nach ℵD it. vg. sah. cop.) ist dem vorhergehenden Plusqu. conformirt und das προς με nach Apok. 22, 17 weggelassen (Tisch. nach ℵD). — V. 39. Treg. u. WH. haben a. R. ο (B 7 Mjsc.) statt ου. Mit Unrecht schreibt Tisch. nach ℵLΔ Mjsc. ημελλον statt εμελλον und πιστευοντες (ℵDXΔ Mjsc., Rcpt.) statt πιστευσαντες. Das blosse πνευμα (Meyer, Tisch., WH.) ist nur durch ℵ 3 Mjsc. Codd. vg. cop. arm. Orig. bezeugt; schon B hat αγιον δεδομενον, die meisten Codd. nur das erste (Rcpt., vgl. Treg. i. Kl.), Lchm. δεδομ., A u. C haben hier eine Lücke. S. d. Ausl. Der Art. vor ιησ. ist zu streichen. Lchm., Treg., WH. lesen statt ουδεπω nach ℵBD ουπω, das aber der Conformation nach dem ersten ουπω sehr verdächtig ist. — V. 40. Die Rcpt. glossirt πολλοι ουν εκ τ. οχλ. (Δ Mjsc.) statt εκ τ. οχλ. ουν und hat gegen entscheidende Zeugen του λογου statt των λογων τουτων. — Das οτι rec. (BD) wird ursprünglich sein (vgl. Treg. a. R. u. WH. i. Kl.) und, weil es V. 41 fehlt, in den meisten Codd. weggelassen, wie es dort in D (LX) hinzugefügt ist. — V. 41. Tisch. liest nach ℵDΔ Mjsc. das offenbar conformirte αλλοι (Rcpt. nach Min.: αλλοι δε) statt des inconcinnen οι δε (BLTX Verss. Orig.). — V. 42 liest Tisch. nach ℵDXΔ Mjsc., Rcpt. ουχι statt ουχ und stellt ο χριστος vor ερχεται. — V. 43 stellt die Rcpt. (Δ Mjsc.) εν τ. οχλ. vor εγεν. — V. 44 hat Tisch. nach ℵDXΔ Mjsc., Rcpt. das Comp. επεβαλεν statt des Simplex. — V. 46 lies ελαλησεν ουτως nach BLTX statt ουτως ελαλ. (Rcpt.); aber die fast in denselben Zeugen fehlenden Worte ως ουτος λαλει ο ανθρωπος, die Lchm., WH. streichen und die Rcpt. ohne λαλει hat (XΔ Mjsc., vgl. Treg. i. Kl.), werden per hom. ausgefallen sein (vgl. Tisch.). — V. 47 streicht Tisch. nach ℵD das ουν nach απεκριθησαν, während Treg., WH. das αυτοις, das in BK fehlt, einklammern. — V. 49 lies nach ℵBT επαρατοι statt επικαταρατοι (Rcpt. nach Gal. 3, 10. 13). — V. 50. Die Streichung von

plans. — *ἐν δὲ τῇ ἐσχάτῃ ἡμ.*) Da der achte Tag (der 22. Tisri) nach Lev. 23, 35 f. 39. Num. 29, 35. Nehem. 8, 18 den sieben eigentlichen Festtagen mit zugezählt wurde, wie denn auch Succah f. 48. 1 der letzte Tag des Festes der achte ist, so hat gewiss auch Joh. diesen Tag, nicht den siebenten (Theophyl., Buxt., Beng., Reland, Paul., Ammon, Schegg) gemeint, zumal es überhaupt in späterer Zeit gangbar war, von einer achttägigen Laubhüttenfeier zu reden (2. Makk. 10, 6. Joseph. Antt. 3, 10, 4. Gem. Eruvin. 40. 2. Midr. Cohel. 118. 3)*). — *τῇ μεγάλῃ*) dem (vorzugsweise) grossen, feierlichen. Vgl. 19, 31. Der superlative Begriff liegt in der Beziehung des durch das Attribut ausgezeichneten Tages zu den übrigen Festtagen. Es war eben der grosse Schlusstag des Festes, zur feierlichen Rückkehr aus den Hütten in den Tempel bestimmt (Ew. Alterth. l. l.) und als Sabbath geheiligt nach Lev. 23, 35 f. — *εἱστήκει ὁ Ἰησ. κ. ἔκραξεν*) er stand da und rief laut (V. 28). Darin, wie in der ausdrücklichen Bezeichnung des Tages findet Meyer eine besondere Feierlichkeit des Auftritts. Doch soll es schwerlich mehr ausdrücken, als dass Jesus mitten in den Festjubel hinein, der sich gewiss am grossen Schlusstage aufs Höchste steigerte, die Worte rief, die den Sinn des Volkes auf etwas Höheres lenken sollten. — *ἐάν τις διψᾷ* etc.) vom geistlichen Bedürfniss, wie 4, 14. 6, 35. Matth. 5, 6. — *πινέτω*) Dabei denkt Jesus, wie 4, 10. 14, sein Wort als

---

ο ελθων προς αυτον προτερον (Tisch.) ist durch א ganz ungenügend motivirt; nur das *νυκτος* (Rcpt. nach Δ Mjsc.) ist nach 19, 39 an verschiedener Stelle hinzugefügt. — V. 51 lies nach entscheidenden Zeugen *πρωτον παρ αυτου* statt *παρ αυτου προτερον* (Rcpt.). — V. 52 stellt Tisch. nach אDΔ Mjsc. *προφ.* vor *εκ τ. γαλιλ.* Das *εγειρεται* ist so entscheidend bezeugt, dass die Vermuthung, es sei historische Nachbesserung statt *εγηγερται* (Rcpt., Meyer), ganz unhaltbar ist. S. d. Ausl.

*) Dem entspricht auch die sehr freie Uebersetzung *ἐξόδιον* (Fest-Ausgang), durch welche die LXX die Benennung des achten Tages עֲצֶרֶת (Lev. 23, 36 Num. 29, 35. Neh. 8, 18), d. i. Versammlung ausdrücken (vgl. Ew. Alterth. p. 481), und welche natürlich nicht auf den Schluss sämmtlicher Jahresfeste (vgl. Hengst. nach Philo de Septenario II, p. 298) geht. Nach dem Tr. Succah (s. Lightf. p. 1032) hiess dieser Tag יום טוב d. h. Festtag, und hatte besondere Gebräuche, Opfer, Gesänge; doch wird nicht mehr geboten, als ihn zu ehren „sicut reliquos dies festi". Ganz willkürlich behauptet Luth., es brauche nicht ein anderer Tag gemeint, sondern der vorige nur jetzt charakterisirt zu sein. Aber das Vorige ist gar nicht Alles an einem bestimmten Tage verlaufend gedacht. Vgl. z. V. 32.

ein erquickendes, jedes geistliche Bedürfniss stillendes Wasser. Die Wahl des Bildes lag nahe genug an einem so freudenvollen, nach Plut. Symp. 4, 6, 2 sogar bacchantischen Feste mit seinen Gelagen (Meyer), das ohnehin so vielfach an die Wasserspende in der Wüste erinnerte (vgl. Luth., God., der nur willkürlich einträgt, dass Jesus sich als den Antitypus des Felsens in der Wüste darstellte)*).

V. 38. *ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ*) ist nom. abs., der mit *αὐτοῦ* in die Konstruction aufgenommen wird (vgl. 6, 39). Durch den Glauben vermittelt sich das *πίνειν*, da nur der Gläubige sein Wort sich aneignet. Ganz verfehlt ist die Verbindung mit *πινέτω* (Stier, Gess, Hahn, Steinmeyer, Beitr. z. Schriftverst. II, p. 123. 29, die dann das folgende *αὐτοῦ* auf Christus beziehen), das schon in dem *ἐρχέσθω* seine Bedingung hatte. — *καθὼς εἶπεν ἡ γρ.*) ist Anführungsformel und kann daher nicht zu *ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ* gehören, so dass es den schriftgemässen Glauben bezeichnet (Chrys., Theophyl., Euth.-Zig., Calov. u. M.), sondern nur zum folgenden *ποταμοὶ* etc., welche Worte als Schriftausspruch bezeichnet werden. Zwar findet sich eine gleichlautende Stelle nicht; aber zu Grunde liegt wohl Jes. 58, 11 (vgl. Hofm., Luth., Ebr., Schegg, Schnz., Keil), das nur frei mit ähnlichen Stellen (besonders Jes. 44, 3. 55, 1, vgl. auch Ez. 47, 1. 12. Zach. 13, 1. 14, 8. Joel 3, 1. 23) combinirt und mit eigener Erläuterung (vgl. bes. das *ἐκ τ. κοιλίας*, das Hengst. ganz unpassend aus Cant. 7, 3 erklären will) wiedergegeben ist**).

---

*) Gewöhnlich nimmt man als Anlass die täglichen Libationen an, welche an den sieben Festtagen (doch nach R. Juda in Succah 4, 9 auch am achten Tage) zur Zeit des Morgenopfers geschahen, indem nämlich ein Priester in einem goldenen Kruge von drei Log Wasser aus der Quelle Siloah holte und dieses, so wie ausserdem auch Wein, an der Westseite des Altars in zwei durchlöcherte Schalen unter Lobgesängen und Musik ausgoss. S. Dachs Succah p. 368 f. Die Berücksichtigung dieser Libation kann, da sie zu den Eigenthümlichkeiten des Festes überhaupt gehörte, auch wenn sie am achten Tage nicht mehr stattfand, gedacht werden (da ja Jesus grade eine höhere Wasserlibation an Stelle derselben bietet, vgl. Ebr.), wobei es gleichgültig ist, ob sie aus der antiken Idee der Wasserspende überhaupt (1. Sam. 7, 6. Hom. Od. *μ*, 362 al., so de W.), oder nach den Rabbinen (so auch Hengst.) aus Jes. 12, 3 herrührte, welche Worte bei der Libation vom Volke gesungen wurden. Aber die Anknüpfung an diese Libation ist um so zweifelhafter, da Jesus vom Trinken redet, und dieses das wesentliche Moment seines Ausspruchs ist, was Schnz., Keil freilich für unerheblich erklären.

**) An einen apokryphischen oder verlorenen kanonischen Spruch (Whiston, Seml., Paul., auch Weizs. p. 518. Bleek p. 234 u. Stud. u. Krit. 1853. p. 331. Vgl. Ew., der an ein verlorenes Stück der Pro-

— *ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ*) Dieser Ausdruck bot sich im Zusammenhange der bildlichen Darstellung sehr natürlich dar; das getrunkene Wasser wird in seinem Leibe zu einem Quell, welcher Flüsse lebendigen Wassers ausströmen lassen wird, d. h. das Wort, welches der Glaubende in sein inneres Leben aufgenommen hat, bleibt nicht in ihm selbst verschlossen, sondern wird sich in reichem Maasse auch Anderen lebendig wirksam mittheilen, so dass die alles Bedürfniss stillende Erquickung von Einem auf den Andern überströmt. Die Sache im Bilde vorgestellt, entstehen diese *ποταμοί* aus dem getrunkenen Wasser in der *κοιλία*, und strömen aus ihr hervor durch mündlichen Erguss (vgl. Matth. 13, 35: *ἐρεύξομαι*), da die gemeinte Wirksamkeit nach aussen eben durch begeisterte mündliche Weitermittheilung des innerlich angeeigneten Wortes geschieht (*πιστεύομεν, διὸ καὶ λαλοῦμεν*, 2. Kor. 4, 13). Es erhellt sonach, dass *κοιλία* ganz in seiner eigentlichen Bedeutung: Bauchhöhle zu belassen ist, in Gemässheit des Bildes, durch welches der Ausdruck bestimmt wird*). Vgl. Schnz., Keil. Auch ist das Strömen der Flüsse

---

verbien denkt) zu denken, ist gegen alle Analogie. God. denkt an die Geschichte vom Felsen in der Wüste Ex. 17, 6. Num. 20, 11, was weder der Sache (denn das Subjekt ist der Trinkende) noch den Ausdrücken entspricht. Speciell an diejenigen Stellen zu denken, in welchen von einem aus dem Tempelberge ausfliessenden Strome die Rede sei, so dass der Gläubige als lebendiger Tempel dargestellt werde (Olsh.), trägt ohne Recht des Kontextes ein, und ergiebt eine unpassende Vergleichung (*κοιλίας*). Letzteres auch gegen Gieseler (in d. Stud. u. Krit. 1829. p. 138 f.), welchem Lange L. J. II, p. 945 gefolgt ist.

*) Schon Chrys. und seine Nachfolger nahmen *κοιλίας* gleich *καρδίας* (vgl. de W.) nach Prov. 20, 27. Sir. 19, 12. 51, 21. LXX, vgl. das Lat. viscera: Verwechselung des Bildes mit dessen Deutung. Lediglich auf derselben Verwechselung beruht der Einwand Hofm.'s (Schriftbew. II, 2. p. 13), dass ja das hier gemeinte Wasser nicht in die Bauchhöhle komme. Nach der bildlich plastischen Darstellung kommt's hinein, weil's getrunken wird, was ja ebenfalls bildlich ist. Wenn aber Hofm. selbst einen innerleiblichen Quellort des heil. Geistes bezeichnet findet (vgl. Luth.: dass die leibliche Natur des Menschen eine Quelle des Geistes und Mittel seiner Mittheilung werde), so wird zu Gunsten ganz fremdartiger Speculationen und mit einer völlig ungehörigen exegetischen Prüderie der concrete Ausdruck beliebig verwischt; *κοιλία* heisst an keiner Stelle des N. T.'s etwas Anderes als Leib, Bauch. — Sonderbar ungehörig zur Einheit des Bildes findet Lange nach Beng. (vgl. auch Weizs.) in *κοιλία* eine Anspielung auf den Bauch des goldenen Krugs (s. z. V. 37), God. aber auf die innere Höhlung des Wasserfelsens, so dass *ἐκ τ. κοιλ. αὐτοῦ* dem מִמֶּנּוּ Ex. 17, 6 entspreche.

nicht von der Wirksamkeit auf das Subjekt selbst zu verstehen (B.-Crus.: „sein Gemüth wird aus der Tiefe heraus unendlich fort Erquickung, Befriedigung haben“, vgl. Maier), sondern von der Wirksamkeit nach aussen, wie *ἐκ τ. κοιλ.* beweist, weshalb der verwandte Spruch 4, 14 nicht gleich ist. — *ὕδατος ζῶντος*) wie 4, 10 (*ἤγουν ἀεὶ ἐνεργοῦντος, ἀεικινήτου*, Euth.-Zig.) gehört zu *ποταμοί*, das nachdrücklich und gesperrt vorangestellt ist; „nicht mit einem Löffel voll oder mit einer Röhre und Zapfen, sondern mit ganzen Strömen“, Luther.

V. 39 bemerkt Joh. zum Verständniss dieses Spruches, Jesus habe damit gemeint, dass jene Wirksamkeit nach aussen nicht sogleich, sondern erst durch den nach seiner Verherrlichung zu empfangenden Geist eintreten werde, der gleichsam Ströme lebendigen Wassers aus ihnen hervortreiben werde. Es ist dabei keineswegs an die Geistesausgiessung am Pfingstfeste speciell gedacht (gegen Lck., de W.), sondern an die nach der Verklärung Christi eintretende Geistesmittheilung überhaupt, was keineswegs ein *ποτέ* oder dergl. erfordert oder inadäquat ist, da ja das starke *ποταμοί* auf eine mächtige Wirksamkeit nach aussen hin hinweist, wie sie erst nach dem Geistesempfang möglich war und den früheren Beginn einer mittheilenden Thätigkeit nicht ausschliesst. Mit Recht erkennen alle neueren Ausleger, dass Joh. nicht unter dem lebendigen Wasser selbst den heiligen Geist verstanden wissen will (gegen Lck. u. A.), sondern nur von dem ganzen Ausspruche sagt, Jesus habe ihn vom heiligen Geiste gemeint, dem christlichen Bewusstsein überlassend, den Geist als die göttliche (charismatische) Triebkraft der lebendigen Wasserströme zu denken*). — *οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα*) nondum enim aderat, begründet, weshalb die 7, 38 gegebene Verheissung sich nicht unmittelbar, sondern erst in der Zukunft erfüllen konnte. Der absolute Ausdruck *οὔπω ἦν* ist nicht relativisch (von einer das frühere ausser Betracht setzenden Steigerung) abzuschwächen (Hengst., Brückn.) oder durch willkürliche Zusätze zu verklausuliren (de W.: in bleibender und herrschender Wirksamkeit; God.: in der Menschheit wohnend); auch ist es exegetisch nicht zu rechtfertigen,

*) Zu bemerken ist noch, dass zwar die Libation des Hüttenfestes von den Rabbinen als Symbol der Geistesergiessung gedeutet wird (s. Lightf.), dass dies aber mit dem Spruche Jesu und dessen Auslegung um so weniger in Verbindung zu setzen ist, je unsicherer überhaupt eine Beziehung der Worte auf jene Libation sich darstellt, s. z. V. 37.

wenn Meyer, Luth., Ebr., Schnz., Keil sagen, der Satz gehe auf den Geist in seiner specifisch neutestamentlichen Gestalt oder auf den Geist in seiner charakteristischen Bestimmtheit als Princip des christlichen Lebens. Freilich ist auch daran nicht zu denken, dass das Sein des Geistes in Christo (vgl. 1, 32. 3, 34) oder sein Wirken im Alten Bunde geleugnet werde; denn absichtlich steht nicht *τὸ πνεῦμα*, sondern es wird nur verneint, dass von solchem Geist, wie ihn die Gläubigen behufs Ermöglichung der V. 38 geschilderten Erscheinungen empfangen sollten, irgend etwas bereits da war*). — *ὅτι Ἰησοῦς* etc.) weil Jesus noch nicht zur Glorie erhoben war. Er musste erst zu seiner himmlischen Herrlichkeit zurückkehren (17, 5), um den Geist vom Himmel aus zu senden, 16, 7. Diese Sendung war die Bedingung des nachmaligen *εἶναι* (adesse). Bis dahin blieben die Gläubigen an die persönliche Erscheinung Jesu gewiesen, während der Geist zur Mittheilung an die Gläubigen als der Paraklet und Stellvertreter Jesu zur Fortführung seines Werkes bestimmt war. S. Kap. 14—16. Speciell weisen Meyer, Brückn., God. darauf hin, dass das 16, 14 bezeichnete Amt des Geistes, Christum zu verherrlichen, seine persönliche Vollendung zur Voraussetzung hat**). Keinesfalls darf man mit de W. den Grund

---

*) Dass trotzdem der Ausdruck etwas Seltsames behält, ist unbestreitbar. Obwohl aber alle neueren Ausleger (bis auf Hengst.) mit grösster Zuversicht sich dafür aussprechen, dass *ἅγιον δεδομένον* glossatorische Zusätze sind, so bleibt es doch höchst auffallend, dass beides sich nur im Cod. Vat. vereinigt findet, und grade die jüngeren Codd. das blosse *ἅγιον* haben, das irgend eine Erleichterung des Gedankens durchaus nicht gewährt, vielmehr viel eher noch an den Geist in seiner Objektivität denken liess, während das *ἐπ' αὐτοῖς* in D zeigt, wie eine wirklich glossatorische Erläuterung sich gestaltet haben würde. Dasselbe gilt aber von dem *δεδομένον*, das grade ausgelassen werden konnte, weil es die Geistesmittheilung an Christum und die alttestamentlichen Propheten auszuschliessen schien, und das ohnehin sehr unzureichend bezeugte *οὔπω ἦν πνεῦμα* erregt in der That den Verdacht, von den Abschreibern im Gedanken an 2. Kor. 3, 17 auf Christum bezogen zu sein, der erst, nachdem er selbst Geist geworden, den Geist mittheilen konnte. Dass das *δεδομένον* eine richtige Glosse, geben alle Ausleger zu, und da das Part. Perf. auf eine Mittheilung deuten würde, die einen bleibenden Geistesbesitz zur Folge hat, so würde dieser Ausdruck in der That der sachlich korrekteste sein.

**) Ganz willkürlich behauptet dagegen Luth., dass der Geist als der Geist des verklärten Menschensohnes erst durch die Entschränkung Christi von der Beschränktheit seines innerweltlichen Lebens (durch die *σάρξ*) als solcher frei wurde, weil er bis dahin in Jesu beschlossen war (vgl. Hofm. Schriftbew. I. p. 195 f. und im Wesentlichen auch Baur Neutest. Theol. p. 385). Andere dachten gar an eine Identität

des Ausspruchs in die Receptivität der Jünger schieben, die erst nach Jesu Hingang zur reinen und selbstthätigen Entwickelung ihrer Geisteskeime gelangt seien (vgl. Bäuml.), oder die Versöhnung durch den Tod Jesu als Mittelglied einfügen (Messner Lehre d. Ap. p. 342, Hengst. u. Aeltere), da die Pointe in der Verherrlichung Christi liegt (vgl. Weiss Lehrbegr. p. 286 f.), nicht in dem ihr vorgängigen Tode, noch in der durch den Glauben bereiteten Subjektivität der Jünger.

V. 40 ff. *ἐκ τοῦ ὄχλου*) ergänze *τινές*, wie 16, 17. Buttm. neut. Gramm. p. 138. Xen. Mem. 4, 5, 22 u. dazu Bornem. — *τῶν λόγων τούτων*) bezieht Meyer auf sämmtliche Festreden Jesu (V. 14—39), was nach dem Beginn einer neuen Scene in V. 37 ganz unmöglich ist. Der Evangelist setzt als selbstverständlich voraus, dass die Worte V. 37. 38 nur das Thema seiner Rede waren, worüber er sich in längerer Rede verbreitete (vgl. Ew., God.). — *ὁ προφήτης*) wie 1, 21, der Deut. 18, 15 Verheissene, aber nicht vom Messias gedeutet, sondern von dem ihm vorangehenden Propheten, dessen nähere Bestimmung man auf sich beruhen lässt. — V. 41. *μὴ γὰρ ἐκ τ. Γαλ.* etc.) denn doch nicht aus Galiläa kommt der Messias? *γάρ* bezieht sich auf die Behauptung der *ἄλλοι* und begründet den Widerspruch gegen dieselbe, welcher in *οἱ δὲ ἔλεγον* angedeutet ist. S. Hartung Partikell. I. p. 475. Bäuml. Partik. p. 73. Christi Geburt zu Bethlehem war der Menge unbekannt, da er im Volk als Nazaretaner galt (vgl. z. 1, 46)*). — V. 42. *ἡ γραφή*) Mich. 5, 1. Jes. 11, 1. Jer. 23, 5. Diese Berufung auf die Schrift nöthigt nicht, hier Schriftgelehrte (Lck.) redend zu denken (gegen V. 40. 43). — *ὅπου ἦν Δ.*) wo sich David befand. Er war zu Bethlehem geboren und verlebte daselbst als Hirte seine Jugendzeit. 1. Sam. 16. — V. 43. Eine

---

des verklärten Christus mit dem heiligen Geiste. So Thol.: „der den Gläubigen mitgetheilte Geist als der zu Geist verklärte Menschensohn selbst.“ Aehnliches hat Wörner Verhältn. d. Geistes p. 57 von „Erhebung des Fleisches Christi in des Geistes eigene Gestalt“ u. s. w.

*) Ganz willkürlich behauptet Hengst., sie hätten die bethlehemitische Geburt Jesu nicht geleugnet, sondern nur vermisst, dass er von da aus seinen Beruf angetreten. Joh. aber referirt alle die verschiedenen Meinungen an u. St. rein objektiv, daher aus dem Mangel einer Berichtigung seinerseits nicht zu vermuthen ist, dem Evangelisten selbst sei die Geburt zu Bethlehem unbekannt gewesen (de W., Weisse, Keim; vgl. Scholten), oder dem Verf. jedes historische Interesse bei Abfassung seiner Schrift abzusprechen (Baur p. 169 mit Hinweis auf V. 52). Vgl. dagegen selbst Hilg. Einl. p. 719.

Spaltung (*ἑκάστου μέρους φιλονεικοῦντος*, Euth.-Zig.) also entstand im Volke seinethalben. Vgl. 9, 16. 10, 19. 1. Kor. 1, 10. Act. 14, 4. 23, 7. Herod. 7, 219: *καί σφεων ἐσχίζοντο αἱ γνῶμαι*. Xen. Sympos. 4, 59. Herod. 6, 109. Eur. Hec. 119 und dazu Pflugk.

V. 44 ff. *ἐξ αὐτῶν*) Nach Meyer solche, die der zuletzt angeführten Ansicht angehörten und die der Streit erhitzt hatte. Allein es ist doch schlechterdings nicht einzusehen, wie der Streit über die Messianität Jesu sie zu einem Akt der „Volksjustiz" anregen sollte; und dass sie den nach V. 32 ausgesandten Dienern helfen (Luth.) oder zuvorkommen (Olsh.) wollten (vgl. Keil), ist rein eingetragen. Da vielmehr sofort erzählt wird, wie die Diener unverrichteter Sache zu den Synedristen zurückkehren (V. 45 f.), so können nur sie gemeint sein (vgl. de W.), die der Evangelist ausdrücklich zum Volke rechnet, um den Eindruck der Worte Jesu auf sie zu erklären (vgl. V. 49). Offenbar hatten die Synedristen den Schlusstag des Festes zur Ausführung ihres Planes V. 32 erkoren, weil sie hoffen konnten, dass da ein grosser Theil der ihm günstigen Galiläer schon abgereist sein werde. Die gesperrte Voranstellung von *τινές* giebt diesem einen besonderen Nachdruck. Etliche aber waren aus dem Volke gewillt u. s. w. — *ἀλλ' οὐδεὶς* etc.) nach V. 30 durch göttliche Verhütung (*ἐπεχόμενος ἀοράτως*, Euth.-Zig.), die sich aber nach V. 46 durch den Eindruck der Rede Jesu vermittelte. — V. 45. *οὖν*) also, in Folge dessen, dass Niemand Hand an Jesum zu legen vermocht hatte. Es wird hier klar, dass die V. 44 gemeinten *τινές* die V. 32 ausgesandten Diener waren, da eben nicht dasteht, dass „auch sie" (Meyer, Schnz.) unverrichteter Sache heimkehrten. Der Eindruck der Rede Jesu hatte ihnen nicht nur die Vollziehung jenes Befehls, sondern auch jede Ausflucht oder Entschuldigung moralisch unmöglich gemacht. — *τοὺς ἀρχιερ. κ. Φαρ.*) hier durch Nichtwiederholung des Artikels als Eine Kategorie zusammengefasst, nämlich als die Sanhedristen, welche versammelt in der Session zu denken sind. Dass dieselbe aber am Festtage stattfand (God.), steht nicht da. — *ἐκεῖνοι*) die *ἀρχιερ. κ. Φαρισ.*, vom (der Wortstellung nach) nächsten, aber dem Schreibenden (der eben von den Dienern erzählen will) ferner stehenden Subjekt. Win. §. 23, 1. u. Ast ad Plat. Polit. p. 417. Lex. Plat. I. p. 658 f. — V. 46. Das an sich entbehrliche *ὡς οὗτος ὁ ἄνθρ.* hat etwas Feierliches. „Es ist eine gewaltige Rede und ein starkes Wort, dass sie in Demuth also reden", Luther. „Character veritatis etiam idiotas convincentis prae dominis eorum", Beng.

V. 47 ff. Die Antwort wird von den Pharisäern im Sanhedrin gegeben, als von dem Theile desselben, welcher am eifrigsten war, über die Orthodoxie zu wachen (vgl. V. 32) und am ungeneigtesten, sich dem Eindruck eines ihnen fremdartigen Geistes hinzugeben (1, 24). — μὴ καὶ ὑμεῖς) doch nicht auch ihr, — Diener des heiligen Gerichts, die sich nur in strenger Loyalität nach ihren Vorgesetzten zu richten haben. Daher V. 48: doch nicht einer aus den Sanhedristen ist gläubig geworden an ihn, oder aus den Pharisäern? Aecht hierarchisch setzen sie voraus, dass ohne ihren Vorgang oder den der Pharisäer, die, auch abgesehen von ihrer theilweisen Mitgliedschaft des Sanhedrin als die eigentlichen Orthodoxen und Frömmigkeitsmuster in Israel galten, keiner an ihn glauben dürfe. — V. 49. ἀλλά) at, abbrechend und rasch zur folgenden gegentheiligen Ausrufung überführend, Bäuml. Partik. p. 15. Ellendt Lex. Soph. I. p. 78. Gekünstelt Paul., Kuin., Luth., Keil: sondern dieses unwissende Volk sc. glaubt an ihn. Verflucht sind sie! — ὁ ὄχλος οὗτος) das Volk da, mit grösster Verachtung gesprochen, wobei aber nicht bloss das Jesu anhangende Volk ihnen vor Augen steht, da die folgende Charakteristik ja das ganze gemeine Volk, diesen Pöbelhaufen in ihrem Sinne, trifft (gegen Meyer, B.-Crus., Luth., Keil). Nach Meyer versteht sich von selbst, dass die Redenden ihre amtlichen Diener nicht mit zum ὄχλος rechnen, vielmehr klüglich deren Bewusstsein von dem Begriffe des ὄχλος sondern, während sie ja eben dadurch die ihnen unbegreifliche Verblendung ihrer Diener erklären. — ὁ μὴ γινώσκ. τ. νόμον) Die subjektive Negation beruht wohl nicht darauf, dass dem Volke tadelnd eine Eigenschaft, die es haben könnte und sollte, abgesprochen wird (Win. §. 55, 5), sondern darauf, dass diese Eigenschaft im Sinne der Hierarchie das Motiv des Fluches ist, den sie über dasselbe aussprechen. Nur daraus erklärt sich auch, dass es einen solchen Uebertreter des Gesetzes für den Propheten oder gar für den Messias hält V. 40 f., was Keil vergeblich bestreitet. — ἐπάρατοί εἰσι) verflucht sind sie, dem göttlichen Zorne verfallen! Der Plural ist durch das kollektive ὁ ὄχλος gerechtfertigt, vgl. V. 44. In ihrem πεπλανῆσθαι V. 47 sehen sie nur ein Zeichen des Fluches, der auf ihnen ruht. Der Ausruf selbst ist lediglich als blind leidenschaftliche Aussage*), als hochmüthiger Ausbruch der

*) Natürlich ist nicht gemeint, sie hätten aus der Nichtkenntniss des Gesetzes die Nichtbefolgung geschlossen (Ew., Hengst.); noch weniger ist es als Dekret zu fassen (Kuin. u. M.), als hätte der San-

rabies theologica zu fassen. Mehr als schimpfen können sie nicht, da der Eindruck, welchen die Rede Jesu auf die Diener gemacht hat, zeigt, wie gewaltig dieselbe die ganze Volksmasse ergriffen hat und sie darum nicht weiter gegen sie vorgehen können. Ueber die gränzenlose Verachtung des Jüdischen Gelehrtenstolzes gegen die ungelehrte Menge (עם הארץ) s. Wetst. u. Lampe z. St. Gfrörer in d. Tüb. Zeitschr. 1838. I. p. 130. u. Jahrb. d. Heils I. p. 240 ff. — *ἐπάρατος* sonst nicht im N. T., auch nicht b. d. LXX u. Apokr., ist klassisch.

V. 50 ff. Die Pharisäer im Sanhedrin hatten sich so entschieden und leidenschaftlich gegen Jesum ausgesprochen, als ob seine Schuld bereits eine ausgemachte Sache wäre. Dagegen erhebt nun Nikodemus, welcher seitdem, dass er mit Jesu die nächtliche Unterredung gehabt, im Stillen ihm zugewendet war, eine Einsprache, in welcher er nüchtern, schlicht und recht die erhitzten Kollegen selbst auf das Gesetz (s. Ex. 23, 1. Deut. 1, 16 f. 19, 15) verweist. — *ὁ ἐλθὼν — αὐτῶν*) der vordem zu Jesu gekommen war, obgleich er Einer von ihnen (den Pharisäern) war, 3, 1. Dass damit angedeutet sei, wie ihre Behauptung V. 48 doch wenigstens Eine Ausnahme habe (Schnz., Keil), liegt doch wohl fern. — *μὴ ὁ νόμος* etc.) Den Ton hat *ὁ νόμος*: doch nicht unser Gesetz richtet u. s. w.? Das Gesetz zu kennen, hatten sie ja so eben dem Volke abgesprochen, und gingen doch selbst damit um, ganz gesetzwidrig zu verfahren. — *τὸν ἄνθρ.*) den Menschen; der Artikel bezeichnet den jedesmal in dem gegebenen Falle in Frage kommenden. S. z. 2, 25. — Bei *ἀκούσῃ* (Deut. 1, 16 f.) und *γνῷ* ist nicht *ὁ κριτής* zu ergänzen, da die Identität des Subjektes zum Gedanken wesentlich ist, sondern das Gesetz selbst ist als die (durch den Richter) verhörende und den Thatbestand erkennende Instanz gedacht und personificirt. Eine ähnliche Personification Plat. de rep. 7. p. 538 D. Vgl. *νόμος πάντων βασιλεύς* aus Pindar b. Herod. 3, 38. — *τί ποιεῖ*) was er thut, wie sein Thun beschaffen ist. — V. 52. Doch nicht auch du bist (wie Jesus) aus Galiläa? so dass also deine Sympathie für ihn eine landsmännische ist? — *ὅτι προφήτης* etc.) Es

---

hedrin jetzt beschlossen, oder wenigstens sofort nach Maassgabe des unbedachten Wortes formulirt (B.-Crus., Luth., Keil), was 9, 22 erwähnt ist. Eine solche Bannung des *ὄχλος* in Masse wäre ungereimt gewesen.

wird das Auftreten eines Propheten aus Galiläa nach der für Propheten stehenden Norm verneint; und da diese nur aus der Geschichte entnommen sein kann (gegen Luth., Bäuml.), so ist das Präs. gar keine Erleichterung (vgl. God.) und schon darum nicht als solche eingekommen (s. d. krit. Anm.). Die Sanhedristen führte der unbedachte Eifer zu geschichtlichem Irrthum; denn abgesehen von der unbekannten Herkunft vieler Propheten, war wenigstens Jonas nach 2. Reg. 14, 25 aus Galiläa*).

7, 53—8, 11. Die (unächte) Perikope von der Ehebrecherin.

Anmerkung. Die Perikope ist ein aus der apostolischen Zeit herrührendes Schriftstück eines unbekannten Verfassers, welches, in verschiedenen Textgestaltungen verbreitet, wahrscheinlich schon im zweiten, spätestens dritten Jahrh. (auch schon Constitut. Apost. 2, 24, 4 wird sein Vorhandensein im Kanon verrathen) in das Johannesevang. eingefügt wurde. Dass die Erzählung aus dem Evang. sec. Hebr. geflossen sei, wie ältere Kritiker (vgl. auch Lck., Bleek, God.) annahmen, ist wenig wahrscheinlich, da die von Papias (bei Eus. h. e. 3, 39) erwähnte Geschichte aus demselben von einem Weibe handelte, das wegen vieler Sünden verleumdet war, also schwerlich (wie schon Rufin. annahm) mit unserer identisch war. Der Abschnitt ist aber frühe in den Johanneischen Text eingeschaltet; denn er findet sich schon in den meisten Codd. der Itala, in der Vulgata u. anderen Verss.; Hieron. adv. Pelag. 2, 17 fand ihn bereits „in multis et Graecis et Latinis Codd.“ und mehr als hundert der jetzt noch vorhandenen Codd.

---

*) nicht auch Elias, dessen Thisbe in Gilead lag (s. Thenius zu 1. Reg. 17, 1. Frtzsch. z. Tob. 1, 2. Kurtz in Herzog's Encykl. III. p. 754). Ob ferner das Elkosch, aus welchem Nahum war, in Galiläa und überhaupt in Palästina und nicht vielmehr in Assyrien (Michael., Eichh., Ew. u. M.) zu suchen ist, ist sehr zweifelhaft. Hosea (s. 7, 1. 5) war aus dem nördlichen Reich Israel (Samaria). Ebr. denkt daran, dass, seit es ein Galiläa im jetzigen Sinne gab, d. h. seit der Rückkehr aus dem Exil wirklich kein Prophet von dorther aufgetreten war, Hengst. schiebt dem προφ. unter: eine prophetische Hauptfigur und grössere Anzahl von Propheten, God., der für die gangbare Auffassung οὐδεὶς προφήτης verlangt (vgl. dagegen 4, 44) erklärt: nicht aufgetreten ist in der Person Jesu ein Prophet aus Galiläa. Dass aber der Evangelist den Irrthum der Synedristen getheilt oder begangen (Bretschn., Baur), kann aus dem Fehlen einer Berichtigung um so weniger entnommen werden, als ja der Einwurf Jesum, den er treffen sollte (sofern, wenn kein Prophet, um so weniger der Messias aus Galiläa her sein kann), gar nicht traf, da er nicht aus Galiläa war, wie die Leser aus den synopt. Evangelien wussten (vgl. z. 1, 46).

(darunter D F G H K U) enthalten ihn. Ihn auf mündliche Johanneische Ueberlieferung zurückzuführen (Luth.), liegt ebenso wenig Grund vor, als ihn für eine sittlich anstössige tendentiöse Erdichtung zu erklären (Hengst.). Es ist eine ganz dem synoptischen Evangelientone entsprechende Ueberlieferung, die, richtig aufgefasst, durchaus das Gepräge der inneren Wahrheit trägt und keinen Grund späterer Erfindung verräth. Vgl. Calv.: „nihil apostolico spiritu indignum continet." Das Hinausgehen Jesu an den Oelberg und seine Rückkehr in den Tempel erinnert ganz an seinen letzten Aufenthalt in Jerusalem (vgl. Luk. 21), und Holtzm. u. A. halten sie gradezu für ein dorthin gehöriges Stück der synoptischen Grundschrift, wie schon Hitzig sie nach Mark. 12, 17 einschaltete. Aber Johanneisch ist die Erzählung schon darum nicht, weil sie in auffallender Weise durch 7, 53 an das Vorige angeknüpft wird und die Einheit des 8, 12 ff. fortgesetzten Berichts zerreisst; ihr ganz den synoptischen Berichten ähnlicher Ton und Charakter, wozu insonders auch das bei Joh. nicht vorkommende Vorlegen einer versuchlichen Gesetzesfrage gehört, zeigt selbst im Sprachlichen Abweichungen von der Johanneischen Weise. Vgl. das immer wiederkehrende *δέ* statt des Johanneischen *οὖν* und Ausdrücke, wie *ὄρθρου, πᾶς ὁ λαός, καθίσας, ἐδίδασκεν αὐτούς, οἱ γραμματ. κ. οἱ Φαρισ., ἐπιμένειν, ἀναμάρτητος, καταλείπεσθαι* und *κατακρίνειν*, auch *πλήν* V. 10 (Elz.). Der Abschnitt hat auch keineswegs in allen Exemplaren des Johannesevangeliums Aufnahme gefunden, sondern wurde schon seit dem dritten und vierten Jahrh. stillschweigend oder ausdrücklich aus dem kanonischen Texte verwiesen; denn Orig., Apollin., Theod.-Mopsv., Cyr., Chrys., Nonn., Theophyl., Tert., Cypr. u. a. Väter (ausser Hier., Ambr., Augustin., Sedul., Leo, Chrysol., Cassiod.) nebst den Catenen, schweigen gänzlich von unserer Perikope; Euth.-Zig. erklärt sie zwar, bemerkt aber ausdrücklich, dass sie in den besten Handschriften fehle oder obelisirt werde. Sie fehlt in vielen Versionen (in Syr. Codd., auch der Nestorianer, Syr. p., in d. meisten Handschr. der Copt., Ar. Sahid. Arm. Goth. Verc. Brix.) und den ältesten Codd. (ℵ A B C L T X Δ, unter welchen zwar A C hier defect sind, aber nach Tisch. die Perikope nicht gehabt haben können, L Δ einen leeren Raum lassen); andere Codd. verdächtigen sie durch Asterisken oder einen Obelus, oder erklären sie in Scholien (s. b. Scholz u. Tisch.) ausdrücklich für verdächtig. Sie scheint an unserer Stelle eingeschoben, weil sie ebenfalls einen misslungenen Angriff auf Jesum berichtet und den Spruch 8, 15 f. zu illustriren schien. Einige Codd. (1. 19. 20 al.) verweisen die Perikope als zweifelhaften Anhang an das Ende des Evangeliums; andere (13. 19. 124. 346.) setzen sie nach Luk. 21, 38. Für die verschiedenen Recensionen, in welchen die Exemplare umliefen, zeugen die auffallend vielen Varianten, welche nach Meyer grossen Theils nicht das Gepräge der

Zufälligkeit und Willkür, sondern das der verschiedenartigen Ursprünglichkeit an sich tragen; besonders Cod. D hat eine eigenthümliche Textgestaltung*).

καὶ ἐπορ. ἕκαστ. etc.) Schon diese Anknüpfung ist sehr unklar. Nach dem Kontext geht es auf die Synedristen (Grot., Lampe u. V., auch Maier, Lange). Aber diese Bemerkung ist auffallend müssig, und 8, 1 bildet dazu einen schiefen Gegensatz. Daher dachten Meyer, de W., Luth., Schegg, Schnz., Keil an das Volk, so dass hier der Abschluss der Scene V. 37—44 vorläge, was aber nach der Zwischenscene V. 45—52 ganz undenkbar ist; Hengst., Ebr. dachten gar an das Volk und die Synedristen. Die Beziehung auf die Festpilger, welche in ihre Heimath zurückgekehrt seien (Paul., vgl. God.), ist wider 8, 2. Es wird eben ein ungeschickter Uebergang sein, den der Interpolator gemacht hat.

Kap. VIII.

V. 1 ff. *εἰς τ. ὄρ. τ. ἐλ.*) wo er übernachtete, vgl. Luk. 21, 37. Joh. nennt den Oelberg nirgends. — V. 2. *ὄρθρου*)

---

*) Verneint ward die Johanneische Abfassung von Erasm., Calv. (?), Beza, Grot., Wetst., Seml., Morus, Haenlein, Wegsch., Paul., Tittm. (Melet. p. 318 ff.), Knapp, Seyffarth, Lck., Credn., Thol., Olsh., Krabbe, B.-Crus., Bleek, Weisse, Baur, de W., Guericke, Reuss, Brückn., Luth., Ew., Bäuml., Hengst., Schenk., God., Scholten, Keil u. M., wie auch Lchm., Tisch., Treg., WH. den Abschnitt aus dem Texte verwiesen haben. Vertheidigt dagegen ist die Authentie im Alterthume besonders von Augustin. (de Conjug. adult. 2, 7), nach welchem die Erzählung von Schwachgläubigen oder Feinden des wahren Glaubens ausgestossen worden ist, weil dieselben gefürchtet hätten: „peccandi impunitatem dari mulieribus suis" (vgl. auch Nikon im 13. Jahrh. b. Coteler. Patr. ap. I. p. 235), — neuerlich von Mill., Whitby, Fabric., Wolf, Lampe, Beng., Heum., Michael., Storr, Dettmers (Vindiciae *αὐθεντίας* textus Gr. peric. Joh. 7, 53 ff. Francof. ad Viadr. P. 1. 1793), Stäudlin (in 2 Dissert. Gott. 1806), Hug (de conjugii Christ. vinculo indissolub. Frib. 1816. p. 22 ff.), Kuin., Möller (neue Ansichten p. 313 ff.), Scholz (Erklär. der Evang. p. 396 ff. u. N. T. I. p. 383), Klee u. M., besonders auch Maier I. p. 24 f., Ebr., Lange, Horne Introduct. of the textual criticism of the N. T. ed. Tregelles p. 465 f., Schegg, Schnz., und im Interesse der Unächtheit des Evangeliums von Bretschn., Strauss, B. Bauer, Hilg., Evang. p. 284 ff. u. noch in s. Zeitschr. 1863. p. 317, Einl. p. 707. Für die Aechtheit eines durch freie Variantenbenutzung geläuterten Textes erklärt sich Schulthess in Win. u. Engelh. krit. Journ. V. 3. p. 257—317.

Luk. 24, 1; Joh. braucht *πρωΐ* (18, 28. 20, 1, vgl. *πρωΐα* 21, 4); statt *πᾶς ὁ λαός* hat Joh. *ὁ ὄχλος*, auch *καθίσας ἐδίδ. αὐτ.* ist synoptisch. Dagegen wäre nicht auffallend das *ἐδίδασκεν* ohne Angabe des Inhalts (vgl. 7, 14) und ebenso wenig der Volksandrang nach dem Festschlusse bei dem grossen Aufsehen, welches Jesus im Feste gemacht hatte. — V. 3. *οἱ γραμματεῖς κ. οἱ Φαρισαῖοι*) bei den Synoptikern die ständige Gegnerschaft Jesu, nie bei Joh. Sie erscheinen hier nicht etwa als Zeloten (Wetst., Kuin., Stäudlin), aber auch nicht in officieller Eigenschaft, etwa als Gesandte des Sanhedrin. — V. 4. *κατειλήφθη*) mit dem Augment von *εἴληφα*, s. Win. §. 12, 6. Zum Ausdruck vgl. *κατείληπτο μοιχός* Arrian. Epict. 2, 4. — *ἐπ' αὐτοφώρῳ*) auf frischer That, Herod. 6, 72. 137. Plat. Pol. 2. p. 359 C. Xen. Symp. 3, 13. Dem. 378. 12. Soph. Ant. 51. Eur. Ion. 1214. Vgl. Philo p. 785 A: *μοιχεῖαι αὐτόφωροι*. Ueber *λαμβάνειν ἐπί* vom Ergreifen beim Ehebruch s. Toup. Opp. crit. I. p. 101. — Der Buhle, welcher ebenfalls des Todes schuldig war (Lev. 20, 10. Deut. 22, 24), konnte entflohen sein. — V. 5. *λιθοβολεῖσθαι*) Der Ausdruck (wofür Joh. 10, 31 ff. *λιθάζειν* braucht) stammt aus Deut. 22, 21. 24, wo das Gesetz die Steinigung ausdrücklich für den besondern Fall bestimmt, dass eine verlobte Braut in der Stadt (wo sie hätte Hülfe herbeirufen können) von einem Anderen sich beschlafen lässt. Es hindert durchaus nichts, anzunehmen, dass dieser bestimmte Fall hier vorlag und demnach *τὰς τοιαύτας* die derartigen Ehebrecherinnen bezeichnet, da die Verlobte in der Gesetzesstelle ausdrücklich אֵשֶׁת רֵעֵהוּ genannt, ihr Vergehen also als qualificirter Ehebruch betrachtet ist, wie es denn auch von Philo de legg. special. II. p. 311 als *εἶδος μοιχείας* bezeichnet wird (vgl. Lightf., Schegg, Schnz.). Den Ausdruck נאף aber gebraucht der Gesetzgeber im ganzen Zusammenhange, auch bei den Fällen eigentlichen Ehebruchs nicht (gegen Lck.). Gewöhnlich sieht man das Weib als Ehefrau an, und da Lev. 20, 10 und Deut. 22, 22 den Ehebrecherinnen dieser Art nicht namentlich die Steinigung, sondern im Allgemeinen die Todesstrafe zuerkannt ist, so schliesst man hieraus entweder auf die innere Unwahrheit der ganzen Erzählung (Wetst., Seml., Morus, Paul., Lck., de W., Baur u. M., vgl. auch Hengst.), oder man nimmt an, dass mit der nicht näher bestimmten Todesstrafe des Gesetzes („des Todes sterben") die Steinigung gemeint sei (Michael. Mos. R. §. 262, Thol., B.-Crus., Ebr., Keil Archäol. §. 153, 1, Ew., God.; zweifelhaft Brückn., Luth., Bäuml.),

was jedenfalls nach dem Wortlaut des Gesetzes, wie nach der rabbinischen Tradition eine unsichere Annahme ist; vgl. Saalschütz Mos. R. p. 571*).

V. 6. πειράζοντες αὐτόν) Von der willkürlichen Voraussetzung aus, dass „eine verfängliche Frage am natürlichsten dilemmatisch berechnet sei", meint Meyer, man habe Jesum entweder beim Sanhedrin als Gegner des Gesetzes belangen oder bei der gehofften Entscheidung für Moses bei der Römischen Obrigkeit verklagen wollen, sofern nach Römischem Kriminalrecht Ehebruch nicht mit dem Tode bestraft, und die Steinigung insbesondere von den Römern überhaupt verworfen wurde (s. Stäudl. und Hug). Allein es ist doch nicht abzusehen, wie man im letzteren Fall seiner Entscheidung „eine revolutionäre Wendung geben sollte", wenn er, wie billig, die Zuständigkeit der Römer, ohne deren Bestätigung das Todesurtheil nicht vollzogen werden durfte (18, 31), vorbehielt; denn sich für eine Steinigung ohne Urtheilsspruch durch Volksjustiz auszusprechen und sich so mit dem Römischen Bestätigungsrecht in Konflikt zu bringen (Grot., B.-Crus., Hitzig, Luth., God., vgl. auch Schulthess, Wetst., die das Zelotenrecht zu Hülfe nehmen), konnte man ihm doch wahrlich nicht zumuthen. Auch ist die Frage eben nicht auf die Urtheilsvollstreckung gerichtet**). Ebenso willkürlich fassen Andere die Frage so auf, als habe man ihn

*) Der Talmud bestimmt Sanhedr. f. 51. 2: Filia Israelitae, si adultera, cum nupta, strangulanda, cum desponsata, lapidanda", und zwar nach dem Kanon: Omnis mors, cujus est mentio in lege simpliciter, non alia est quam strangulatio, dessen Gültigkeit für die Zeit Christi Michael., Keil u. A. bestreiten. Die Annahme von Grot., dass seit der Zeit Ezechiel's für den Ehebruch die verschärftere Strafe der Steinigung eingeführt sei, ist mit Ez. 16, 38. 40. Sus. 45 nicht zu begründen und würde dem Μωϋσῆς ἐνετείλατο gegenüber nichts helfen.

**) Ebr. bezieht nach Michael. ebenso ohne Anhalt im Wortlaut die Frage darauf, ob überhaupt das gerichtliche Verfahren einzuleiten sei, oder nicht, was er darum für verfänglich hält, weil damals die Todesstrafe bei Ehebruch schon ganz ausser Gebrauch gekommen sei. Um so weniger aber hatte man dann ja einen Grund der Anklage, mochte er sich nun für oder gegen die herrschende Praxis entscheiden. Lck., de W., Brückn. u. M. (vgl. Baur, der für die Grundidee der Dichtung nur das die Macht jeder Sünde brechende Bewusstsein der eigenen Sündhaftigkeit gegenüber den pharisäischen Anklagen wider Jesum hält) verzichten auf die Bestimmung des Versuchlichen in der Frage, die Olsh. für gutmüthige Erfragung nimmt, Schegg auf eigene Unschlüssigkeit zurückführt.

zu einer Erklärung wider das Gesetz **oder** zu einer Inkonsequenz gegen seine Verwerfung der Scheidung (Dieck in d. Stud. u. Krit. 1832. p. 791 ff.), oder gegen seine eigene Nichtbeachtung des Gesetzes (Hilg.), oder gegen seine sonstige Milde (Augustin., Erasm., Luther, Calv., Aret., Jansen, Corn. a Lap., Baumg., Schegg u. M., vgl. auch Ew., der daneben noch die herrschende milde Praxis nennt) verleiten wollen. Allein richtig haben Euth.-Zig., Beng. u. M., auch Neand., Thol., Bäuml., Hengst. (welcher aber hier eine ungeschichtliche Vermengung von Gesetz und Evangelium sieht), Keil, Schegg den Plan der Anklage nur auf den als gewiss angenommenen Fall, dass er vermöge der Milde seines Urtheils verneinend antworten werde, bezogen. *γινώσκοντες γὰρ αὐτὸν ἐλεήμονα κ. συμπαθῆ, προσεδόκων, ὅτι φείσεται αὐτῆς, καὶ λοιπὸν ἕξουσι κατηγορίαν κατ᾿ αὐτὸν, ὡς παρανόμως φειδομένου τῆς ἀπὸ τοῦ νόμου λιθαζομένης*, Euth.-Zig. — *τῷ δακτύλῳ ἔγραφεν εἰς τ. γῆν*) zum Zeichen der Nichtbeachtung der Frage, *ὅπερ εἰώθασι πολλάκις ποιεῖν οἱ μὴ θέλοντες ἀποκρίνεσθαι πρὸς τοὺς ἐρωτῶντας ἄκαιρα καὶ ἀνάξια. γνοὺς γὰρ αὐτῶν τὴν μηχανὴν, προσεποιεῖτο γράφειν εἰς τὴν γῆν, καὶ μὴ προσέχειν οἷς ἔλεγον*, Euth.-Zig. Einzelne Beispiele dieses Benehmens dessen, der von seiner Umgebung absieht und sich in sich selbst vertieft, seiner eigenen Gedankenwelt oder Einbildungskraft sich überlassend, aus Griechen (Aristoph. Acharn. 31 und dazu Schol. Diog. Laert. 2, 127) u. Rabbinen s. b. Wetst.*). — Bei *ἔγραφεν* bemerke

---

*) Was Jesus geschrieben, ist natürlich nicht einmal zu fragen, auch nicht, ob und was für eine Antwort er mimisch habe andeuten wollen (Michael.: die Antwort: „wie geschrieben steht"). Viel Wunderliches bei den Aelteren, unter denen Hier. meint, er habe die Sünden der Ankläger und aller Menschen geschrieben. S. Wolf u. Lampe, auch Fabric. Cod. Apocr. p. 315, welcher meint, Jesus habe den Ausspruch V. 7 geschrieben (nach Beda; vgl. auch Ew. Gesch. Chr. p. 480 ed. 3, God., Schnz., der aber noch lieber an Ps. 50, 16 denken will). Wenn Jesus mit dieser symbolischen Geberde die Abgabe eines Bescheides schweigend abweist, so ist das kein seiner sittlichen Würde unwürdiges Spiel (God. u. Hengst., der deshalb die Geschichte für erdichtet hält); es soll auch nicht bloss andeuten, dass die Frager wegen ihrerBöswilligkeit keine Antwort verdienen (Luth., Keil), da er ja andere böswillige Fragen beantwortet hat, oder Ausdruck einer ruhigen Majestät sein, die in ihrer spielenden Musse mit keinem Strassenskandal behelligt sein will (Lange), sondern er thut es ohne Zweifel nach dem Grundsatze, sich nicht in die obrigkeitliche (hier criminalrechtliche) Sphäre zu mischen, Mark. 12, 15 ff. Luk. 12, 13 f. Treffend Melanth.: „Initio, cum accusatur mulier, nihil respondit Christus, tanquam in aliam rem intentus, videlicet prorsus a sese reji-

das schildernde Imperf. Der Leser sieht ihn mit dem Finger schreiben. — Die Zusätze in Codd. καὶ προσποιούμενος und (stärker bezeugt) μὴ προσποιούμ. sind verschiedenartige Glosseme, und zu erklären: obwohl sich nur so stellend (simulans), als ob er schriebe, und: ohne sich um sie zu bekümmern (dissimulans; Ev. 32 setzt αὐτούς hinzu). S. Matthaei ed. min. z. St.

V. 7 ff. ἀναμάρτητος) fehllos, nur hier im N. T., sehr oft bei Klassikern*). Wenn hier, zwar nicht die Freiheit von der speciellen Sünde des Ehebruchs, aber von Unzuchtsünden überhaupt gemeint sein sollte (Lck., Meyer, de W.), müsste, auch abgesehen von der Frage, ob Jesus dergleichen bei allen Schriftgelehrten voraussetzen konnte, dies durchaus näher angedeutet sein, da darin grade die Pointe der Antwort läge (vgl. besonders Ebr., nach welchem Jesus andeutet, dass die herrschende Entsittlichung es sei, welche die Anwendung des Gesetzes unmöglich mache). Die Erklärung von Sündenfreiheit überhaupt (Baur, der freilich ganz mit Unrecht den Gedanken einträgt, dass jede Sünde vergeben werden kann, so bald man das Bedürfniss der Sündenvergebung anerkennt; Luth., Ew., Hengst., God., Schegg, Keil, Schnz. nach Aelteren) lässt Jesum nicht eine für den gegebenen Fall unpraktische Bedingung stellen (gegen Meyer), sondern lässt erst den Gedanken mit voller Klarheit hervortreten, wonach das Bewusstsein der eigenen Sündhaftigkeit davon abhalten muss, sich (ohne Amt und Beruf), wie die Frager gethan, zum Kläger und Richter aufzuwerfen (vgl. Matth. 7, 1)**).

---

ciens hanc quaestionem pertinentem ad cognitionem magistratus politici. Postea, cum urgetur, respondet non de muliere, sed de ipsorum peccatis, qui ipsam accusabant.“ Vgl. auch Beng., Neand., Schegg, Schnz. u. A. Die in dem Gestus liegende Geringachtung hatten die Versucher verdient, V. 9.

*) Ob es die Freiheit von der Möglichkeit zu fehlen (zu irren oder zu sündigen), wie Plat. Pol. I. p. 339 B, oder die thatsächliche Fehllosigkeit meine (vgl. γυνὴ ἀναμάρτητος, Herod. 5, 39), desgleichen ob es allgemein (2. Makk. 8, 4), oder in Betreff einer bestimmten Kategorie oder Species der ἁμαρτία gemeint sei (2. Makk. 12, 42. Deut. 29, 18, vgl. auch ἁμαρτωλός Luk. 7, 37, ἁμαρτάνειν Jacobs ad Anth. X. p. 111, und selbst V. 11. 5, 14 ist ähnlich), darüber entscheidet lediglich der Kontext. Keinesfalls ist vom Mangel an bürgerlicher Unbescholtenheit (B.-Crus.) die Rede.

**) Das Strafamt der Obrigkeit bleibt damit selbstverständlich ganz unberührt (gegen Luther), weshalb die Antwort auch nicht als Zeugniss gegen die Todesstrafe (Mittermayer, die Todesstrafe 1862) zu gebrauchen und nicht unvorsichtig ist (gegen Hengst.). Jesus bleibt

— πρῶτος τὸν λίθον) nicht: den ersten Stein (Luther), sondern: er werfe zuerst den Stein, mit welchem sie nach dem Gesetze geworfen werden soll. Die Zeugen sollten nach Deut. 17, 7 (Act. 7, 58) den ersten Stein werfen, und als solche hatten die Frager nach V. 4 sich aufgespielt. — ἐπ' αὐτῇ) auf sie. S. Bernhardy p. 249. Ellendt Lex. Soph. I. p. 647. Jesus erklärt sich also so wenig gegen das Gesetz (V. 5), dass er vielmehr thut, als ob die Frage dadurch völlig entschieden sei, und es sich nur noch um die Vollstreckung des Gesetzes handle. Dann aber trat die Frage an sie heran, ob sie, die sich willkürlich zu Klägern aufgeworfen, nun auch die Konsequenz davon ziehen wollten. — V. 8. πάλιν etc.) zur Andeutung, dass er nichts weiter mit der Sache zu thun habe. Nach Hieron. u. Euth.-Zig.: um den Fragern Raum zu geben, sich fortzumachen, was nicht mit V. 6 übereinstimmt. — ἐξήρχοντο) schilderndes Imperf. — εἷς καθ' εἷς) Mark. 14, 19. — ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων) die an Jahren Aelteren, nicht die Volksältesten (Lck., de W., Hengst.), von denen nicht abzusehen wäre, weshalb sie grade zuerst fortgingen, und dergleichen auch unter den Anklägern V. 3 gar nicht genannt sind. Die Bejahrteren waren auch besonnen und klug genug, zuerst davon zu gehen, statt sich noch mehr zu kompromittiren, weil sie sich der böswilligen Absicht ihrer Frage bewusst waren und sich so am wenigsten schuldlos fühlten. Warum ihre Beschämung nur zu verstehen sein soll, wenn sie sich der Unzuchtsünden schuldig wussten, was doch bei den Bejahrteren ohnehin auffällt, ist nicht abzusehen (gegen Brückn.). — ἕως τῶν ἐσχάτ.) überwiegend als ächt bezeugt, ist mit εἷς καθ' εἷς zu verbinden, so dass ἀρξάμ. ἀπὸ τ. πρ. Zwischensatz bleibt (vgl. z. Matth. 20, 8). Schegg fasst es brachyologisch: anfangend von — und fortfahrend bis. Es steht nicht im Sinne des Ranges, die Geringsten (so die meisten Neueren: auch Lck., B.-Crus., de W., Maier, Lange), was der Kontext nicht ergiebt, sondern heisst: bis zu den Letzten, nämlich welche hinausgingen, d. i. bis Alle hinaus waren (Luth., Keil, Schnz.). — Die Recepta hat nach ἀκούσ.: καὶ ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι, ein Glossem gegen sehr erhebliche Zeugen, aber der Sache nach richtig. — μόνος ὁ Ἰησ. etc.) Gut Augustin.: „relicta sunt duo, misera et miseri-

---

eben dabei, die Rechtsfrage gänzlich auf sich beruhen zu lassen, und giebt der Frage eine Wendung auf das rein sittliche Gebiet (vgl. Luth.).

cordia." Aber es schliesst die Anwesenheit der Jünger und das entfernteren Volkes nicht aus, auf dessen Anwesenheit sogar das ἐν μέσῳ ἑστῶσα hinzudeuten scheint.

V. 10 f. οἱ κατήγ.) die dich bei mir, als ob ich Richter sein sollte, angeklagt haben. — οὐδείς) hat Nachdruck: Hat Keiner dich verurtheilt? Die Frage ist keineswegs unpassend (de W.); denn sie bezieht sich nicht auf den Gerichtsspruch (Hengst.), zu dem ja die Kläger nicht befugt waren, sondern auf das Urtheil, das sie damit anticipirt hätten, wenn sie sich zur Steinigung (V. 7) bereit erklärten. — οὐδὲ ἐγώ σε κατακρ.) auch ich nicht verurtheile dich. Eben weil er die ganze rechtliche Frage dem zuständigen Richter anheim stellt, behält er sich nur das sittliche Recht der Ermahnung vor: μηκέτι ἁμάρτανε*). Gut Augustin.: „Ergo et Dominus damnavit, sed peccatum, non hominem."

Das zweite Hauptstück dieses Theiles (8, 12—59) führt uns den zweiten Angriff auf Jesum vor. Auch er beginnt mit einem einleitenden Abschnitt, dessen beide Theile (V. 12—20. 21—29) den vorbereitenden Abschnitten 7, 14—30. 31—36 parallel laufen.

V. 12—29**). Das Selbstzeugniss Jesu in Jeru-

*) Gewiss mit Unrecht will daher Meyer (vgl. auch Schnz.) daraus den eherechtlichen Grundsatz ableiten, dass im Ehebruchsfalle die Busse des schuldigen Theiles die Fortführung der Ehe zulässig macht. Die Antwort Jesu involvirt keine Sündenvergebung (so Luth. früher), geschweige denn eine sittliche oder gar rechtliche (Hengst.) Freisprechung, die gar nicht seines Berufs war, auch nicht auf Grund seiner Sündlosigkeit (gegen Ebr., God., Luth.). Aber auch die Hinweisung auf seinen Messianischen Beruf, nach welchem er nicht zu verdammen, sondern zu retten gekommen war (Meyer, Luth.), passt nicht recht, da seine Messianische Vollmacht in der ganzen Verhandlung nicht zur Sprache gekommen ist.

**) V. 12. Den in B fehlenden Art. vor ιησ. haben Treg. u. WH. i. Kl. Beide schreiben mit Lchm. nach BT μοι statt εμοι. Die Verwandlung des bei Joh. gewöhnlichen Conj. aor. nach ου μη (vgl. z. 6, 35) in den Ind. fut. ist zu häufig, um mit Meyer die Rcpt. περιπατησει (DΔ Mjsc.) zu vertheidigen, die offenbar dem εξει conformirt ist. — V. 14. Treg., WH. stellen a. R. nach B η μαρτ. μου vor αληθ. εστιν. Das δε nach υμεις streicht Tisch. nach ℵ 3 Mjsc. wohl mit Recht (vgl. 3, 36); dagegen ist das και statt η (Rcpt., Lchm. nach ℵ 5 Mjsc.) ohne Zweifel Conformation nach dem Vorigen, wie das αληθης V. 16 (Rcpt. nach ℵΔ Mjsc.) statt αληθινη nach V. 14. 17. Auch das πατηρ am Schlusse von V. 16, das Lchm., Treg. nach BLTX Mjsc. aufnehmen, WH. i. Kl. hat, wird aus V. 18 sein (vgl. Tisch. nach ℵD). — V. 17. Durchaus grundlos liest Tisch. nach ℵ allein γεγραμμενον, das ohne Zweifel nach den andern Citationsformeln eingebracht ist, während

salem. — *πάλιν οὖν αὐτοῖς ἐλάλ.*) Das *πάλιν* geht nicht auf das Selbstzeugniss in 7, 37 (de W., God.), sondern markirt den Beginn eines neuen Auftritts. Das *οὖν* bezieht sich nicht darauf, dass Jesus nach dem Misslingen der feindlichen Pläne abermals auftreten konnte (Meyer, vgl. dagegen Lck., Hengst.), sondern nimmt nur nach der Zwischenscene 7, 45—52 die Darstellung der Wirksamkeit Jesu wieder auf. Allein gewiss spielt die Scene nicht mehr an demselben Tage (Ew., vgl. auch God.), weil V. 20 ausdrücklich eine neue Situation angegeben ist. Daher ist auch mit *αὐτοῖς* nicht dieselbe Tempelversammlung, wie 7, 40—43, gemeint, vielmehr ist der *ὄχλος* von der Scene verschwunden (de W.) und das Fest, dessen letzter Tag 7, 37 ja bezeichnet war, vorüber. Es geht auch nicht direkt auf die Gegner 7, 45. 47, obwohl dieselben V. 13 antworten, sondern nach V. 20 auf Alle, die bei seiner Tempelwirksamkeit in Jerusalem sich um ihn zu versammeln pflegten*). — *τὸ φῶς τ. κόσμου*) der Inhaber und Träger der göttlichen Heilswahrheit (vgl. z. 1, 4), von welchem dieselbe in die ganze Menschheit ausgeht. Das Licht ist nicht identisch mit dem Heil (Hengst.), welches aber der nothwendige Ausfluss desselben ist; ohne das Licht kein Heil. Ganz ungehörig sind die Speculationen Luth.'s über die Lichtnatur Gottes, in der Intellektuelles und Ethisches verbunden sein soll, sowie Keil's über die Wesenseinheit Christi mit Gott, welcher Urquell alles geistlichen Lebens und Heils ist, oder die Beziehung des Lichtes auf Theoretisches und Praktisches (de W.), da das Licht für die Welt nur das Erleuchtungsmittel bezeichnen

---

hier eine solche eigentlich nicht vorliegt (vgl. 20, 31). — V. 19 ist der Art. der Rcpt. vor *ιησ.* zu streichen und das *αν* vor *ηδειτε* zu stellen. — V. 20. 21 hat die Rcpt. das Subj. *ο ιησους* hinzugefügt. — V. 23 lies *ελεγεν* nach den ältesten Codd. und *εκ τουτου τ. κοσμ.* vor *εστε* (Lchm., Treg., WH. nach BT) statt *εκ τ. κοσμ. τουτου*. — V. 25 haben Treg. u. WH. den Art. vor *ιησ.*, der in B fehlt, i. Kl. — V. 26 lies *λαλω* statt *λεγω*, das Meyer gegen entscheidende Zeugen beibehält. — V. 28. Die Rcpt. hat nach *ειπεν ουν*: *αυτοις* (Treg. a. R. i. Kl.) und nach *πατηρ* den Pronominalgenit. *μου* hinzugefügt (BΔ Mjsc.), wie V. 29 *ο πατηρ* nach *μονον*.

*) Es ist gewiss unrichtig, mit de W. anzunehmen, Joh. habe den geschichtlichen Faden nicht sicher festzuhalten gewusst. Vielmehr liegt es in der Darstellungsweise des Evangelisten, dass er eine einzelne Scene aus der ferneren Wirksamkeit Jesu in Jerusalem herausgreift, ohne das Zeitverhältniss derselben näher zu bestimmen, weil es ihm nur auf die Darstellung dieser Jerusalemitischen Verhandlungen nach ihren Hauptmomenten ankommt.

kann, das sie zur Erkenntniss der Wahrheit bringt*). — ὁ ἀκολουθῶν ἐμοί) Wie der, welcher Licht haben will, der Leuchte nachgeht (vgl. Grot.: lux enim praeferri solet), so schliesst sich der Jünger an Jesum an, um von ihm die Erleuchtung zu empfangen und nicht im Zustande der Finsterniss (des Unerleuchtetseins, vgl. 1, 5) zu bleiben. Dies setzt den Glauben voraus, dass Jesus das Licht sei; aber das ἀκολουθ. ist nicht der Glaube (gegen Luth., Schnz.). — ἕξει τὸ φῶς τ. ζωῆς) Nach Hengst. besteht das Licht in dem Leben, nach Luth. ist Jesus das Licht, weil er das Leben ist, nach Meyer ist das Licht das Element des Lebens; allein der Genit. kann nur das zum (wahren, geistigen) Leben gehörige Licht (vgl. z. 6, 48) bezeichnen (vgl. Keil), welches dieses vermittelt (vgl. Lck., de W.: das Leben gebende Licht). Nur wer in Jesu die volle Gottesoffenbarung schaut, hat schon hier das Gottschauen, in welchem die höchste Seligkeit des ewigen Lebens besteht. — ἕξει) es wird ihm nicht fehlen, er wird im Besitze desselben sein. Wenn aber Luth., Meyer, Keil, Schnz. dabei an einen innern wesentlichen Besitz (Nonn.: ὁμόφοιτον ἐν αὐτῷ) denken, so würde das nothwendig ein ἐν ἑαυτῷ erfordern und wird aus der Vorstellung einer mystischen Lebensgemeinschaft eingetragen, welche in dem ἀκολουθεῖν noch durchaus nicht liegt. Er hat das Licht in Jesu, von dem er dann beständig Erleuchtung empfangen kann.

V. 13 f. Ohne auf den Inhalt seines Selbstzeugnisses einzugehen, bemängeln die anwesenden Pharisäer dasselbe aus dem formellen Grunde, dass ein Zeugniss in eigener Sache nicht gilt, vgl. 5, 31. — V. 14. κἂν ἐγὼ μαρτ. etc.) nicht: wenn ich auch (Lck.), nicht: wiewohl ich u. s. w. (B.-Crus.),

*) Die Form dieses Selbstzeugnisses äusserlich veranlasst zu denken durch das Anzünden der zwei kolossalen goldenen Leuchter, welche am Laubhüttenfeste (aber nachweislich nur am ersten Tage desselben, s. Succah 5, 2) im Vorhofe der Weiber, wo auch das γαζοφυλάκιον V. 20 war, an beiden Seiten des Brandopferaltars brannten (Wetst., Paul., Olsh., Schegg, Schnz., vgl. Hug u. Lange, die nur an den Anblick der Kandelaber denken), ist ganz unsicher, da das Fest bereits vorüber war, weshalb auch die Anspielung auf die Feuersäule (God.) ganz fern liegt. Bei einem so gangbaren prophetischen Bilde (Jes. 9, 1. 49, 6. Mal. 4, 2, vgl. auch Matth. 4, 15 f. Luk. 2, 32 u. die rabbinischen Bezeichnungen b. Lightf. p. 1041 f.) braucht man auch wahrlich nicht an die Vorlesung von Jes. 42 als Veranlassung zu denken, zumal die Vorlesungen in den Synagogen geschahen, im Tempel aber nicht nachzuweisen sind.

da beides *ἐὰν καί* wäre, sondern: auch wenn, d. i. selbst in dem Fall (adeo tum, si), wenn ich meinerseits (*ἐγώ*) u. s. w. S. Klotz ad Devar. p. 519. Stallb. ad Plat. Apol. p. 32 A. Bäuml. Partik. p. 151. — *ποῦ ὑπάγω*) durch den Tod, 7, 33. Gewöhnlich findet man hier eine Berufung auf sein göttliches Wesen, kraft dessen er, wie Gott selbst, ohne Unwahrheit von sich selbst zeugt (Meyer, Hengst., Ebr., Schnz.; vgl. auch de W.: dass das Göttliche nur durch sich selbst bezeugt werde) oder gar auf seine Heiligkeit (God.) oder seine Gottesgemeinschaft (Ew.). Allein die Pointe liegt doch nur darin, dass wer Ursprung und Ziel einer Erscheinung wahrhaft kennt*), auch über ihr Wesen (hier: seinen Beruf V. 12) wahrheitsgemäss zeugen könne (Andeutungen des Richtigen bei Lck., Luth.). — *ὑμεῖς οὐκ οἴδατε*) Wie er von sich zeugen k a n n, so m u s s er von sich selbst zeugen, da ja keiner von ihnen das Wissen über seinen Ursprung und sein Ziel hat, das zu einem Zeugniss über ihn erforderlich wäre. Nach Schnz. will Jesus nur die Nichtannahme seines Selbstzeugnisses erklären. — *ἔρχομαι*) nimmt Meyer im Gegensatz zu *ἦλθον* von seinem fortdauernden Auftreten als Gesandter Gottes. Aber richtiger Luth.: Er löst sein Kommen vom geschichtlichen Akt los und betrachtet es zeitlos für sich: Seines Kommens Ursprung wie Ziel ist ihnen unbekannt. Vgl. z. 3, 31. — *ἤ*) nicht wieder *καί*, weil die beiden Punkte nicht, wie vorher, copulativ gedacht sind, sondern alternativ („es mag von dem Einen oder Andern die Rede sein, so wisst ihr's nicht"), vgl. 1. Kor. 11, 27. Letzteres ist bezeichnender, weil auseinander haltend. — V. 15 giebt den Gedankengang nicht ungenau wieder (Thol.), sondern ist ähnlich wie 7, 24. Die Verwerfung seines Zeugnisses seitens der Pharisäer V. 13 war ein Richten nach seiner äusserlichen sinnlichen Erscheinung (*εἰσορόωντες ἐμὴν βροτοειδέα μορφήν*, Nonn.), in welcher er ihnen als gewöhnlicher Mensch erschien, auf den die gemeine Rechtsregel Anwendung leidet, was doch nach V. 14 nicht der Fall ist. Das *κατὰ τὴν σάρκα* ist nicht von der subjektiven Norm zu verstehen (Chrys.: *ἀπὸ ἀνθρωπίνης διανοίας — — ἀδίκως*; de W.: nach fleischlicher selbstsüchtiger Art, vgl. B.-Crus.),

*) Der Evangelist denkt dabei unzweifelhaft an das himmlische Sein, aus dem er gekommen (3, 13. 6, 38. 62) und zu dem er zurückkehrt, und schwerlich hat Jesus bloss an seine göttliche Sendung (de W.) gedacht, was dem Wortlaut und Gedanken nicht genügt. Grade in solchen mehr andeutenden Räthselworten wird Jesus das tiefste Geheimniss seines Selbstbewusstseins ausgesprochen haben.

was nothwendig *κατὰ σάρκα* heissen müsste, sondern von der objektiven Norm (vgl. *κατ' ὄψιν* 7, 24, Euth.-Zig.: *πρὸς μόνον τὸ φαινόμενον βλέποντες, καὶ μηδὲν ὑψηλότερον καὶ πνευματικὸν ἐννοοῦντες*). Vgl. 2. Kor. 5, 16. — *ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα*) Alle Abschwächungen (Thol., de W.: ich habe keine Lust am Richten) oder verklausulirenden Ergänzungen, wie *κατὰ τὴν σάρκα* (wie schon Augustin. vorschlug, vgl. Cyrill., auch Kuin., Paul., Lck.: „so wie ihr"), *νῦν*, welches auf das künftige Gericht verweise (Augustin., Chrys., Euth.-Zig., Erasm. u. M.), oder *μόνος* (Storr, God., als ob Joh. *αὐτὸς ἐγώ* geschrieben hätte), sind nicht nur willkürlich, sondern werden durch das Wiederaufnehmen des *κρίνω* in V. 16 ausgeschlossen. Vielmehr spricht Jesus im Bewusstsein, nicht zum *κρίνειν*, sondern zum Seligmachen gekommen zu sein (vgl. 3, 17), seine Maxime aus, die er principaliter befolgt: Ich, der ich aus dem V. 14 angegebenen Grunde allein meinen wahren Beruf (V. 12) kenne, richte Niemanden*). — V. 16. *καὶ ἐὰν κρίνω δὲ ἐγώ*) Aber wenn auch ein *κρίνειν* meinerseits eintritt u. s. w. (vgl. z. 6, 51). Ungeachtet jener Maxime des Nichtrichtens nämlich waren doch solche Fälle in der Praxis des Berufs, und zwar behufs Erreichung des höheren Zweckes desselben, beim Gegensatz zur Sünde und zum *κόσμος* unvermeidlich. Grade die Hinweisung auf diese Ausnahmsfälle zeigt, dass V. 15 nur von seinem berufsmässigen Thun, wie es die Regel ist, gesprochen war. Der Gedanke an das Selbstgericht des Unglaubens (Luth., vgl. Brückn.) wird aus 3, 18 f. willkürlich eingetragen. Der Gedanke ist hier, wie das Folgende zeigt, ein anderer. — *δέ*) an der vierten Stelle, weil die vorhergehenden Worte zusammengehören, wie V. 17. 6, 51. 1. Joh. 1, 3. Matth. 10, 18 al. — *ἀληθινή*) so ist mein Gericht ein ächtes, der Idee entsprechendes, wie es sein soll, — nicht gleich *ἀληθής* (B.-Crus., Schegg). Vgl. z. 7, 28. — *ὅτι*) denn allein (wie eine gewöhnliche menschliche Persönlichkeit auf mich selbst beschränkt) bin ich's nicht (welcher richtet), sondern ich und mein Absender (sind die *κρίνοντες*), nicht: ich und der Vater sind Eins miteinander (de W., vgl. Lck.). Diese Ge-

---

*) Hier zeigt sich aber erst recht klar, dass so wenig wie im ersten Hemistich das *κρίνειν* im Sinne des Verurtheilens steht (gegen Meyer, Lange L. J II, p. 958: Jesus könne das substantielle Wesen des Menschen nie verwerflich finden). Die Behauptung, dass diese Wendung erst durch die Beziehung auf die Ehebrecherin verständlich werde (Hilg. p. 286, Schegg, Schnz.), ist ganz aus der Luft gegriffen.

meinschaft mit Gott (5, 30. Vgl. Euth.-Zig.: ὅπερ ἐγὼ κρίνω, τοῦτο καὶ ὁ πατήρ) schliesst nicht nur Alles aus, wodurch die κρίσις keine ἀληθινή sein würde (Meyer), sondern verbürgt die Normalität des Gerichts, da Gott das Richten im höchsten Sinne zukommt. Von einem durch sein Selbstzeugniss geübten Gericht (Luth., God.) ist nicht die Rede.

V. 17 ff. zeigt Jesus im Anschluss an das eben über sein Verhältniss zum Vater (V. 16) Gesagte, dass sein Selbstzeugniss auch der Bestimmung des Jüdischen Gesetzes genügen könne, indem es durch ein zweites gleich glaubwürdiges Zeugniss bestätigt wird. — καὶ — δέ) wie eben V. 16. — τῷ ὑμετ.) nachdrücklich, aus dem Sinne der Gegner (vgl. 10, 34. 15, 25), die sich darauf steiften und auch noch V. 13 eine bekannte Rechtsbestimmung des Gesetzes im Sinne gehabt hatten*). — Die Gesetzstelle selbst (Deut. 17, 6. 19, 15) ist sehr frei angeführt. Dass dabei ἀνθρώπων mit betonender Absichtlichkeit gesagt ist, da Jesus a minori ad majus schliessen will (Meyer, Luth., God., Hengst., Schnz., vgl. auch Keil) erhellt nicht; denn dass er mehr als das Gesetz biete, welches nur menschliche Zeugnisse verlangt, ist in keiner Weise betont. — V. 18. ἐγώ εἰμι etc.) nicht: ich als ehrlicher Mann (Paul.) oder als Sohn Gottes (Lck., Olsh.), sondern: ich, von dem ich V. 14 gezeigt, dass und warum sein Zeugniss glaubwürdig ist, zumal wenn es durch ein zweites Zeugniss bestätigt wird. — καὶ μαρτυρεῖ etc.) Nach Meyer scheidet Jesus nur formell sein Zeugen und Gottes Zeugen, weil in jenem sein Absender zeugt (vgl. God.). Natürlicher denkt man an das Gotteszeugniss in seinen Werken (5, 36) im umfassendsten Sinne (Luth., Hengst., Keil, Schnz., vgl. de W.: die Gottesoffenbarung, die jeder Empfängliche in seiner Erscheinung, seinem Lehren und Wirken vernimmt), nur nicht zugleich an das in der Schrift (Lck. nach 5, 37 ff.). — πατήρ) deutet darauf hin, dass er ihn als den Sohn d. h. als den Messias legitimirt. —

*) Dass sie ihn als Gesetzesübertreter betrachteten (Meyer, Luth.), gehört wohl nicht hierher. Es ist allerdings antijüdisch gesprochen, doch nicht antinomistisch an sich (Schweiz., Baur, Reuss, vgl. auch Keim, gesch. Christ. p. 14. ed. 3) oder vom spätern christlichen Gesichtspunkte aus (de W., B.-Crus., Thol.), oder so, dass darin liege: für Christum und die Gläubigen sei das Gesetz nicht mehr vorhanden (Messner, Lehre der Ap. p. 345), auch nicht: im Bewusstsein persönlicher Erhabenheit über das Jüdische Gesetzeswesen, die hier gar nicht in Betracht kommt (gegen Meyer, God.).

V. 19. Die Frage der Pharisäer, welche nur so thun, als ob sie nicht wüssten, was Jesus mit ὁ πέμψας με πατήρ meine, womit V. 27 nicht streitet, ist frivoler Spott. „Wo ist denn dieser zweite Zeuge, dein Vater?“ Er müsste ja hier zur Stelle sein, wenn er, wie du gesagt hast, von dir mit zeugte!*) — οὔτε — τ. πατ. μ.) ist nicht als Frage der Ueberraschung zu nehmen (Ew.), sondern zeigt ihnen, woher es komme, dass sie so frevelhaft fragen. Das erste ist schon V. 14 begründet, das zweite (vgl. 7, 28) begründet Jesus sofort. — ἐμὲ ᾔδειτε etc.) beruht darauf, dass in Ihm und ihm allein der Vater sich offenbart. Vgl. 14, 9. 16, 3. Erkennt man freilich Jesum, dann bedarf man auch eines weiteren Zeugen nicht. So erhellt hier, dass Jesus überhaupt nur auf die Frage nach der Erfüllung der Rechtsnorm des Gesetzes eingeht, um zu zeigen, wie wenig dieselbe auf ihn anwendbar ist, der nur aus dem unmittelbaren Eindruck seiner Person und Wirksamkeit erkannt werden kann, und nicht auf dem Wege einer rechtlichen Konstatirung der Wahrheit seiner Aussagen.

V. 20. ταῦτα τὰ ῥήμ.) V. 12 ff. Willkürlich einlegend God.: so wichtige Worte. Vgl. 6, 59. — ἐν τῷ γαζοφυλ.) am Schatzbehälter. Zu ἐν von der unmittelbaren Nähe, s. Kühner ad Xen. Anab. 4, 8, 22. Ast Lex. Plat. I, p. 700. Win. §. 48, a, c, welcher jedoch unnachweislich meint, der Ort selbst, wo der Schatzbehälter gestanden, habe γαζοφυλ. geheissen; so auch Thol., Brückn., Luth., God. Ueber das γαζοφυλάκιον, aus 13 ehernen Kasten bestehend, zu den Steuern und milden Gaben im Tempel bestimmt, s. z. Mark. 12, 41. An einem so lebhaft besuchten Orte im Vorhofe der Weiber redete er so, und — Niemand vergriff sich an ihm. — καὶ οὐδεὶς etc.) historischer Refrain, mit einem gewissen Triumphe (vgl. 7, 30. 44) zum Abschluss dieses Redeauftritts.

*) Eine Aufforderung, ihn zum Verhör herbeizuschaffen (God.) oder doch sein Zeugniss (Luth.), liegt wohl nicht darin, sondern nur der spöttische Einwurf, dass es leicht sei, sich auf einen Zeugen zu berufen, den man nicht citiren, noch abhören könne. Ganz unmöglich können sie an den leiblichen Vater denken (Augustin., Beda u. M., auch de W., Olsh., Brückn.), wobei man wohl auch eine lästerliche Andeutung unehelicher Herkunft hat finden wollen (Cyr., Ammon), nicht sowohl weil Jesus schon so häufig und unzweideutig auf Gott als seinen Vater hingewiesen hat (Meyer), sondern weil er den Vater deutlich als seinen Absender bezeichnet hat, und weil sie nicht τίς, sondern ποῦ fragen. Ganz anders ist 14, 8.

V. 21 f. εἶπεν οὖν) bezeichnet nicht das Anheben eines neuen Auftritts (Meyer), sondern geht darauf, dass Jesus mit Bezug auf diese Situation, in der zwar noch Gottes Schutz jedes Attentat auf ihn hinderte, aber das Nahen der Katastrophe sich ihm immer auf's Neue in der Unempfänglichkeit der Judäischen Machthaber ankündigte, das Folgende sprach. Ob darum dieses Wort an demselben (Orig. u. d. M., auch God.) oder an einem der folgenden Tage gesprochen ist (Meyer, Ew.), ist gar nicht auszumachen. — πάλιν) geht nicht auf den Beginn eines neuen Redeauftritts (Meyer, Luth.), da es nicht, wie V. 12, voransteht und nicht auf sein λαλεῖν überhaupt geht, sondern auf den Inhalt des einzelnen Wortes, also auf 7, 33 f. (Grot., Beng., Keil, Schnz.). — αὐτοῖς) geht nicht, wie V. 12, auf die Tempelversammlung (Meyer, Keil), sondern auf die ihm feindseligen Hierarchen, gegen deren Angriffe ihn Gott noch schützte (vgl. V. 22). — ζητήσετέ με) nämlich als Retter aus dem über euch kommenden Unglück, wie 7, 34. Statt des dort zugesetzten καὶ οὐχ εὑρήσετε aber hier das weit tragischere positive κ. ἐν τ. ἁμαρτ. ὑμ. ἀποθ.: und in eurer Sünde (mit ihr und ihrer ungesühnten Schuld noch behaftet, 9, 34. 1. Kor. 15, 17, nicht: um ihretwillen, Hengst., Ebr.) werdet ihr sterben, nämlich bei dem allgemeinen Unglück, in welchem ihr um's Leben kommen werdet. Vom ewigen Tode (Keil) ist nicht die Rede, obwohl derselbe die Folge des Sterbens in diesem Zustande ist (s. d. Folg.). ἐν τ. ἁμαρτίᾳ ὑμ. aber ist collectiv (s. V. 24. 1, 29. 9, 41) und nicht bloss von der Sünde des Unglaubens oder der Verwerfung des Messias (Ebr., Schnz.) zu fassen, welche vielmehr der Grund der Nichttilgung und Häufung ihrer Sünde ist. Auch ihr Suchen widerspricht dem nicht, da es nur ein Suchen behufs der Rettung aus der äusserlichen Drangsal ist. — ὅπου ἐγὼ ὑπάγω etc.) geht nicht darauf, dass sie nicht in den Himmel emporsteigen können, um Jesum als Retter zu finden und herabzuholen (Meyer, Ew.), da keineswegs erhellt, dass Jesus „nur von ihrem Zustand bis zu ihrem Tode redet", sondern auf ihr Ausgeschlossensein von der seligen Gottesgemeinschaft, zu der er eingeht (Luth., God.). So bestätigt sich hier nur die richtige Auslegung von 7, 33 f. Das Wort ist keine Mahnung, die Zeit zu nützen (God., Hengst.), sondern eine Androhung des ewigen Verderbens. — V. 22. Die Antwort der Juden zeigt weder Besorgniss für ihn (Ew.), noch wirkliche Rathlosigkeit darüber, dass er, den sie in ihrer Gewalt glauben, von freiwilligem Weggehen (ὑπάγω) redet (Hengst.), sondern ist Hohn und

noch bitterer als 7, 35. Will er sich selbst tödten, dann freilich können sie nicht hinkommen, wo er hinfährt, nämlich in die Hölle, wo die Selbstmörder hinkommen (Joseph. Bell. 3, 8, 5, u. s. Wetst. und Ew. Alterth. p. 232). Diese Beziehung der Spottrede bestreiten mit Unrecht de W., Brückn., God. (sie machen ihn zum Messias der Verstorbenen!).

V. 23 f. Jedenfalls berücksichtigt Jesus ihre Spottrede so wenig wie V. 19, sondern hebt den Gegensatz zwischen ihnen und ihm scharf hervor, aber schwerlich um seine Drohung V. 21 zu begründen (Luth., Hengst.) oder ihren Unglauben dadurch zu motiviren (de W.), sondern zunächst wohl um den tiefsten Grund solcher Spottrede aufzudecken. — *ἐκ τῶν κάτω*) aus den unteren Regionen, d. i. *ἐκ τῆς γῆς* (vgl. Act. 2, 19), nicht: aus der Unterwelt (Orig., Nonn., Lange, vgl. Ebr.: aus den Bewohnern der Unterwelt), wozu die parallele Vershälfte nicht passt. Es ist das Gegentheil von *τὰ ἄνω*, die himmlischen Regionen, vgl. zu *ἄνωθεν* 3, 31. Das *ἐκ* bezeichnet die Herkunft: ihr stammt von der Erde, ich aus dem Himmel. Die Beziehung auf die Geistesrichtung (de W., Weizs.) ist wortwidrig. — *ἐκ τοῦ κόσμου τούτου*) fasst Meyer ebenfalls von der Herkunft aus dieser (vormessianischen, vgl. *αἰὼν οὗτος*) Welt, wodurch beide Vershälften rein tautologisch werden, da die von Luth. gesuchten Unterschiede erkünstelt sind. Es steht darum von der gegenwärtigen (von der Sünde beherrschten) Menschheit; dann aber steht, was Keil übersieht, das *εἶναι ἐκ* nothwendig von der Zugehörigkeit (vgl. z. 3, 31), so dass die Beziehung auf ihre Artung und Gesinnung, welche Meyer nur mittelst einer Prägnanz hineinlegt, direkt darin liegt als Folge ihres verschiedenartigen Ursprungs (vgl. God., Schnz.). — V. 24. *εἶπον οὖν*) Eben weil sie der sündhaften Menschenwelt angehören, werden sie in ihren Sünden sterben. Bem., wie bei der Wiederholung des Wortes V. 21 das *ἀποθανεῖσθαι* betont und die Vielheit der Sünden hervorgehoben wird. — *ἐὰν γὰρ* etc.) denn nur der Glaube kann denjenigen, welche *ἐκ τῶν κάτω* sind, zu einer Neugeburt verhelfen (3, 3. 5), welche sie zu Genossen des Gottesreichs macht und vom Verderben errettet (3, 16 f.), und machen, dass sie nicht mehr zu der Welt gehören (15, 19), so dass auch hier nicht an den Gegensatz zweier ursprünglich geschiedener Menschenklassen zu denken ist (vgl. Luth. gegen Hilg.). — *ὅτι ἐγώ εἰμι*) nämlich der von oben Stammende, der nicht dieser Welt angehört. Vgl. V. 23, woran die Rede allerdings anknüpft. Kontextwidrig ergänzen Lck., de W. u. d. M. (auch

Meyer*)): der Messias, God., Ew.: der, welchen ihr als Retter sucht und erwartet (V. 21), Keil: der, welchen der Vater zur Errettung der Welt gesandt hat.

V. 25 ff. *σὺ τίς εἶ;*) tu quis es? keck und verächtlich, wobei *σύ* den Accent der Geringschätzung hat, vgl. Act. 19, 15. Eben das scheinbar unbestimmte *ἐγώ εἰμι* giebt ihnen den Anlass zu der herausfordernden Frage. Unnöthig Bäuml.: Wer bist du, der du so zu uns sprichst? — *τὴν ἀρχήν*) verbindet man gewöhnlich mit einem als Antwort auf ihre Frage ergänzten *ἐγώ εἰμι***) entweder im Sinne von erstlich, fürs Erste (Luther, Paul., vgl. Grot.), was es nicht heisst, oder von: anfänglich, von Anfang an (im Sinne der Präexistenz: Hengst., Frtzsch., Lit. Bl. z. allg. Kirchenz. 1843. p. 513 u. de conform. Lachm. p. 53), was bei Joh. jedenfalls *ἀπ᾽ ἀρχῆς* hiesse. Die Fassung „von vornherein" kommt entweder auf die erste hinaus (de W., Stier: vor allen Dingen, vgl. Luth., Keil) oder auf die zweite, was sich nur in der Exposition Brückn.'s verbirgt, wenn sie nicht dahin umgebogen wird, dass er „durchaus nichts anders oder ganz und gar es ist" (Maier, Kuin., Ebr., God., Schegg, Schnz., vgl. Win. §. 54, 1). Aber diese Bedeutung hat *τὴν ἀρχήν* nur in

---

*) Meyer selbst verwirft die Verweisung auf 4, 26, wo der Zusammenhang diese Ergänzung ergiebt, was hier nicht der Fall ist, und beruft sich darauf, dass dies der beiden Theilen gegenwärtigste Gedanke war, obwohl doch Jesus keineswegs sich so direkt als den Messias bezeichnet hatte, und dass das betonte *ἐγώ* einem Anderen entgegenstehe, den sie erwarten, was doch erst recht dem Kontext ganz fremd ist. Schliesslich sagt er: „Die Nichtnennung, aber Selbstverständlichkeit des Prädikats (welches 4, 25 f. genannt war) verleiht demselben eine stille Majestät, in welcher es eben von selbst bei dem kurzen Worte *ὅτι ἐγώ εἰμι* unabweislich in die Vorstellung des Zuhörers tritt. Wie Gott in אֲנִי הוּא die Summe des alttestamentlichen Glaubens zusammenfasst (Deut. 32, 39. Jes. 41, 13. 43, 10), so Christus in *ὅτι ἐγώ εἰμι* die des neutestamentlichen (vgl. Hofm. Schriftbew. I, p. 63 f.)". Vgl. Schegg, Schnz. Aus denselben Stellen schliesst Hengst. direkt, God. indirekt, dass Jesus seine Gottheit meine, Luth., dass er sich als den Inhalt des A. T.'s bezeichne.

**) wo nicht gar mit einem ganz willkürlich ergänzten *λελάληκα*, vgl. Starck, Not. sel. p. 106, Bretschn. Unmöglich ist *τ. ἀρχήν* eine selbstständige Antwort auf die Frage (Augustin.: Principium me credite, vgl. Goth., Ambr., Beda, Rupert. u. M.), oder gar mit V. 26 zu verbinden, so dass der Satz mit *ὅτι* (Scal., Raphel, Beng., vgl. Hofm.: weil dies die Zeit ist, wo ich zu Euch rede) oder *ὅ, τι* (Olsh.: was ich Euch auch offen sage, vgl. Clar., Bäuml.) eine Einschaltung bildet, was, von der mannigfachen Missdeutung des Einzelnen abgesehen, keine Antwort auf ihre Frage ergiebt.

negativen Sätzen. Alle diese Auffassungen scheitern aber auch an dem ὅ, τι καὶ λαλῶ ὑμῖν; denn wenn auch das *καί* die Correspondenz seines Redens mit dem Sein ausdrücken könnte (obwohl letzteres nur zu ergänzen ist), so kommen sie doch alle auf eine Aussage über seine Person hinaus, die ein *λέγω* erfordern würde, was Viele gradezu supponiren (vgl. z. B. Win.). Denn wenn es sich auch nicht um eine einzelne Aussage, sondern um den Inhalt seines Redens überhaupt handelt, so kommt derselbe doch eben im Gegensatz zu dem, was er *τὴν ἀρχήν* ist, nur als der concrete Gegenstand seiner Selbstaussagen in Betracht*). Vermieden wird diese Schwierigkeit nur durch die Fassung von Meyer: was ich von vornherein auch rede zu euch, das fragt ihr? Hier wird wirklich an Stelle des erfragten *τίς* das gesetzt, was von Anfang an den Inhalt seines Redens ausgemacht hat, und die Ergänzung eines „ihr fragt" nach der Wiederaufnahme des *τίς* durch das indirekt fragende *ὅ, τι* ist gut Griechisch (vgl. Kühner I, §. 587, 4. Anm. 1. Bernh. p. 443. Krüger §. 51, 17, 3). Allein gegen sie spricht, dass kein Grund ersichtlich ist, das gewöhnliche *ἀπ' ἀρχῆς* mit *τὴν ἀρχήν* zu vertauschen, dass das *καί* seine Bedeutung verliert, dass man statt des Präs. das Perf. erwartet und vor Allem, dass jeder Zusammenhang mit dem Folgenden bei dieser (wie übrigens auch bei allen vorigen Fassungen) fehlt**). Diesem entspricht nur die Erklärung der alten Griechischen Ausleger (Chrys., Theoph., Euth.-Zig., vgl. Cyrill.), welche die

---

*) Dies tritt noch stärker hervor bei der Fassung von Thol., der *τ. ἀρχήν* zum Relativsatz bezieht („Was ich Euch schon im Anfange gesagt habe, das bin ich"; vgl. Castal., Beza, Vatabl., Maldonat., Cleric., Heum. u. M., auch B.-Crus.), und gegen den Meyer mit Recht auf die Stellung des *καί* verweist.

**) Dazu kommt, dass die Bedeutung ab initio, wofür sich Meyer auf Schweigh. Lex. Herod. I, p. 104 f., Lennep ad Phalar. p. 82 ff. beruft, jedenfalls nicht die gewöhnliche Bedeutung des zeitlich gebrauchten *τὴν ἀρχήν* ist; denn es heisst: „Anfangs, im Anfang, vordem" und setzt einen Gegensatz gegen das Gegenwärtige oder Nachherige voraus, der hier gänzlich fehlt. In dem *καί* findet Meyer das entsprechende Verhältniss des Redens zum Sein ausgedrückt, dessen Hervorhebung aber nur bei den Auslegungen motivirt ist, welche *τὴν ἀρχήν* zu einem zu ergänzenden *εἰμι* ziehen, während bei ihm die Ersetzung ihrer Frage durch die seine voraussetzt, dass sein Wesen der beständige Gegenstand seiner Selbstaussagen gewesen ist, aber nicht die Uebereinstimmung derselben mit seinem Sein betont. Das *λαλῶ* motivirt Meyer durch die Fortdauer seines Redens, die aber eben durch das Perf. ausgedrückt wäre, während man, wenn in dem nachdrucksvoll gestellten *τὴν ἀρχήν* die eigentliche Pointe liegt, die Hervorhebung des früheren Beginns seines jetzigen Redens erwartet.

Frage als Frage des Unwillens fassen: Ueberhaupt warum rede ich nur noch zu euch? (Matthaei ed. min. I, p. 575, Lck.). Bekanntlich steht τὴν ἀρχήν oft auch bei Classikern im Sinne von omnino (Raphel Herod. z. St. Herm. ad Viger. p. 723. Ellendt Lex. Soph. I, p. 237. Breitenb. ad Xen. Oec. 2, 12) in negativen Sätzen, oder solchen, die der Sache nach auf einen negativen Sinn hinauskommen (vgl. Lennep l. l. u. p. 94), welches letztere hier Anwendung findet (wie Plat. Demod. p. 381 D. Philo de Abr. p. 366 C); das καί entspricht so aufs Genaueste dem nachdrücklich vorantretenden τὴν ἀρχήν (vgl. zu dem καί nach dem Fragewort im Sinne von „noch" z. Rom. 8, 24. 1. Kor. 15, 29), und das λαλῶ bleibt so allein in seinem ursprünglichen Sinne*). Meyer, der die sprachliche Correctheit dieser Erklärung anerkennt, hat dagegen nur den völlig nichtigen Einwand, „der Gedanke selbst sei so wenig sinniger Art und Natur, und enthalte eine im Grunde so inhaltsleere, und dabei durch τ. ἀρχήν noch dazu gedehnte und affectlose Reflexion, dass er aus dem Munde des Johanneischen Jesus, zumal in dieser lebhaften und sinnreichen Umgebung, kaum zu erwarten sei". — V. 26. πολλὰ ἔχω etc.) kann nicht über V. 25 hinweg an V. 24 anknüpfen (de W., God.), zumal es eben nicht heisst, dass er noch viel Anderes als das Gesagte zu sagen hat, aber auch nicht einen Gegensatz zu V. 25 in dem Sinne bilden, dass er dem, was er über sich gesagt hat, gegenüberstellt, was er über sie zu sagen hat (Luth., Ebr., Keil), da

*) Das Einzige, was gegen diese Erklärung sprachlich bedenklich machen kann, ist der Gebrauch des indirekten ὅ, τι statt τί. Meyer hält denselben zwar nach Buttm. p. 218 (der sich ebenfalls für die Lck.'sche Auslegung erklärt) für gerechtfertigt mit Verweisung auf Mark. 9, 11. 2, 7. 16, wo aber das recitative ὅτι zu lesen ist. Auch in den Stellen aus Barn. Kap. 7. 8. 10 hat man mit Unrecht ein für τί stehendes ὅ, τι angenommen. Dagegen ist dasselbe allerdings unzweifelhaft bei den LXX. 1. Chron. 17, 6 (vgl. mit 2. Sam. 7, 7), Jerem. 2, 36 (vgl. 2. Sam. 6, 20. Cant. 7, 6). Lob. Phryn. p. 57 erklärt den Gebrauch des ὅστις in der Frage für sehr häufig; gewöhnlich nimmt man dann an, dass in diesen Fällen etwas zu ergänzen sei (vgl. Stallb. z. Plat. Euthyd. 271 A. 287 B. Mem. 74 D und Kühner a. a. O. zu Il. κ, 142). Will man also eine sprachliche Incorrectheit nicht gelten lassen, so darf man freilich nicht mit Ew. ὅτι lesen und den Satz als Ausruf fassen („dass ich auch überhaupt zu Euch rede!"), sondern muss eine Ellipse annehmen: Warum ich noch überhaupt zu Euch rede, scil. weiss ich nicht (Lck.) oder: solltet ihr fragen. In diesem Fall wäre die Frage der Gegner ähnlich wieder aufgenommen, wie in der Meyer'schen Erklärung (vgl. Arist. Ren. 198), und nur, weil der Antwortende eine andere Frage unterschiebt, nicht ein einfaches „fragt ihr" zu ergänzen, sondern eine Correctur desselben.

ja, wenn V. 25 nach der gangbaren Auffassung ein Hinweis auf sein beständiges Selbstzeugniss ist, ein solcher Gegensatz durchaus nicht indicirt ist*). Das nachdrücklich voranstehende πολλά, wie das ἔχω λαλεῖν im Gegensatz zu λαλῶ (vgl. 16, 12. 2. Joh. 12) kann nur den Gegensatz zu der Aussage involviren, dass es nicht mehr lohnt, zu ihnen zu reden (vgl. Lck., der nur auch das περὶ ὑμῶν im Gegensatz zu einem περὶ ἐμοῦ denkt, während doch V. 25 ganz allgemein gesagt ist). — καὶ κρίνειν) wird hinzugefügt, um das Folgende vorzubereiten. — ἀλλ') kann nur ausdrücken, dass er das Viele, was er zu sagen hat, nicht sagt; denn die blosse Aussage, dass Alles, was er sagt, Wahrheit sei (Lck., Thol., de W., Luth., God.) bildet ja gar keinen Gegensatz zu dem Vielen, was er zu sagen hat; und der Gedanke, dass es sie zur Busse führen könnte (Hengst.) oder dass er sich nicht menschlich fürchten will (Ew.), wird rein eingetragen. Nur kann dies Abbrechen mittelst der Verweisung auf die Wahrhaftigkeit des Vaters, der ihn alles reden lehrt, was er redet, nicht dadurch motivirt werden, dass er sich auf die Mittheilung der göttlichen Wahrheit beschränken will (Meyer)**), sondern nur auf Grund des verschwiegenen, aber in V. 25 liegenden Hintergedankens, dass sie die Wahrheit, die er (nach dem Ursprung seines Redens) sagt, nun einmal nicht hören wollen. — κἀγώ) und ich meines Theils, Gotte gegenüber, hängt mit ταῦτα etc. zusammen. Zu ἃ ἤκουσα παρ' αὐτοῦ vgl. 5, 30. Meyer bezieht es auf das Hören in seinem himmlischen Sein (3, 32). — ταῦτα) dies und nichts Anderes, also lauter Wahrheit. — εἰς τ. κόσμ.) S. z. Mark. 1, 39. Vgl. Soph. El. 596: κήρυσσέ μ' εἰς ἅπαντας. — V. 27 kann unmöglich besagen wollen, sie hätten nicht verstanden, dass er mit dem ὁ πέμψας με Gott meine (gegen Ew., God.), auch wenn man wegen V. 18 f. annimmt, es seien von V. 21 an andere Zuhörer gemeint (Meyer, B.-Crus.), oder dem Nichterkennen willkürlich ein Nichtanerkennen (Lck.)

---

*) Nach Hengst. soll Jesus das psychologische Motiv ihrer Frage in V. 24 aufdecken, und Meyer zeigt vollends durch die Fiction einer „strafenden Pause", dass nach der Auffassung des V. 25 als einer Antwort auf ihre Frage es an jedem Zusammenhange fehlt.

**) Dazu würde ja das λαλεῖν καὶ κρίνειν περὶ ὑμῶν erst recht gehören, wenn man nicht mit ganz willkürlicher Herbeiziehung von 3, 17 das folgende ταῦτα auf das beschränkt, was er zum Heile der Welt reden will, wie mit Meyer auch Keil, Schegg nach Chrys., Augustin. u. Vätern thun. Vgl. dagegen Brückn., Luth. Von einer Berufung auf die Rechtfertigung durch den Vater (Ebr.) oder den innern Beweis, den er für die Wahrheit seiner Aussagen hat (B.-Crus.), ist keine Rede.

oder die tiefere Erkenntniss des gottseligen Geheimnisses (Hengst.) substituirt, oder dasselbe auf Verstocktheit, Herzenshärtigkeit oder Bosheit (Thol., Brückn., Schnz.) zurückführt. Denn immer wäre dabei das *αὐτοῖς* ganz überflüssig. Es heisst freilich auch nicht grade, dass sie nicht erkannten, was er von seinem Verhältniss zum Vater ihnen bezeugte (Luth. nach Hofm. p. 180) oder von seinem Beruf den Vater zu offenbaren (Ebr.), sondern dass sie nicht verstanden, wie es das Ziel seines Redens sei (bem. das Imp.), ihnen den Vater, der den Sohn gesandt hat, und damit sich als den Messias kundzuthun (vgl. z. V. 28). Vgl. Keil. Es bezieht sich auch wahrscheinlich nicht bloss auf V. 26, sondern schliesst alle diese Verhandlungen über seine Messianität (von V. 12 an) ab und erklärt das sie aufgebende Wort Jesu (V. 25 f.). — Ueber *λέγειν* mit Accus. im Sinne von *λ. περὶ* s. Stallb. ad Plat. Apol. p. 23 A. Phaed. p. 79 C. Vgl. z. 1, 15.

V. 28 f. *οὖν*) nicht bloss „Fortführung der Erzählung" (de W.), sondern: also, in Bezug auf dieses Nichtverstehen, wie durch *τότε γνώσεσθε* bestätigt wird, welches sich auf *οὐκ ἔγνωσαν* V. 27 bezieht. Der Evangelist theilt also wieder ohne nähere Angabe der geschichtlichen Veranlassung (vgl. V. 21. 7, 33. 5, 19) ein Wort Jesu mit, das sich auf die von ihm constatirte Thatsache bezieht und selbst in seiner Fassung (vgl. 6, 67) an den Ausdruck derselben anknüpft. — *ὅταν ὑψώσητε* etc.) wenn ihr erhöht haben werdet, nämlich an's Kreuz. Wie 3, 14, liegt auch hier der Doppelsinn darin, dass sie (nämlich die Hierarchen, nicht das Volk, wie es Meyer mit Berufung auf Act. 3, 14 f. zu nehmen scheint) durch seine Kreuzerhöhung ihm zu seiner himmlischen Erhöhung verhelfen werden. Aehnlich verweist Jesus Matth. 12, 39 f. auf das Jonaszeichen seiner Auferstehung (vgl. z. 2, 19). — *τότε γνώσεσθε*) Unnöthig verweisen Meyer, Keil, Schnz. auf die Ausgiessung des Geistes (vgl. de W.), die Wunderthätigkeit der Apostel, den Bau der Kirche (vgl. God.), das Strafgericht über die Juden, die Wiederkunft zum Gericht (vgl. de W.); es ist nur davon die Rede, dass der Tod, den sie ihm bereiten, grade die Ursache seiner himmlischen Erhöhung wird. Dann werden euch die Augen aufgehen, was theils willig und noch zeitig, theils widerwillig und zu spät geschehen wird (vgl. God.); ganz verfehlt ist es aber, mit Hengst., Ebr. nur an die Erfahrung in dem Gericht über sie zu denken. Treffend Beng.: „cognoscetis ex re, quod nunc ex verbo non creditis". — *ὅτι ἐγώ εἰμι*) kann nur aus V. 27 ergänzt werden und bestätigt also, dass dort von

einem Verkündigen des Vaters geredet war, welches die Bezeugung seiner Sohnschaft und damit seiner Messianität einschloss. — καὶ ἀπ᾽ ἐμαυτοῦ etc.) noch von ὅτι abhängig (gegen Luth., Hengst.), weil hierin nach 5, 19. 30 eben das specifische Merkmal seines Sohnesverhältnisses liegt. — ἀλλά) führt im Gegensatz von dem allgemeinen Thun zu dem speciellen Reden fort, das bei dem Unglauben der Juden gegenüber seiner Selbstbezeugung hier besonders in Betracht kam. Daher nicht Redekürze, welche dadurch zu vervollständigen sei, dass man neben ποιῶ noch λαλῶ (vgl. Hengst., Schnz.), und bei λαλῶ noch ποιῶ denke (de W. nach Beng.). Zu dem καθὼς ἐδίδαξέν με ὁ πατήρ vgl. V. 26. Es geht auf die vom Vater empfangene Anweisung, ohne dass dieselbe durch die unmittelbare Anschauung beim Vater vor der Menschwerdung vermittelt gedacht sein muss (gegen Meyer.). — ταῦτα) wird willkürlich und ohne Beispiel (Matth. 9, 33 gehört nicht hierher) aus einer Vermischung zweier Vorstellungen gleich οὕτως erklärt (vgl. de W., Luth.). Jesus meint mit dem deiktischen ταῦτα überhaupt seine Lehre, in deren Vortrag er auch jetzt begriffen war. Nach Luth. nimmt es das ταῦτα in V. 26 auf. — V. 29 lassen Meyer, God. in der ersten Hälfte, Ew. ganz noch von ὅτι abhängen, wodurch die Rede sehr schwerfällig und die Bedeutung dieses neuen Moments abgeschwächt wird. — καί) reiht also nicht der speciellen Aussage über seine Rede die generelle über den göttlichen Beistand an (Meyer), da diese weder dem λαλῶ parallel stehen, noch dem ποιῶ οὐδέν entgegengesetzt sein kann, sondern der Hoffnung auf die Zukunft, womit sich Jesus über ihre jetzige Unempfänglichkeit beruhigt, die Gewissheit des göttlichen Beistandes, der ihn gegen die ihm daraus erwachsende Feindschaft schützt (vgl. V. 20. 7, 30). — οὐκ ἀφῆκε etc.) Die negative Bekräftigung des letzten Gedankens wird mit einem sehr nachdrücklichen Asyndeton angefügt, wegen der scheinbaren Verlassenheit den vielen und mächtigen Feinden gegenüber. Das Praeter. bezieht sich auf die in jedwedem Falle gemachte Erfahrung der ganzen Wirksamkeit bis jetzt (vgl. hernach πάντοτε), nicht auf den Zeitpunkt der Sendung (de W., Hengst.), wozu die folgende Begründung nicht passt. Vgl. auch 16, 32. — ὅτι ἐγὼ etc.) weil ich u. s. w., Motiv zu jenem οὐκ ἀφῆκε etc. und nicht Erkenntnissgrund seiner Wesensgleichheit, die nach Olsh. im Vorigen liegen soll. Diese Bedingtheit seines Verhältnisses zu Gott durch sein sittliches Verhalten ist der stärkste Ausdruck für sein ächt menschliches Selbstbewusstsein und darum gewiss nicht vom Standpunkt der Logoslehre aus

Jesu in den Mund gelegt. Nach Schnz. ist es nur ein argumentum ad hominem, weil für Jesum als Gottessohn selbstverständlich!

Anmerkung. Die Composition dieses Abschnitts ist sehr charakteristisch für die Johanneische Erzählungsweise überhaupt. Offenbar soll er die völlige Vergeblichkeit der Verhandlungen Jesu mit den Autoritäten in Jerusalem über seine Messianität klar stellen. Im ersten Theile (V. 12—20) handelt es sich um ein Gespräch mit den Pharisäern, denen er in geistvoller Weise nachweist, wie ihr Versuch, sein Selbstzeugniss nach dem gesetzlichen Maassstabe zu messen, nur zu einem innern Widerspruch führt, da er demselben zwar genügen kann, aber nur in einer für die, welche dasselbe als solches nicht annehmen wollen, schlechthin unverständlichen Weise (V. 19). Die ausdrückliche Erinnerung an die Lokalität, in der dies Gespräch stattfand (V. 20), seine Anknüpfung an eine Rede Jesu über seinen Offenbarungsberuf, welche der Evangelist thematisch in V. 12 zusammenfasst, und die schriftstellerisch so gar nicht motivirte Trennung der beiden Theile seiner Antwort (V. 14. 17 f.) durch das Wort über sein Richten, das trotz seines Anklangs an 3, 17 f. doch einen wesentlich anderen Gedanken bringt, zeugt so entschieden für eine bestimmte Erinnerung, dass trotz der mancherlei Anklänge an Früheres (V. 13, vgl. 5, 31; V. 15, vgl. 7, 24; V. 18, vgl. 5, 36; V. 19, vgl. 7, 28) hier nicht an freie schriftstellerische Composition gedacht werden kann. Der zweite Theil (V. 21—29) bringt, rein sachlich angereiht, zuerst ein Gespräch mit den Hierarchen, das, obwohl es an eine Scene anknüpft, welche als Reminiscenz an Früheres erscheinen könnte (V. 21. 22, vgl. 7, 33—35), doch V. 23 ein so originelles Wort Jesu enthält und in V. 24—26 einen so lebensvollen Moment aus den Verhandlungen Jesu mit den Hierarchen vergegenwärtigt, dass auch hier eine bestimmte Erinnerung zu Grunde liegen muss, und diese wird mit Recht von dem Evangelisten als definitive Constatirung der Unempfänglichkeit der Hierarchie aufgefasst (V. 27). Das Wort Jesu, das wieder rein sachlich daran angeschlossen wird, trägt in der augenfälligen synoptischen Parallele zu V. 28 und in dem mit den Voraussetzungen der Logoslehre so schwer zu vereinbarenden Ausspruch in V. 29 die Gewähr seiner wesentlichen Aechtheit. Vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 381—85.

V. 30—51*). Der Streit um die Abrahamiden-

*) V. 33 hat die Rcpt. gegen entscheidende Zeugen *αυτω* statt *προς αυτον*. — V. 34. Lchm. streicht, wie V. 42, den Art. vor *ιησ.*, der in B fehlt, Treg., WH. haben ihn i. Kl., wie V. 39. 42; letzterer

schaft. Ob die hier beginnende Scene an demselben (Meyer, Schnz.) oder am folgenden Tage (God.) stattfand, ist gar nicht auszumachen. Durch die ganz allgemeine Bemerkung über den Erfolg seiner bisherigen Reden (vgl. 7, 31 f.) wird jeder unmittelbare zeitliche Zusammenhang mit dem Vorigen abgeschnitten. — *ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν*) bezeichnet, wie immer, den Glauben an seine Messianität, nicht eine blosse Erregung (de W.), ein dunkles Gefühl von der Wahrheit seiner Behauptungen (Lck.), oder eine Glaubensgeneigtheit (God.); aber von einem Bekenntniss, das sie vor der ungläubigen Menge ablegten (Hengst.), ist nicht die Rede. Freilich gründete sich ihr Glaube nicht auf die Wunder Jesu, wie 2, 23, sondern auf sein Selbstzeugniss V. 12 ff.; insbesondere war es wohl das Wort V. 28, das die alten auf ihn gesetzten Hoffnungen weckte, weil man es als eine Hinweisung auf eine endliche Messianische Schilderhebung deutete. — V. 31. *τοὺς πεπιστ. αὐτῷ*) vorher *ἐπίστ. εἰς αὐτόν*. Letzteres war die Folge davon, dass man ihm, d. h. seinen Worten, geglaubt hatte. — *Ἰουδαίους*) Damit charakterisirt der Evangelist gewiss nicht alle V. 30 Genannten (so gew., vgl. noch God., Keil, nach dem das *Ἰουδ.* nur andeutet, dass sie sich noch nicht ganz von Jüdischem Wesen freigemacht hatten!), sondern diejenigen unter den *πολλοί*, welche früher zu der feindseligen Opposition gegen Jesum gehört hatten (Schnz.), ohne dass speciell an

---

auch das *της αμαρτ.*, das aber nur in D b fehlt und dessen Auslassung durch das Folgende veranlasst ist. — V. 38. Die Rcpt. hat beide Male *ο* statt *α* (*Δ* Mjsc.) und das *εγω*, dem *υμεις* entsprechend, vorangestellt (DLX*Δ* Mjsc., Treg. a. R.), ferner nach *πατρι* erst *μου*, dann *υμων* hinzugefügt (ℵD*Δ* Mjsc.) und nach denselben Codd. im zweiten Gliede das *ηκουσατε παρα του πατρος* nach der ersten Vershälfte in *εωρακατε παρα τω πατρι* conformirt (vgl. auch CX). Nur B Orig. haben durchweg, CL überwiegend das Richtige. WH. hat die Lesart von D i. Kl. a. R. — V. 39. B (vgl. ff.² vg. Aug.) hat: *ει — εστε, — ποιειτε* (WH. txt.); CX*Δ* 3 Mjsc.: *ει — ητε, — εποιειτε αν*; Orig. schwankt zwischen beiden Lesarten; das *αν* fehlt noch in ℵD 9 Mjsc.; ℵDLT haben noch *εστε*, weshalb Tisch., Buttm. (Stud. u. Krit. 1858. p. 474 f.), Meyer die Mischlesart *ει — εστε, εποιειτε* vorziehen. S. d. Ausl. — V. 41 hat die Rcpt. nach *ειπον* (CDX*Δ* Mjsc.), wie V. 42 nach *ειπεν* (ℵDX*Δ* 3 Mjsc.) und V. 48 nach *απεκριθησαν* (*Δ* Mjsc.), ein *ουν* (vgl. auch das *δε* nach *ει* V. 46 in *Δ* Mjsc.). — BD haben *ουκ εγεννηθημεν* (Lchm., Treg., WH. txt.), wovon das *ουκ* noch in ℵLT erhalten ist (Rcpt.: *ου γεγεννημεθα*). — V. 42. Das *ο* vor *πατηρ* (B), das Lchm. aufgenommen hat, ist offenbar mechanische Wiederholung des Artikels vor *θεος*. — V. 44. Der Art. vor dem ersten *πατρος* fehlt in der Rcpt. nur nach Min. — V. 51 lies *τον εμον λογον* nach entscheidenden Zeugen statt *τ. λογ. τ. εμον* (Rcpt. nach *Δ* Mjsc.).

Hierarchen (Meyer) zu denken ist. Dass es solche waren, erkennt er aus dem Fortgange des Gesprächs (V. 33. 37). — *ἐὰν ὑμεῖς* etc.) wenn ihr euren Theils u. s. w. Es steht schwerlich im Gegensatz zu dem ungläubigen Haufen (Meyer, Luth., God.), oder den Abgefallenen 6, 66 (Chrys.), freilich auch nicht zu den Gläubigen überhaupt (Schnz.), sondern zu denen unter den *πολλοί*, welche er bereits als seine wahren Jünger erkannte. Bleiben sollen sie in Jesu Wort, nämlich als in dem beständigen Elemente ihres innern und äussern Lebens, nicht bloss in der Ueberzeugung von dessen Wahrheit und in der Uebung desselben (de W.). — *ἀληθῶς*) wirklich, in Wahrheit, im vollen Sinne des Wortes. Es giebt also *μαθηταί*, die es nur zu sein scheinen, weil sie ihn für den Messias halten, aber diesen Glauben nicht, wie Jesus es verlangt, durch das rechte Verhalten zu seinem Worte bewähren. — *γνώσεσθε τ. ἀλήθ.*) Die göttliche Wahrheit ist der Inhalt des Wortes Christi, und die Erkenntniss derselben hebt mit dem Gläubigwerden erst an (vgl. 6, 69), so dass sie sich erst vollenden kann, wenn man in dem gläubig angenommenen Worte bleibt. — *ἐλευθερ.*) von der Sklaverei, d. i. von der bestimmenden Gewalt der Sünde. S. V. 34. Doch drückt sich Jesus absichtlich hier noch so allgemein aus, um anzudeuten, dass die wahre Freiheit nur auf diesem innerlichen Wege erlangt werde. Nicht die Wahrheit, sofern sie in Christo ist (Hengst., Keil, vgl. Luth.: die Wahrheit des Heilsverhältnisses zu Gott), sondern die erkannte Wahrheit ist das Befreiende; denn die Erkenntniss ist bei Joh. nie eine bloss theoretische, sondern eine lebensvolle Aneignung der Wahrheit (vgl. de W.), durch welche dieselbe das ganze (innere und äussere) Leben bestimmt und es von jeder anderen dasselbe bestimmenden Macht befreit.

V. 33 ff. *ἀπεκρίθησαν*) nämlich die *πεπιστευκότες αὐτῷ Ἰουδαῖοι* V. 31, die der Evangelist eben deshalb aus den *πολλοί* V. 30 hervorhob. So richtig Melanth. („offensi resiliunt"), Maldonat., Beng., Olsh., Kling, B.-Crus., Hilg., Lange, Ew., Keil, Schnz. u. M. nach Chrys., welcher treffend bemerkt: *κατέπεσεν εὐθέως αὐτῶν ἡ διάνοια· τοῦτο δὲ γέγονεν ἀπὸ τοῦ πρὸς τὰ κοσμικὰ ἐπτοῆσθαι.* Ihnen ward das letzte Wort Jesu der Stein sofortigen Aergernisses. Daher ist nicht mit Augustin., Calv., Lampe, Kuin., de W., Thol., Lck., Maier, Hengst., Schegg an ungläubig und feindselig gebliebene Juden, von den V. 31 erwähnten verschieden, zu denken (*ἀπεκρ.*: man antwortete) oder mit Luth. zu sagen, von Gegnern komme die Antwort zunächst, aber auch von den Gläubigen hätten Manche in Unverstand mit eingestimmt.

— σπέρμα Ἀβρ. ἐσμ.) welcher ja zur Weltherrschaft (vgl. Gen. 22, 17 f. 17, 16), und nicht, wie die Söhne Kanaans (Gen. 9, 26. 27) oder Esau's (Gen. 27, 40) zum Sklavenstand bestimmt ist! Trotzdem kann das οὐδενὶ δεδουλεύκαμεν πώποτε unmöglich auf die politische Knechtschaft gehen (gegen Beng., Meyer, de W., Brückn., Ew., Schnz.); denn keine Berufung darauf, dass sie nur an die gegenwärtige Generation denken (wogegen schon das πώποτε!) oder auf ihre leidenschaftliche Uebertreibung (vgl. 7, 52) oder auf die ihnen gelassene Scheinfreiheit, und keine spitzfindige Unterscheidung einer Herrschaft de facto und de jure (Lange, Thol., vgl. schon Selden) genügt, um zu erklären, dass sie die Aegyptische und Babylonische Knechtschaft, sowie den gegenwärtigen Druck der Römerherrschaft ausser Acht lassen und sich anstellen, als habe Jesus von der politischen Befreiung geredet. Vielmehr grade weil Jesus durch die Art, wie er sie zur Freiheit zu führen verspricht, unzweideutig jedes Eingehen auf ihre nationalen Wünsche ablehnt, schlägt ihr Glaube an ihn so rasch in Unglauben um (vgl. z. 6, 60), und in gereizter Stimmung protestiren sie dagegen, dass von irgend einer anderen Knechtschaft die Rede sein könne. Ihre Aussage beruht aber nicht auf ihrer heilsgeschichtlichen Stellung, die hinsichtlich der Heilsvermittlung sie vor allen Völkern privilegirt (Luth., Hengst., Keil), oder auf ihrer inneren Freiheit in Sinn und Muth (B.-Crus., vgl. Ebr.: keine Sklaverei der Seele im Dienste falscher Götter!), sondern auf ihrer socialen Freiheit (Grot., Lck., God.), wonach sie als freigeborne Söhne Abrahams keine Sklaverei kennen, die unter den Israeliten höchst selten und durch das Gesetz mannigfach beschränkt war (vgl. Lev. 25). Dagegen kann man sich nicht mit Keil auf die als Sklaven unter fremde Völker verkauften Juden berufen, zu denen die Redenden doch eben nicht gehörten. — V. 34 δείκνυσιν (und zwar mit feierlicher Versicherung), ὅτι δουλείαν ἐνέφηνεν ἀνωτέρω τὴν ἐξ ἁμαρτίας, Euth.-Zig. Nach Luth., Schnz. bildet das πᾶς den Gegensatz gegen die Abrahamskinder, die von diesem Gesetz nicht eximirt sind; aber es hebt wohl nur hervor, dass nicht ein besonderer Grad von Sündigkeit (auf den auch der Art. vor ἁμαρτίαν nicht deutet, vgl. Keil) erst in diese Knechtschaft bringt, dass jeder, der die Sünde thut, ein Sklave der Sünde ist, und nicht bloss der Lasterknecht. Vgl. zu Bild und Sache Rom. 6, 17 ff. 7, 14 ff. Analoge Beispiele aus Klassikern bei Wetst., aus Philo bei Loesn. p. 149. — V. 35 bezeichnet in einem parabolischen Ausspruch das Verhältniss des Sohnes und Knechtes im bürgerlichen Leben:

Der Sklave hat keinen auf immer bleibenden Sitz im Hause; er muss sich verkaufen, vertauschen, verstossen lassen (vgl. Gen. 21, 10. Gal. 4, 30), während der Sohn seine bleibende Stelle im Vaterhause hat. Nur leise spielt in dem *εἰς τὸν αἰῶνα* (auf ewig) die Deutung in das Bild hinein. Offenbar soll von diesem bürgerlichen Rechtsverhältniss die Anwendung gemacht werden auf das Verhältniss zu der (idealen) Theokratie, in der nur die wahren Söhne derselben eine bleibende Berechtigung haben, während die, welche in der Sündenknechtschaft (V. 34) sich zu Sklaven erniedrigt haben, ihres theokratischen Anrechts verlustig gehen und bei der Vollendung der Theokratie (im Messiasreich) aus derselben ausgeschlossen werden. Damit ist zugleich angedeutet, woher sich ihre nationalen Hoffnungen (vgl. z. V. 33) nie erfüllen können*). — V. 36. *ἐὰν οὖν ὁ υἱός*) folgert aus der durch den parabolischen Ausspruch V. 35 intendirten, aber absichtlich nicht direkt ausgesprochenen Anwendung der in demselben liegenden allgemeinen Wahrheit (vgl. Keil) auf den vorliegenden Fall. Da in dieser an Stelle des allgemeinen Begriffs („jeder der sich der Sünde zum Sklaven ergiebt") die Hörer (*ὑμᾶς*) treten, so hat es gar keine Schwierigkeit, dass an Stelle des ächten Sohnes der Theokratie im Allgemeinen er selbst tritt, der thatsächlich allein ein solcher ist**). Der in die Herrschaft über das Haus eintretende (einzige) Sohn empfängt aber die volle Verfügungsgewalt, und darum kann die Freilassung, die er verfügt, allein die wahre

---

*) So unmöglich, wie es ist, den *δοῦλος* auf Mose zu deuten (Euth.-Zig. nach Chrys.), so unthunlich ist es, wegen des Anschlusses von V. 36 den *υἱός* auf Christum zu deuten (Schnz., Beng., Meyer, God., vgl. Hengst., Ebr.), da grade auf dem Gegensatz des Verhältnisses von Sohn und Knecht die Pointe der Parabel ruht und darum nicht beide Theile des Verses durch einen Punkt getrennt (Meyer) und auf Verschiedenes bezogen werden können. Ganz willkürlich ist es auch, speciell an Söhne zu denken, die sich muthwilliger Weise als Sklaven verkaufen (Olsh.), oder an das Verhältniss von Isaak und Ismael (Ebr.).

**) Jesus folgert also nicht aus V. 34 (Hengst., nach welchem V. 35 nur einen Nebengedanken enthält!), kehrt auch nicht zu V. 32 zurück (Lck., vgl. der Sache nach auch de W., Ew., God., Luth., welcher als Mittelglied den „Mitbesitz der wesentlichen Heilsgüter" hineinzieht, Schnz.). Nach Meyer folgert er bloss aus *ὁ υἱὸς μένει* etc. Dabei muss er aber die „Voraussetzung" eintragen, dass der Vater in der Theokratie dem Sohne die verfügende Gewalt überträgt, und aus seinem Bleiben im Hause seine Befähigung zum Freisprechen der Sklaven ableiten (vgl. de W.), die dann den Gegensatz bilden soll zu einer Freilassung, welcher, wenn der Sohn nur zeitweise im Hause bleibe, die Gewähr ihrer Dauer abginge, wofür er zugleich auf V. 33 verweist.

Freiheit bringen, welche sie aus der den Ausschluss von den theokratischen Anrechten mit sich bringenden Knechtschaft befreit. — ὄντως) wirklich; jede andere Freiheit ist Schein, dem wirklichen Wesen nicht entsprechend, keine andere ist ἡ παντελὴς καὶ ἀπὸ πασῶν ἀρχῶν ἐλευθερία (Plat. Legg. 3. p. 698 A), was nur die durch Christum gewonnene ist. Den Gegensatz dazu bildet die von ihnen allein verlangte politische Freiheit. Nicht diese aber, sondern nur die von ihm V. 32 ihnen angebotene Freiheit verhilft ihnen in Wahrheit zu den höchsten Sohnesrechten und Segnungen in der Theokratie, die nicht die Römerherrschaft, sondern die Sündenknechtschaft ihnen raubt, ohne dass jene als eine Strafe Gottes für diese (Weizs. p. 522) dargestellt ist.

V. 37 f. Nun wird ihnen auch die Kindschaft Abraham's abgesprochen, auf welche sie als auf die Prämisse ihrer Freiheit V. 33 gepocht hatten, weshalb sich Jesus unmöglich jetzt zu Anderen (Luth.) wenden kann. — ἀλλὰ ζητεῖτε etc.) Dieser Gegensatz beruht auf dem Gedanken, dass die wahre Abrahamidenschaft sich in der sittlichen Wesensähnlichkeit mit Abraham bewährt (V. 39 f.), die sie durch ihre Mordpläne verleugnen. Man braucht nicht anzunehmen, dass sie schon in diesem Augenblick dergleichen fassen (vgl. Ebr.); aber Jesus sieht voraus, dass sie, nachdem sie einmal an seinen Worten Anstoss genommen haben, ganz in die Reihe der feindseligen Opposition zurücktreten werden, deren Ziel der Tod Jesu war und blieb. — οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν) hat keinen Fortgang in euch (Plat. Legg. 3. p. 684 E. Eryx. p. 398 B: ᾗ ἔμελλεν ὁ λόγος χωρήσεσθαι αὐτῷ, Herod. 3, 42. 5, 89. Xen. Oec. 1, 11. Polyb. 28, 15, 12. 10, 15, 4. Arist. Pax 472. Ran. 472. 2. Makk. 3, 40), d. h. in euern Herzen, nicht inter vos (Lck., Hengst.). Das Wort Christi war zwar in ihr Herz gelangt und hatte sie vorübergehend gläubig gemacht (V. 30. 31), aber nicht weiter sich entwickelt, war nicht von statten gegangen, sondern sie waren nach augenblicklichem Glauben wieder zurückgefallen (vgl. God., Ebr.)*). Aehnlich Keil (mit Berufung auf Xen. Oec. 19, 8): es dringt

*) Sprachwidrig ist die Fassung: es findet keinen Raum in euch (Vulg.: non capit in vobis; so Orig.? Chrys., Theophyl., Erasm., Castal., Beza, Aret., Maldonat., Corn. a Lap., Jansen u. M., auch B.-Crus., Ew., Bäuml.). Aristot. H. A. 9, 40 gehört nicht hieher; χωρεῖ ist daselbst impersonell, und die Worte heissen: wenn's nicht von Statten geht mit ihrer Arbeit. — Der Sinn: „es hat keinen Raum in euch" wäre auszudrücken gewesen: τὸν λόγον οὐ χωρεῖτε ἐν ὑμῖν. Vgl. 21, 25 u. s. z. 2. Kor. 7, 2.

nicht durch in euch. Auf die Bedeutung: sich fortbewegen (Sap. 7, 23. 2. Petr. 3, 9 und oft bei Klassikern) liesse sich zurückführen und durch eine prägnante Fassung des ἐν ὑμῖν allenfalls rechtfertigen die Fassung: es findet nicht Eingang in euch (Nonnus, Grot., Kuin., de W., Maier, Thol., Luth., Schegg), die aber gezwungen bleibt und nur für die nothwendig wird, welche diese Worte an Andere als die πεπιστευκότες gerichtet sein lassen. — V. 38. ἑώρακα π. τ. πατρί) bezeichnet die Anschauung der göttlichen Wahrheit, welche Jesus aus seinem vormenschlichen Zustande her hat (vgl. 6, 46), nicht aus seinem zeitlichen Verkehr mit Gott (God., Beyschl.), als ob dies durch die Parallele καὶ ὑμεῖς gefordert werde, in welcher aber die Verschiedenheit des analogen Verhältnisses schon durch den verschiedenen Ausdruck (ἠκούσατε und παρὰ τοῦ πατρός) verrathen wird. — καὶ ὑμεῖς οὖν) ist nicht ironisch zu fassen: „auch ihr also, meinem Beispiele der Abhängigkeit vom Vater folgend" (Meyer, God., Ew.), sondern mit Lck., Thol., de W., Luth., Keil, Schnz.: und ihr nun thut, wie eure Mordlust V. 37 zeigt (vgl. V. 44), etc. — ἠκούσατε) d. i. was euch der Vater geheissen hat. Beachte den Unterschied des Perf. u. Aor. Wer der Vater sei, lässt Jesus noch ungesagt; er meint aber den Teufel, dessen Kinder sie im ethischen Sinne sind. — ποιεῖτε) das ständige Thun (7, 51). Es ist Indicat., nicht Imperat. (Hengst. nach Matth. 23, 32), so wenig wie V. 41; denn es deckt den inneren Gegensatz auf, in dem sie zu ihm stehen und um deswillen das Wort, das er in Gemässheit seines himmlischen Ursprungs redet, keinen Fortgang bei ihnen finden kann.

V. 39 ff. Die Juden merken, er meine einen anderen Vater als Abraham und verwahren dagegen ihre Abrahamidenschaft, die Jesus bestreitet, weil er zum Maassstabe derselben die sittliche Wesensähnlichkeit macht (vgl. Matth. 23, 31), so dass hier (vgl. V. 37) zwischen dem fleischlichen σπέρμα und den sittlichen τέκνα unterschieden wird, wie Röm. 9, 8*).

*) Nach der Lesart der Rcpt. thut dies Jesus in dem Bedingungssatz: Wenn ihr Abraham's Kinder wäret, so thätet ihr die Werke Abraham's. Da aber das ἐστέ, sowie das Fehlen des ἄν überwiegend bezeugt ist, so wechselt die Vorstellung, indem im Vordersatz das Verhältniss einfach gesetzt wird (wenn ihr Abraham's Kinder seid, wie ihr sagt), während der Nachsatz von der Vorstellung beherrscht wird, dass der gesetzte Fall gleichwohl nicht wirklich stattfindet. Vgl. z. Luk. 17, 5 f. und zu dem Fehlen des ἄν Buttm. neut. Gr. p. 195. Doch ist wahrscheinlich auch hier die Lesart von B die ursprüngliche:

— V. 40. νῦν δέ) nunc autem, nun aber thut ihr das grade Gegentheil von dem, was ihr thun müsstet, um eure Abrahamskindschaft zu erweisen. — ἄνθρωπον) soll nach Meyer in Beziehung auf das παρὰ τ. θεοῦ stehen, wozu kein Grund vorliegt. Die folgende erste Person λελάληκα ist regelrecht; s. Buttm. neut. Gr. p. 241. Das ἣν ἤκουσα παρὰ τοῦ θεοῦ, das ebenfalls auf sein vorzeitliches Sein (vgl. V. 38) geht, wogegen Beyschl. vergeblich das ἄνθρωπον urgirt, steigert das Verbrecherische ihres Thuns. — τοῦτο) einem die von Gott vernommene Wahrheit redenden Menschen nach dem Leben zu trachten, — das hat Abraham nicht gethan! Eine beschämende Litotes. — V. 41. Ihr thut, was euer Vater treibt, — Ergebniss von V. 39. 40, aber noch ohne die Angabe, wer dieser Vater sei. „Paulatim procedit castigatio", Grot. — ἡμεῖς ἐκ πορνείας etc.) Das ἡμεῖς hat stolzen Nachdruck. Wenn Abraham ihr Vater nicht sein soll, so müsste es ein anderer menschlicher Vater sein. In diesem Falle aber wären sie Bastarde, aus Hurerei (der Sarah mit einem Anderen) geboren (Meyer, Ew., jetzt auch Luth., und schon Erasm. Paraphr.) oder überhaupt Hurenkinder (Ebr.), was sie mit Entrüstung zurückweisen*). Da im Kontext von einem Vorwurf der Abgötterei nichts enthalten, sondern nur ihre Abstammung von Abraham negirt war, so ist die gewöhnliche Deutung abzuweisen, nach welcher der Götzendienst (Hos. 1, 2. 2, 4. Ezech. 20, 30. Jes. 57, 3) verneint werde; „unser Sohnsverhältniss zu Gott ist durch keine Abgötterei verunreinigt" (de W., vgl. Grot., Lampe, Kuin., Lck., Thol., Lange, Hengst., Bäuml., Keil, Schnz. u. M.). — ἕνα πατέρα ἔχομεν) bezeichnet den Einzigen, von dem

---

Wenn ihr Abraham's Kinder seid, so thut die Werke Abraham's und beweist so, dass ihr es in Wahrheit seid. Das folgende νῦν δέ ist dann keineswegs unpassend (gegen de W.), gab aber vielleicht den Anlass, dem Satz die eine Verneinung involvirende Fassung zu geben, während die Lesart von B offenbar einen besseren Gedankenfortschritt bietet. Bei den Abrahamswerken speciell an das Verhalten Abraham's gegen den Engel des Herrn Gen. 18 zu denken (Hengst. nach Lampe), ist reine Willkür.

*) Ganz willkürlich ist die Annahme, dass an einen Gegensatz gegen Jüdische und heidnische Abstammung (Theod.-Mopsv., Theophyl., God.), wie sie bei den Samaritanern statt hatte (Paul.), zu denken sei. Die Annahme eines Gegensatzes gegen Ismael (Euth.-Zig., welcher eine Anspielung auf Jesu Geburt findet, Rupert., Wetst., Tittm.), ist falsch, da Ismael nicht ἐκ πορνείας geboren war. Fremdartig ist auch, wenn B.-Crus. Deut. 23, 2 herbeizieht, um die Juden ihre theokratische Ebenbürtigkeit aussagen zu lassen. Gegen die richtige Erklärung wendet Keil ein, dass die Schrift von Hurerei der Sarah nichts wisse!

die Rede sein kann, wenn denn einmal die leibliche Abkunft von Abraham ausser Betracht bleiben soll (Ew.). Sie haben also wohl gemerkt, dass Jesus auf eine andere als die leibliche Vaterschaft hinweise und wollen auch nach dieser Seite hin sich gegen jede Anzweiflung ihres theokratischen Verhältnisses verwahren*). — τὸν θεόν) Jehovah heisst schon im A. T. der Vater Israels, weil er dasselbe zum Volk gemacht (Mal. 2, 10) und zum Gegenstande seiner Liebe erkoren hat (Jes. 63, 16. 64, 8). — V. 42. Der Mangel an Liebe zu ihm, den Jesus aus ihrem ganzen Verhalten von V. 33 ab wahrnimmt (vgl. insbesondere V. 37), beweist, dass sie nicht zu Gott in dem Liebesverhältniss eines Sohnes stehen, weil sie sonst alles Gottverwandte und so auch den von Gott her Kommenden lieben würden. Von „gleicher Herkunft mit ihm" (Meyer) ist nicht die Rede, da diese nicht im theokratischen Begriff der Sohnschaft liegt (s. d. vor. Anm.). — ἐγώ) ist nicht mit göttlichem Selbstgefühle gesprochen (Meyer), sondern steht mit Nachdruck voran, weil an ihm sich ihr Verhältniss zu Gott erproben soll. — ἐξῆλθον) von dem durch die Menschwerdung geschehenen Ausgegangensein aus der wesentlichen vormenschlichen Gemeinschaft Gottes (13, 3. 16, 27. 28. 30. 17, 8). Der Begriff der blossen Sendung (Euth., B.-Crus.) würde dem Kontexte nicht entsprechen, da es sich um die wesentliche Verwandtschaft mit Gott handelt; vgl. 6, 62. 17, 5. — καὶ ἥκω) Resultat des ἐξῆλθον: und bin da, doch so, dass dies bereits die Vorstellung seines Gekommenseins in göttlichem Auftrage involvirt, weil nur ein solches die Folge eines Ausgehens von Gott sein kann (vgl. Ebr.). — οὐδὲ γὰρ etc.) verneint nicht das ἀφ' ἑαυτοῦ im Gegensatz zu der Sendung von einem Dritten ausser Gott (Meyer, Ew.), reiht aber auch nicht bloss dem göttlichen Ursprung die göttliche Sendung an (de W., Luth., God., Keil) als die constitutiven Momente der Gottessohnschaft, da diese ja nicht bezeichnet ist, sondern begründet durch das in der

---

*) Natürlich heisst es nicht: ein und denselben Vater, wie du (Ebr.), kann aber auch unmöglich den Gegensatz bilden gegen die Vielheit der Götzen (bei Heiden oder Samaritanern), die ja bei der Umdeutung von ἐκ πορν. nicht „geistliche Väter", sondern Buhlen des Volkes wären, während von einer „geistlichen Vaterschaft" Gottes im A. T. nirgends die Rede ist. Aber auch Meyer irrt, wenn er als Gegensatz den wirklichen und putativen Vater des ἐκ πορν. Geborenen denkt und die Vaterschaft Gottes auf die Erzeugung Isaaks kraft göttlicher Verheissung (Rom. 4, 19) bezieht, während Luth. das ἕνα vernachlässigt, wenn er nur daran denkt, dass sie, wenn nicht von Abraham erzeugt, auch nicht Gottes Kinder wären.

Negation liegende *ἀπὸ τοῦ θεοῦ* das *ἥκω* im oben bemerkten Sinne, das sich nun durch das *οὐδέ* dem *ἐκ τοῦ θεοῦ* (im Sinne des Ausgangs) anreiht, aber nicht dasselbe begründet (Meyer).

V. 43 ff. Um nun endlich positiv zu sagen, welchen Vater er V. 38. 41 gemeint hat, geht Jesus von der Thatsache aus, dass sie seine Redeweise (*τὴν λαλιὰν τὴν ἐμήν*)*) nicht verstehen, wie ihre wiederholten Missverständnisse (V. 33. 39. 41) zur Genüge zeigen. Die Form des Ausdrucks in Frage und Antwort (*ὅτι*: weil, vgl. Rom. 9, 32. 2. Kor. 11, 11) entspricht dem steigenden Affekte; Dissen ad Dem. de cor. p. 186. 347. De W. (vgl. Luther, Beza, Calv., ähnlich Ebr.) nimmt *ὅτι* gleich *εἰς ἐκεῖνο ὅτι* (s. z. 2, 18): „ich sage dies in Beziehung darauf, dass." Unlogisch, da die Sätze umgekehrt stehen müssten (*διατί οὐ δύνασθε — — ὅτι τὴν λαλιὰν* etc.), weil das *οὐ γινώσκετε* das aus dem Bisherigen klare Verhältniss ist. — *οὐ δύνασθε* etc.) ist von dem sittlichen Unvermögen zu verstehen, nicht von einem auf Naturnothwendigkeit begründeten (gegen Hilg.), beruht aber eben darum nicht darauf, dass sein Wort (*ὁ λόγος*, den Inhalt seiner Rede bezeichnend im Unterschiede von *λαλιά*, was Lck., Hengst. vergeblich leugnen; vgl. 12, 48: *ὁ λόγος ὃν ἐλάλησα*) ihrer Fassung unzugänglich war (Meyer), sondern das *ἀκούειν* steht, wie 6, 60, von bereitwilligem empfänglichem Anhören (Brückn.). Wie im Fragesatz, ist in der Antwort das, was den Nachdruck hat, an's Ende gerückt. — V. 44 deckt den tiefsten Grund dieser sittlichen Unfähigkeit auf: Ihr (*ὑμεῖς*, mit grossem entschiedenen Nachdruck: ihr Leute, die ihr euch so unempfänglich zeigt!) seid Kinder des Teufels im Sinne der ethischen Genesis (vgl. 1. Joh. 3, 8. 12), welche aber nicht auf einer ursprünglichen Verschiedenheit der menschlichen Naturen (Hilg., vgl. z. 3, 6) beruht, sondern darauf, dass sie sich seiner Einwirkung hingegeben haben. — *ἐκ τοῦ πατρ. τ. διαβ.*) aus dem Vater, welcher der Teufel ist, — nicht: aus eurem Vater u. s. w. (de W., Lck., Ebr.), was nach dem nachdrücklichen *ὑμεῖς* nicht passt, oder mit Nachdruck bezeichnet sein müsste (*ὑμεῖς ἐκ τοῦ ὑμῶν πατρὸς* etc.). Grade weil vorher wiederholt von ihrem

*) *λαλιά*, in der alten Gracität: Gerede, Geschwätz (vgl. 4, 42) heisst bei Späteren (z. B. Polyb. 32, 9, 4. Joseph. Bell. 2, 8, 5) und bei den LXX und Apokr. auch: Rede, sermo, ohne verächtlichen Sinn (vgl. Matth. 26, 73 und überhaupt zu *λαλιά* in bonam partem Jacobs ad Anthol. VI. p. 99. VII. p. 140.). So hier von der Weise seines Redens, seiner Vortragsart.

Vater gesprochen war (V. 38. 41), wird derselbe jetzt qualitativ näher bestimmt (vgl. V. 41: ἕνα πατέρα, τὸν θεόν)*). — καὶ τὰς ἐπιθυμίας etc.) Aus dieser Herkunft vom Teufel folgt ihre sittliche Wesensähnlichkeit, welche daran erkannt wird, dass sie das verwirklichen wollen, wonach es den Teufel gelüstet, also dieselben Gelüste haben, wie er. In ihrem V. 40 motivirten ζητεῖν αὐτὸν ἀποκτεῖναι zeigen sich eben die beiden specifisch teuflischen Gelüste, die im Folgenden als Mordlust und Wahrheitshass qualificirt werden. — ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς) von Anbeginn des menschlichen Geschlechts, welche Näherbestimmung aus ἀνθρωποκτόνος zu entnehmen ist, indem er nämlich durch seine Verführung schon den Sündenfall bewirkte, in Folge dessen der Tod in die Welt kam (s. z. Rom. 5, 12). So Orig., Chrys., Augustin., Theophyl. u. d. Meisten, auch Kuin., Schleierm., Thol., Ols., Klee, Maier, Lange (jedoch wie Euth.-Zig. mit auf Kain beziehend), Luth., Ew., God., Keil, Schnz., Hofm. Schriftbew. I. p. 418. 478, Müller v. d. Sünde II. p. 544 f. ed. 5, Lechler in d. Stud. u. Krit. 1854. p. 814 f. Hahn Theol. d. N. T. I. p. 355. Messner Lehre d. Ap. p. 332. Philippi Glaubensl. III. p. 272 u. s. bes. Hengst. z. St. u. Christol. I. p. 8 ff. Weiss Lehrbegr. p. 133 f. Vgl. die entsprechenden Parallelen Sap. 2, 24. Apok. 12, 9. 20, 2, auch Ev. Nicod. 23, wo der Teufel ἡ τοῦ θανάτου ἀρχή, ἡ ῥίζα τῆς ἁμαρτίας heisst, u. s. Grimm z. Sap. l. l. Die Beziehung auf den Brudermord Kain's (Cyrill., Nitzsch in d. Berl. theol. Zeitschr. III. p. 52 ff., Schulthess, Lck., Kling, de W., Reuss Beitr. p. 53, Hilgenf., Bäuml., Grimm) wird durch 1. Joh. 3, 12 keineswegs nothwendig gemacht und ist unpassend, da dieser im A. T. nicht auf den Teufel zurückgeführt wird und nicht den Anfang einer fortgesetzten Thätigkeit bildet (vgl.

*) Mit Ungrund urtheilte Schleierm. L. J. p. 338 ff., Jesus wolle hier keine Lehre vom Teufel vortragen, sondern nur durch Beziehung auf die allgemein angenommene Auslegung der Erzählung vom Sündenfall seinen Vorwurf verschärfen. Er hat ja durch seinen Vorwurf die Lehre nicht bloss gesetzt, sondern er exponirt sie auch noch geflissentlich und lehrhaft, besonders durch die Begründung ὅτι οὐκ ἔστιν etc. — Baur (noch in s. neut. Theol. p. 393) folgert aus u. St., wie wenig Sympathie für die Juden Jesus nach Joh. habe. Aber er redet gar nicht gegen die Juden überhaupt, sondern gegen die ihm Feindlichen unter ihnen. Hilg.'s Deutung von dem „Vater des Teufels“, welcher der (gnostische) Judengott sei (vgl. Volkm., Scholten, Thoma), ist nicht nur überhaupt unbiblisch, sondern einfach kontextwidrig, da die Aussage nur die Antithese dazu bildet, dass Gott nicht ihr Vater ist (V. 42).

das ἦν, das auf die ganze Vergangenheit ἀπ' ἀρχῆς hinweist). Jede Beziehung auf ein bestimmtes Faktum leugnen mit Unrecht B.-Crus., Brückn. (ἀπ' ἀρχῆς = so lange es Mordsucht giebt). — κ. ἐν τῇ ἀληθ. οὐχ ἕστηκεν) geht nicht auf den Fall des Teufels (2. Petr. 2, 4. Jud. 6), wie Augustin., Nonnus u. die meisten Katholiken deuten (vgl. auch Martensen Dogm. §. 105. Delitzsch Psychol. p. 62 und Luther, Ew.: er ist nicht bestanden), als ob εἱστήκει (Vulg.: stetit) stände, sondern ist dessen ständiges Charakteristicum*): und in der Wahrheit steht er nicht, ἐμμένει, ἀναπαύεται, Euth.-Zig. Die Wahrheit ist der Bereich, worin er seinen Stand nicht hat; sie ist das ihm fremde heterogene Lebensgebiet, womit aber nicht das rechte Verhältniss zu Gott oder die Heiligkeit (Luth., God., vgl. auch Olsh.) gemeint ist, sondern die objektive göttliche Wahrheit, die, wenn sie sein Lebenselement wäre, ebenso ihn in all seinem Begehren und Thun bestimmen würde, wie sie dies überall thut (V. 32). — ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθ. ἐν αὐτῷ) innerer Grund des Vorherigen; das begründende Moment aber liegt in dem nachdrücklich an's Ende gesetzten ἐν αὐτῷ. Da Wahrheit (bem. das Fehlen des Art.) in ihm nicht vorhanden ist, in seinem innern Wesen und Leben fehlt, so kann sie auch nicht sein objektives Lebensgebiet sein; denn nur die subjektive Wahrhaftigkeit, welche die (erkannte) Wahrheit auch bejaht und nicht bewusster Weise ableugnet, wie die Lügenhaftigkeit, kann von derselben allseitig bestimmt werden und so in ihr ihr Lebenselement haben. — ἐκ τῶν ἰδίων) aus dem, was ihm eigen ist, was den eigenthümlichen Fonds seines Innern ausmacht, aus seinem eigensten ethischen Wesen (vgl. Matth. 12, 34) stammt die Lüge, die er redet, weil die Wahrheit bewusst zu verneinen die Eigenheit dessen ist, in welchem keine Wahrhaftigkeit ist. — καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ) Die Erklärung von Meyer (vgl. B.-Crus., Thol., Stier, Luth., Hengst., Ebr., God. und schon Beng.): „nämlich des Lügners" ist nur scheinbar die sprachlich nächst liegende, weil das ψεύστης, worauf sich αὐτοῦ beziehen soll, einen concreten Lügner be-

---

*) Doch ist damit nicht dem Joh. die Ansicht von einem Fall des Teufels abzusprechen, so dass dieser als ursprünglich böse gedacht sei. Unsere Stelle besagt bloss die böse Verfassung des Teufels, wie sie ist, ohne deren Entstehung anzudeuten. Dies gegen Frommann p. 330, Reuss u. Hilg. Ueber die Lehre vom Fall des Teufels sagt u. St. nichts. Vgl. Hofm. Schriftbew. a. a. O. Hahn Theol. d. N. T. I. p. 319. Dieser Fall ist aber die nothwendige Voraussetzung uns. St. An einen fortgehenden Fall des Teufels denkt de W.

zeichnet, hier aber der Lügner als solcher generisch gemeint wäre, weshalb Schnz. ohne weiteres erklärt, als sei von dem Vater der Lügner die Rede. Auch ist im Zusammenhange kein Anlass ersichtlich, aus welchem die Juden grade als Lügner bezeichnet sein sollen. Sehr hart ist die Beziehung des *αὐτοῦ* auf ein aus *ψεύστης* herzunehmendes *τοῦ ψεύδους* (mendacii auctor, nach Gen. 3, 4 f.), obwohl sie sprachlich von Win. §. 22, 3, Buttm. p. 93 gerechtfertigt wird (vgl. Lck., de W., Keil); allein da eben noch die Lüge als aus seinem Eigensten hervorgehend bezeichnet war und dies ja eben begründet werden soll, so hat die Beziehung des *αὐτοῦ* auf das Objekt von *λαλῇ* gar keine Schwierigkeit (vgl. Brückn., Ew.)*).

V. 45 ff. *ἐγὼ δέ*) ist mit grossem Nachdrucke im Gegensatz gegen den Teufel vorangestellt, und das causative *ὅτι*, ein recht tragisches: weil, beruht in dem fremdartigen Verhältniss dessen, was Jesus redet, zu ihrer teuflischen Natur, welcher eben nur die Lüge entspricht und das Glauben an den, der die Wahrheit sagt, widerspricht. Treffend Euth.-Zig.: *εἰ μὲν ἔλεγον ψεῦδος, ἐπιστεύσατέ μοι ἄν, ὡς τὸ ἴδιον τοῦ πατρὸς ὑμῶν λέγοντι.* Den Satz fragend zu fassen (Ew.) würde sein tragisches Gewicht mindern. — V. 46. *εἰ μή, διότι τὴν ἀλήθειαν λέγω, ἀπιστεῖτέ μοι, εἴπατε· τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας ὑπ' ἐμοῦ γενομένης, ἵνα δόξητε δι' ἐκείνην ἀπιστεῖν;* Euth.-Zig. Jesus setzt die seinen Gegnern kühnlich vorgehaltene Unantastbarkeit seiner sittlichen Reinheit, wornach ihn *ἁμαρτίας ονειδος οὐδέν* treffe (Soph. O. C. 971), als Gewähr ein, dass er die Wahrheit sage, und mit Recht, da nach V. 44 die *ἀλήθεια* als Gegentheil des *ψεῦδος* zu fassen ist, die Lüge aber unter die Kategorie der *ἁμαρτία* (vgl. *ἀδικία* 7, 18) fällt**). Die Argumen-

---

*) Die alte häretische Erklärung: „wie sein Vater" (vgl. Cyr. Ab. u. Codd. it.), oder: auch sein Vater, so dass *αὐτοῦ* auf den Teufel gehe und der Demiurg bezeichnet werde, dessen Lüge das Vorgeben sei, der höchste Gott zu sein (Hilg., Volkm.), trägt die völlig unbiblische Vorstellung von einem Vater des Teufels ein und würde nothwendig ein *ὅτι αὐτὸς ψ. ἐ. κ. ὁ π. α.* erfordern. S. dagegen schon Phot. Quaest. Amphiloch. 88 und Ew. Jahrb. V. p. 198 f. Höchst entbehrlich war es, dass Lchm. Praef. II. p. VII, um nicht *αὐτοῦ* auf den Teufel beziehen zu müssen, die äusserst schwach beglaubigte Lesart qui oder *ὃς ἂν* statt *ὅταν* billigte: „qui loquitur mendacium, ex propriis loquitur, quia patrem quoque mendacem habet."

**) Nach dem ausnahmslosen neutestamentlichen Sprachgebrauch ist *ἁμαρτία* nicht im intellektuellen Sinne: Unwahrheit, Irrthum (Orig. Cyr., Melanth., Calv., Beza, Beng., Kypke, Tittm., Kuin., Klee u. M.

tation gründet sich nicht darauf, dass „der Sündlose das reinste und sicherste Organ der Erkenntniss und Mittheilung der Wahrheit ist“ (Lck.), oder „dass die Erkenntniss der Wahrheit auf der Reinheit des Willens beruht“ (de W., vgl. Ullm.), weil dies eine auf discursivem Wege, oder wenigstens erst im menschlichen Zustande erlangte Wahrheitserkenntniss voraussetzen würde, während nach Joh. die Erkenntniss Jesu eine intuitive, im vormenschlichen Zustande gehabte und im menschlichen Zustande durch die beständige Wechselgemeinschaft mit Gott bewahrte ist. Die Schlussreihe ist vielmehr: bin ich, wie keiner von euch mich des Gegentheils zeihen kann, ohne Sünde, so bin ich auch ohne ψεῦδος; bin ich aber ohne ψεῦδος, so sage ich Wahrheit, und ihr euren Theils (ὑμεῖς) habt keinen Grund mir nicht zu glauben*). — εἰ ἀλήθειαν λέγω) nicht die Wahrheit κατ' ἐξοχήν (Brückn.), sondern Wahrheit, wie sie der redet, der bei der Abwesenheit aller Sündhaftigkeit keine Lüge reden kann und also schlechthin glaubwürdig ist. — διατί ὑμεῖς) die ihr doch selbst durch euer Schweigen beweist, dass ihr mir keinen sittlichen Vorwurf machen könnt. Falsch Schnz.: die ihr für die Wahrheit zu kämpfen vorgebt. — οὐ πιστεύετέ μοι;) Da sie ihm den Glauben nicht verweigern, weil sie Grund haben, seine Unwahrhaftigkeit anzunehmen, so können sie es nur thun, weil sie die Wahr-

---

oder in dem besonderen Sinne von fraus (qua divinam veritatem in mendacium converterim, Ch. F. Fritzsche in Fritzsch. Opusc. p. 99), „frevelhafte Täuschung“ (B.-Crus.), „Sünde des Worts“ (Hofm. Schriftbew. II 1. p. 33 f.), falsche Lehre (Melanth., Calv.) zu nehmen, sondern: Sünde. Auch nach klassischem Gebrauche würde ἁμαρτία an und für sich weder Irrthum noch Betrug heissen (auch Polyb. 16, 20, 6 sind ἁμαρτίαι Verfehlungen, gegen Thol.), sondern diesen besonderen Sinn erst durch einen bestimmenden Zusatz erhalten, da es an sich Fehler, Verkehrtheit, das Gegentheil von ὀρθότης ist (Plat. Legg. 1. p. 627 D. 2. p. 668 C). Vgl. δόξης ἁμαρτία Thuc. 1, 32, 4, νόμων ἁμαρτία Plat. Legg. 1. p. 627 D, γνώμης ἁμάρτημα Thuc. 2, 65, 7.

*) Luth. leugnet die Form einer Schlussfolgerung, ohne doch auf etwas wesentlich Anderes hinauszukommen, als dass ihr Unglauben in Jesu, dem sie keinen sittlichen Vorwurf machen können, keinen Rechtfertigungsgrund hat. Allerdings folgt aus dem Verstummen der Juden nur, dass sie ihn keiner Thatsünde zeihen konnten (gegen Ebr.); aber wenn sich Jesus darauf als auf einen Beweis seiner Wahrhaftigkeit berufen konnte, so liegt in dieser Berufung, wenn sie nicht bewusste Scheinheiligkeit sein soll, dass er sich keiner Sündhaftigkeit bewusst war (vgl. Hengst.) und, wenn dieses Bewusstsein keine Selbsttäuschung sündhaften Hochmuths sein soll, dass ihm seine vollkommene Sündlosigkeit entsprach, welche durch die Nothwendigkeit fortschreitender Bewährung in seiner menschlichen Entwicklung keineswegs zu einer „relativen“ wird (vgl. Luth. gegen Meyer).

heit selbst nicht wollen (V. 45) und also ihr Unvermögen ihn anzuhören (V. 43) auf dem teuflischen Ursprung ihres ganzen sittlichen Wesens (V. 44) beruht. — V. 47 erläutert dies noch durch den Gegensatz und giebt so die Antwort auf die zweite Frage in V. 46, ohne dass hier ein Syllogismus vorliegt, dessen Untersatz hinzuzudenken ist (de W.: „ich nun rede Gottes Worte“); denn wenn Jesus die Wahrheit redet, so redet er eben Gottes Worte. — *ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ*) wer in der ganzen Richtung seiner Gesinnung von Gott her bestimmt ist. Dazu gehört noch nicht die christliche Wiedergeburt, welche erst in Folge des Glaubens eintreten kann, sondern es ist an die Gotteswirkung gedacht, welche schon durch die vorbereitende Offenbarung auf die Menschenherzen ausgeübt wird (vgl. z. 3, 21). — *ἀκούει*) Diese Voraussetzung beruht auf der nothwendigen Sympathie zwischen Gott und dem von Gott Stammenden, welcher die Worte Gottes vernimmt, nämlich als solche, er hat Ohr dafür (vgl. V. 43). — *διὰ τοῦτο — ὅτι*) wie 5, 16. 18. S. z. 10, 17. Wer aber nicht von Gott her bestimmt und insofern Gottes Kind ist, der kann nur ein Teufelskind sein (V. 44); denn ein Drittes giebt es nicht*).

V. 48 ff. *οὐ καλῶς λέγ.*) treffend, vgl. 4, 17. — *ὅτι Σαμαρίτης εἶ*) Dieser Vorwurf gegen Jesum ist noch nicht erwähnt (nach Ew. im ausgefallenen Schlusse von Kap. 5) und wird doch als bekannt betrachtet, was von lebensvoller Erinnerung zeugt. Derselbe geht aber schwerlich auf seine unerträgliche Anmaassung (Luth., Hengst.) oder seine Bevorzugung der Samariter (Brückn., Ew., mit Verweisung auf Kap. 4), sondern darauf, dass er sie als Teufelskinder bezeichnet, nur wird ihm damit nicht bloss der Vorwurf zurückgegeben, dass er kein ächter Abrahamssohn sei (Lck., de W.) oder dass er ein Ketzer sei, wie die Samariter (Beng., Thol., Hengst., Ebr., doch auch Meyer), sondern angedeutet, dass er sich damit den Erbfeinden der Nation gleichstelle (God., Schnz.). — *καὶ δαιμόνιον ἔχεις*) deutet, wie 7, 20,

---

*) Dieser Dualismus geht allerdings durch das ganze Evang., aber er beruht nicht auf einer ursprünglichen Verschiedenheit zweier Menschenklassen (Baur, Hilg.), sondern darauf, dass die Einen sich der Einwirkung Gottes, die Andern der des Teufels hingeben, und ist also durch die sittliche Selbstentscheidung vermittelt. Dabei bleibt das metaphysische Verhältniss zwischen der menschlichen Freiheit und der übermenschlichen Macht nothwendig unerledigt, wie im ganzen N. T. (auch Rom. 9—11); vgl. auch 1. Joh. 3, 12. 4, 4. Aber jene Freiheit selbst, gegenüber dieser Macht, und die sittliche Zurechnung und Verantwortlichkeit bleibt gewahrt; vgl. 3, 19—21.

auf den vermeintlichen Widersinn seiner Reden hin. Um dieser Schimpfreden willen nennt sie wohl der Evangelist jetzt ausdrücklich *οἱ Ἰουδαῖοι*. — V. 49. *ἐγὼ δαιμόν. οὐκ ἔχω*) Das nachdrückliche *ἐγώ* enthält nicht eine Retorsion, welche das Dämonische den Gegnern zuschiebe (Cyrill., Lck.), was durch die Stellung *οὐκ ἐγὼ δ. ἔ.* angedeutet sein müsste, sondern es steht im Gegensatz zum folgenden *καὶ ὑμεῖς*. — *ἀλλὰ τιμῶ*) nicht grade speciell durch seine strafenden Worte gegen sie, die trotz ihres sündhaften Wesens Gottes Kinder zu sein behaupten (B.-Crus., de W., Meyer, Luth., vgl. God., Hengst.), was wohl eher *ζητῶ τὴν δόξαν* wäre, oder dadurch, dass er nicht widerschimpft (Ew.), sondern in all seinem Reden und Thun giebt er dem Vater die Ehre, was ein widergöttlicher Geist nicht thun würde (Lck., Ebr.). — *καὶ ὑμεῖς*) nicht: und doch (Lck., vgl. Luth.), sondern: und ihr euren Theils was thut ihr? ihr verunehrt mich! Dass sie damit zugleich Gott verunehren (Luth., Ebr. mit Verweisung auf 5, 23, Keil), ist wohl gesucht. Wer Gott die Ehre giebt, ist selbst der Ehre werth und nicht der Beschimpfung. — V. 50. *ἐγὼ δὲ* etc.) Ich aber, indem ich diesen Vorwurf erhebe, suche nicht die mir zustehende Ehre. Aehnliche Ablehnung eines nahe liegenden Vorwurfs, wie 5, 41. — *ἔστιν ὁ ζητ. κ. κρίνων*) er ist vorhanden (vgl. 5, 45), der sie sucht („qui me honore afficere velit", Grot.) und richtet, nämlich darüber, ob mir dieselbe gegeben oder verweigert wird. Von einem Richten zwischen ihm und den Gegnern (Lck., de W.) durch seine Verherrlichung (Luth.) oder ihre Bestrafung (Hengst., Ebr., Schnz.) oder beides (Meyer, Keil) ist hier noch nicht die Rede. — V. 51 ist kein gewinnender Schluss (Schnz.), kein Wort der Einladung (Hengst., Ebr., Thol.), da weder angedeutet ist, dass Jesus sich an die Empfänglicheren unter der Menge wendet (Lck., God.), noch dass er gar zu den Gläubiggewordenen in V. 31 sich zurückwendet (Calv., de W., Brückn.), sondern bezeichnet, wie das Voranstehen des *τὸν ἐμὸν λόγον* zeigt, wodurch Gott ihm die höchste Ehre verschaffen und die richten wird, welche sie ihm verweigern. Hängt von der Befolgung seiner Worte das Leben ab, so ist er damit thatsächlich als der Messias erwiesen (vgl. Ew.), und wer ihm durch Nichtbefolgung derselben die Ehre verweigert, über den ist das Urtheil gesprochen, dass er im Tode bleibt. Vgl. Meyer, der nur zu einseitig das zweite Moment betont, Luth., Keil. — *ἐὰν τηρήσῃ*) Gemeint ist nicht bloss das Bewahren im Herzen (Thol., Hengst.), sondern, wie immer in der Verbindung mit *τὸν λόγον, τὰς ἐντολάς* etc., das Halten durch Befolgung (V.

55. 14, 15. 21. 23 f. 15, 20. 17, 6). Diese Befolgung begreift den von Jesu geforderten Glauben selbst (3, 36), wie auch die Vollziehung aller von ihm gegebenen Lebenspflichten als Frucht und Probe des Glaubens. — *θάνατον οὐ μὴ θεωρ. εἰς τ. αἰ.*) nicht: er wird nicht auf ewig sterben (Käuffer de ζωῆς αἰων. not. p. 114), sondern: er wird in Ewigkeit nicht sterben. Auch wenn er den leiblichen Tod stirbt, wird er das wahre ewige Leben, das er in Folge jenes *τηρεῖν* unmittelbar empfangen hat (vgl. 5, 24), nicht verlieren und da somit der leibliche Tod alle Bedeutung für ihn verliert (vgl. z. 6, 50), wird er denselben nie zu erfahren bekommen. — Zu *θεωρ.* vgl. Luk. 2, 26, s. auch z. 3, 36. — Der Artikel ist bei *θάνατος* nicht nöthig (11, 4 u. sehr oft im N. T.); s. Ellendt Lex. Soph. II. p. 234.

V. 52—59*). Der Mordversuch. — Es ist durchaus keine fleischliche Missdeutung, wenn die Juden Jesum vom natürlichen Tode verstehen (gegen de W., Hengst.). Sie verstehen nur nicht (was sie freilich auch nicht verstehen können), dass Jesus trotz des leiblichen Todes sie der Todeserfahrung zu überheben verspricht, und finden in letzterem eine Bestätigung ihrer Beschuldigung dämonischen Irreseins. Es sei eine unsinnige Selbsterhebung, dass Jesus seinem Worte und somit sich selbst eine Macht beilege, die Abraham und die Propheten nicht besessen haben können, da sie sonst sich selbst vor dem Tode bewahrt hätten. — *νῦν ἐγνώκ.*) antea cum dubitatione aliqua locuti erant V. 48, Beng. — *γεύσηται*) absichtslose, aber vom Affekte dargebotene stärkere Andersbezeichnung. Vgl. zum Ausdruck Matth. 16, 28 u. die Rabbinen b. Schoettg. u. Wetst. dazu, Leon. Alex. 41: *γεύεσθαι ἀστόργου θανάτου***). — V. 53.

---

*) V. 52 fügt die Rcpt. (DLXΔ Mjsc.) *ουν* hinzu und hat nach wenigen Mjsc. *γευσεται* statt *γευσηται*. — V. 53. Das *συ* nach *σεαυτον* (Rcpt.) ist nach entscheidenden Zeugen zu streichen. — V. 54 lies nach ℵBCD *δοξασω* statt *δοξαζω*. Meyer, Tisch., Treg. txt. lesen *ημων* (ACLΔ Mjsc.) statt *υμων* (Lchm., WH. txt. nach ℵBDFX), das freilich leicht dem *υμεις* conformirt sein kann; doch ist auch die Verwandlung in Orat. dir. bei den Emendatoren nicht selten (vgl. 4, 51. 5, 15). — V. 55. Tisch. liest nach ℵCLXΔ Mjsc. den selteneren Gen., während ABD (Lchm., Treg. txt., WH.) *υμιν* haben nach *ομοιος*, wie 9, 9. — V. 57 hat WH. a. R. nach ℵ: *εωρακεν σε*, Treg. a. R. nach B: *εωρακες*. — V. 58 ist der Art. vor *ιησ.* (Lchm., Rcpt.) nach BC zu streichen. — V. 59. Der Zusatz der Rcpt.: *διελθων δια μεσου αυτων και παρηγεν ουτως* ist aus Luk. 4, 30.

**) Das Bild, wahrscheinlich nicht von einem Todes-Kelch entnommen, was durch den auch anderweit sehr gangbaren Ausdruck nicht

Doch nicht Du bist grösser (mit grösserer Macht versehen gegen den Tod) u. s. w.; σύ hat Nachdruck. Vgl. 4, 12. — ὅστις) quippe qui, der ja, grundangebend. — τίνα σεαυτ. ποιεῖς) zu was für einem machst (5, 18. 10, 33. 19, 7) du dich selbst? „quem te venditas" (Grot.)? dass dein Wort eine solche Wirkung haben soll! — V. 54 rechtfertigt sich Jesus gegen die Beschuldigung der Selbsterhebung, welche in τίνα σεαυτ. ποιεῖς lag. — ἐγὼ — ἐμαυτόν) starke Bezeichnung des Selbstischen (vgl. 5, 30 f. 7, 17); δοξάσω aber ist nicht Futur. (obwohl ἐάν mit Indik. an und für sich nicht verwerflich wäre; s. z. Luk. 19, 40), sondern, dem regelmässigen Gebrauche nach, Conj. Aor.: im Fall wenn ich mich selbst verherrlicht haben werde. — ἔστιν ὁ πατήρ μου etc.) es ist mein Vater derjenige, welcher mich verherrlicht, mein Verherrlicher. Das Participium Praes. mit Artikel ist substantivisch, das ständige, fortdauernde Thun bezeichnend. Damit wäre aber an sich noch nicht ausgeschlossen, dass Jesus an eine besondere Art des δοξάζειν denkt (gegen Meyer, Keil), nur dürfte man dieselbe nicht willkürlich bestimmen (de W.: durch Thatsachen der Erfahrung und des Bewusstseins; Luth.: durch seine ganze Erweisung in Wort und That; God.: durch auffallende Zeichen; Hengst. gar: durch ihren eigenen Untergang), sondern müsste eben an die ihm nach V. 51 gegebene Vollmacht denken. — ὃν ὑμεῖς λέγετε etc.) Zur Struktur s. 10, 36. Wenn die Juden ihn für ihren Gott im theokratischen Sinne erklären, so wird das nicht als grundlose Einbildung (Meyer, vgl. Luth., God., Ebr.) bezeichnet, sondern nur als Motiv geltend gemacht, weshalb sie sein δοξάζειν hätten anerkennen müssen. Eine Anspielung auf bekannte, stets wiederholte Lieder und Gebete (Ew.) liegt ganz fern. — V. 55. καὶ οὐκ ἐγνώκατε αὐτόν) deckt den Grund auf, weshalb ihnen diese ihn verherrlichende Thätigkeit Gottes verborgen sei*). Das καί braucht daher nicht

---

begünstigt wird, dient dazu, die πικρότης, die Herbigkeit der Todeserfahrung zu versinnlichen. Vgl. die klassischen Ausdrücke γεύεσθαι πένθους Eur. Alc. 1072, μόχθων Soph. Trach. 1091, κακῶν Luc. Nigr. 28, πόνων Pind. Nem. 6, 41, πενίης Maced. 3, ὀϊστοῦ Hom. Od. φ, 98, χειρῶν υ, 181. Die Art der Erfahrung, durch γεύεσθαι bezeichnet, giebt immer der Kontext. Nach Keil ist das γεύεσθαι nur der neuhebräische oder aramäische Ausdruck der Targ. und Rabb. für das alttestamentliche θεωρ. θάνατον.

*) Dies beruht freilich nicht darauf, dass sie von dem Einen wahren Gott, der sich ihnen im A. T. offenbar gemacht hatte, sich durch ihre Verblendung und Verstocktheit falsche Vorstellungen gebildet (Meyer), sondern darauf, dass sie seine höchste Offenbarung in Christo

im gegensätzlichen Sinne genommen zu werden (gegen Lck., de W., Keil, Schnz.). — *ἐγὼ δὲ οἶδα αὐτόν*) vgl. 7, 29. Meyer, Luth., God., Keil betonen, dass Jesus nicht *ἔγνωκα* sagt (obwohl er es an sich nach 17, 25 sagen könnte), weil er hier aus dem Bewusstsein seines unmittelbaren, wesentlichen Kennens des Vaters redet. — *ὅμοιος ὑμῶν ψεύστης*) ein euch ähnlicher Lügner. „Mendax est qui vel affirmat neganda, vel negat affirmanda", Beng.; *ὅμοιος* mit Genit. wie Theophr. H. Pl. 9, 11, auch Xen. Anab. 4, 1, 17, s. Bornem. ad h. l. Der Vorwurf blickt wohl nicht auf V. 44 zurück (Meyer, de W., Schnz.), auch nicht auf ihre Behauptung, dass Gott ihr Gott sei (Luth., Keil), die ja über „ihr Verhältniss zu Gott" nichts aussagt, sondern deutet kontextmässig darauf hin, dass wenn sie trotz des göttlichen *δοξάζειν* ihn nicht zu erkennen vorgeben als den, der er ist, was in dem *τίνα σεαυτὸν ποιεῖς* V. 53 lag (vgl. auch V. 43. 46. 49), dies eine Lüge ist, sofern sie ihn nur nicht erkennen wollen. — *ἀλλά*) aber, weit entfernt ein solcher Lügner zu sein. — *τὸν λόγ. αὐτ. τηρῶ*) ganz wie V. 51. Es geht aber wohl nicht ganz allgemein auf sein berufsmässiges Wirken, das eine Erfüllung göttlichen Willens ist (de W., Meyer, Luth., mit Berufung auf 4, 34), sondern speciell darauf, dass er einer Selbstüberhebung, wie sie sie ihm V. 53 zumuthen, sich nicht schuldig machen könne, da dieselbe wider Gottes Gebot wäre.

V. 56 ff. *εἶτα κατασκευάζει καὶ ὅτι μείζων ἐστι τοῦ Ἀβρ.*, Euth.-Zig., und zwar indem er darauf verweist, wie Abraham selbst dies anerkannt habe. — *ὁ πατὴρ ὑμῶν*) mit strafendem Rückblick auf V. 39. — *ἠγαλλιάσατο, ἵνα ἴδῃ*) der Gegenstand des Frohlockens ist nicht als das Ziel gedacht, auf dessen Erreichung die Absicht der freudigen Gemüthserregung geht (Meyer), sondern nur als der, welcher zukünftig eintreten sollte. Er freute sich auf das Sehen meines Tages, d. h. darauf, den Tag meiner Erscheinung auf Erden zu erleben*). Dies *ἠγαλλιάσατο* bezieht sich nicht auf

---

nicht begriffen hatten. Vgl. V. 19 u. s. Weiss Lehrbegr. p. 60 f. Dies findet Keil „gegen den einfachen Wortlaut", dem er dann „die Entfremdung des Herzens von dem lebendigen Gott" substituirt. Nach Hilg. haben sie ihn nicht erkannt, weil sie ein anderes göttliches Wesen, ihren Nationalgott, für den höchsten Gott hielten. Die Jüdische Religion sei im Lehrbegriffe des Joh. ihrer Substanz nach das Werk des Demiurgen, und nur ohne dessen Wissen habe der Logos die Keime der höchsten Religion in ihr verborgen!

*) Die *ἡμέρα ἡ ἐμή* ist nämlich ganz ausdrücklich (daher nicht

einen Hergang im paradiesischen Leben Abraham's, sondern auf die Freude, die mit dem Empfang der Messianischen Verheissung (Gen. 12. 15. 17. 18. 22) in seinem irdischen Leben verbunden war, sofern er sich die Erfüllung derselben mit dem Erscheinen des ihm verheissenen Samens verbunden dachte. Speciell mit Hofm. Weiss. u. Erf. II. p. 13 u. Luth. an das Lachen Gen. 17, 17 zu denken, welches schon Philo von grosser Freude und Frohlocken ausdeutet, ist gar kein Grund. Erfindungen der Rabbinen über die dem Abraham enthüllten Ereignisse der Zukunft auf Grund von Gen. 17, 17 s. b. Fabric. Cod. Pseudepigr. I. p. 423 ff. Zu dem Sehen des Tages, d. h. dem erfahrungsmässigen Gewahrwerden durch eigenes Erleben vgl. 3, 3. Luk. 17, 22. Polyb. 10, 4, 7. Soph. O. R. 831. 1528 u. s. Wetst. u. Kypke z. St. — *καὶ εἶδεν καὶ ἐχάρη*) Verwirklicht wurde dieses Sehen, das B.-Crus. willkürlich in ein blosses Ahnen verwandelt, erst in seinem paradiesischen Zustande (vgl. Lampe, Lck., Thol., de W., Maier, Lechler in d. Stud. u. Krit. 1854. p. 817, Lange, Bäuml., Ebr., God., Schnz.), in welchem er, der Stammvater des Messias und der Nation, der immer noch an den Geschicken derselben den lebhaftesten Antheil nimmt (Luk. 16, 25 ff.), den Anbruch der Messianischen Zeit, da dieser durch die Geburt Jesu als Messias auf Erden erfolgt war, in Erfahrung gebracht hat. Wie sich dies vermittelte, ob durch göttliche Kundgebung (Meyer) oder wie sonst (vgl. die poetische Ausmalung in Testam. Lev. p. 586 f.), steht dahin*). — *καὶ ἐχάρη*) passend mit *ἠγαλλ.* wechselnd, da

---

τὰς ἡμέρας τὰς ἐμάς, vgl. Luk. 17, 22) der bestimmte einzelne Tag der Erscheinung Christi auf Erden, d. i. der Tag seiner Geburt (Hiob 3, 1. Diog. L. 4, 41), nach Johanneischer Anschauung der Tag, an welchem das *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* geschehen war (vgl. Matth. 13, 17). Dies war die grosse Epoche der Heilsgeschichte, welche Abraham schauen sollte.

*) Gewiss darf man nicht annehmen, dass vor Kap. 6 eine ähnliche Geschichte wie Matth. 17, 4, von Abraham erzählt war (Ew.). Unbedingt aber verbietet das Verhältniss der beiden Versglieder, wonach im zweiten die Erfüllung des nach dem ersten Ersehnten genannt wird, an einen Moment im irdisch-geschichtlichen Leben Abraham's zu denken, etwa mit Raphel., Hengst., Keil an die dem Abraham gewordene Erscheinung des Engels des Herrn (Gen. 18), d. i. des Logos, oder mit Luther an das „Gesicht des Glaubens im Herzen" bei der Verkündigung Gen. 22, 18 (vgl. Melanth., Calv. und Calov., auch Beng., Olsh., der an ein prophetisches Schauen Christi denkt), oder mit Chrys., Theophyl., Euth.-Zig., Erasm. und den meisten Aelteren an das Schauen eines den Tag Christi nur vorbildenden Ereignisses, wie die Opferung Isaak's (vgl. auch Grot.) oder die Geburt desselben (Hofm., Luth., vgl.

letzteres dem ersten Ausbruche des Affekts bei der unerwarteten Verkündigung entspricht. — V. 57. Die Juden, κ. εἶδε κ. ἐχάρη auf das irdische Leben Abraham's beziehend (wozu es, wie die Geschichte der Auslegung zeigt, einer böswilligen Verdrehung nicht bedurfte, gegen de W., B.-Crus., Ebr.), meinen, diese Behauptung setze ja die Ungereimtheit voraus, dass Jesus schon zur Zeit des Erzvaters gelebt und diesen persönlich gekannt habe. — πεντήκοντα) mit Nachdruck an der Spitze, dem nachher voranstehenden Ἀβρ. entsprechend. Funfzig Jahre, sagen sie, weil dies die Hälfte eines Jahrhunderts (Hengst.) oder (vgl. Beng., Luth., God., Keil, Schnz.) die Zeit des vollendeten Mannesalters ist (vgl. Num. 4, 3. 39. 8, 24 f. Lightf. p. 1046 f.): du hast das männliche Alter noch nicht zurückgelegt! Das Alter Christi kürzer und genauer abzugränzen, konnte ihnen beim vergleichenden Rückblicke auf die zwei Jahrtausende bis zu Abraham um so weniger nahe liegen*). — V. 58 ist nicht Fortsetzung der Rede V. 56, so dass Jesus auf die Jüdische Frage gar nicht geantwortet habe (B.-Crus.), sondern, wie der den Einwurf der Juden überbietende Inhalt selbst und das feierliche ἀμὴν ἀμὴν λ. ὑμ. zeigt, Antwort auf V. 57. — πρὶν Ἀβρ. γενέσθαι) ehe Abraham ward (nicht: war, wie Thol., de W., Ew. u. M. haben), bin ich. Dem geschichtlichen Werden Abraham's, der durch seine Geburt zur Existenz kam, setzt Jesus sein ewiges Sein entgegen, dem kein Gewordensein vorhergeht. Vgl. schon Chrys. Das Präsens bezeichnet das aus der Vergangenheit her, d. i. hier: aus der Vorzeitlichkeit her (1, 1. 17, 5) Fortdauernde. Vgl. LXX. Ps. 90, 2, auch Jer. 1, 5. Das ἐγώ εἰμι verbietet aber schlechthin, an ein ideales Sein (de W.) oder Messiassein (Scholten) zu denken

---

auch Linder in d. Stud. u. Krit. 1859. p. 518 f. 1867. p. 507 ff.), da dann immer das Frohlocken darüber erst folgen würde.

*) Mithin ist weder die ganz unerheblich bezeugte Lesart τεσσαράκοντα vorzuziehen (Ebr.), noch daraus zu schliessen, Jesus sei über 40 Jahre gewesen, wie die kleinasiatischen Presbyter bei Iren. 2, 22, 5 thaten. (Vgl. E. v. Bunsen, the hidden wisdom of Christ etc. London 1865. II. p. 461 ff., welcher die Angabe b. Iren. als richtig zu erhärten sucht, und gegen ihn Rösch in d. Jahrb. f. D. Th. 1866. p. 4 f.). Ganz willkürlich sieht Bunsen in 2, 20 f. 46 Jahre des Alters Christi. Aber auch Keim Gesch. J. I. p. 469 ist dem 40jährigen Alter Christi nicht entgegen; vgl. dessen geschichtl. Chr. p. 235. Ganz verkehrt sagen Andere, man habe ihn διὰ τὴν πολυπειρίαν αὐτοῦ für so alt gehalten (Euth.-Zig.), oder er habe so alt ausgesehen (Lampe, Heum., Paul.), oder sie hätten „den Ernst der Geistesweihe“ in seiner Erscheinung mit den Spuren des Alters verwechselt (Lange L. J. II. p. 978).

und dasselbe in den Rathschluss Gottes zu verlegen (Sam. Crell., Grot., Paul., B.-Crus.), worauf doch auch Beyschl.'s Erklärung vom realen Ebenbilde Gottes herauskommt*).

V. 59. Die letzte Behauptung Jesu klingt den Juden gotteslästerlich, und sie war es, wenn Jesus sich in eitler Selbstüberhebung nach seinem ewigen Sein Gott gleich stellt. Sie schicken sich daher zur zelotischen Strafvollziehung an, vgl. 10, 31. Eine Steinigung im Tempel s. auch b. Joseph. Antt. 17, 9, 3. Die Steine waren vielleicht Bausteine im Vorhofe. S. Lightf. p. 1048. — ἐκρύβη κ. ἐξῆλθεν) er barg sich (wahrscheinlich: in der Volksmenge) und ging (in dieser Geborgenheit) hinaus, nicht: indem er hinausging (Hengst., als ob ἐξελθών stände). Das ἐκρύβη giebt den Aufschluss, wie er hinauskommen konnte, verwehrt also die Vorstellung eines wunderbaren Herganges (*ἀόρατος αὐτοῖς κατέστη τῇ ἐξουσίᾳ τῆς θεότητος*, Euth.-Zig., vgl. Grot., Wolf, Beng., Schnz., Hilg. u. schon Augustin.), welche auch den Zusatz in der Rcpt. (s. d. krit. Anm.) veranlasst hat, den Ew. schützt und Baur p. 284 ff. von doketischem Verschwinden deutet. Der „providentielle Schutz Gottes“ (Thol.) versteht sich von selbst, ist aber nicht ausgedrückt**).

---

*) Aussprüchen, wie diesem, wo Jesus im Kampf mit seinen Feinden zuletzt dazu getrieben wird, das tiefste Geheimniss seines Wesens zu enthüllen, verdankt ohne Zweifel der Evangelist seine Erkenntniss von der persönlichen Präexistenz Jesu. Ob dasselbe sich ihm selbst in solchen Augenblicken blitzartig enthüllte (Weizs.) oder sein permanentes Bewusstsein erfüllte (Meyer), lässt sich nicht, wie Meyer meint, daraus entscheiden, dass der Evangelist auch sonst die daraus geflossene Erkenntniss in zahlreichen Aussprüchen Jesu zum Ausdruck gebracht hat, da sich, wie wir gesehen, vielfach zwischen der ursprünglichen Aussage Jesu und der tieferen Deutung des Evangelisten unterscheiden lässt. Das lässt sich aber auf Aussprüche, wie diesen, nicht anwenden, wenn man nicht die Geschichtlichkeit der ganzen Scene preisgeben will. Denn eine Hinweisung auf die Präexistenz im göttlichen Rathschlusse liegt bereits in V. 56, und wenn wirklich eine Steigerung seiner Selbstaussage die Juden zur Steinigung des gotteslästerlichen Frevlers veranlasst hat, so kann es nach dem Zusammenhange nur eine Aussage über sein ewiges Sein gewesen sein. Nur geschichtlich bemerkenswerth ist die von Faust. Socin. auch in das Socinianische Bekenntniss (s. Catech. Racov. ed. Oeder p. 144 f.) übergegangene Verdrehung: „Ehe Abraham Abraham, d. i. der Vater vieler Völker wird, bin ich es, nämlich der Messias, das Licht der Welt“. Damit ermahne er die Juden, an ihn zu glauben, so lange es noch Zeit sei, ehe die Gnade von ihnen genommen und auf die Heiden übergetragen werde, wodurch dann Abraham der Vater vieler Völker werde.

**) Eine vorbildliche Bestimmung des einfachen Erzählungsschlusses

Anmerkung. Die zusammenhängende Scene V. 30—59 beruht ohne Zweifel auf geschichtlichen Erinnerungen. Das erhellt schon aus der Art, wie sie, deren eigentliche Pointe in dem tumultuarischen Mordversuch V. 59 liegt, grade von einer Auseinandersetzung mit dem Jesu günstigen Theil der Bevölkerung den Ausgang nimmt (V. 31), sowie daraus, dass das Motiv des sich in derselben vollziehenden Umschlages ächt geschichtlich (vgl. Kap. 6) darauf zurückgeführt wird, dass Jesus nur die wahre sittliche Freiheit zu bringen verspricht, also jede Hoffnung auf die politische Befreiung zurückweist, weil durch jene allein das durch die Sündenknechtschaft verscherzte Anrecht auf die Theilnahme an der vollendeten Theokratie wiedererlangt werden könne (V. 32—36). Dass man sich dem gegenüber auf die Abkunft von Abraham (V. 37) und auf das dem Volke eignende Verhältniss der Gotteskindschaft (V. 41) berief, ist ebenso begreiflich (vgl. Matth. 3, 9), wie dass Jesus beides bestritt, weil sie jene nicht in der sittlichen Wesensähnlichkeit mit Abraham (V. 37—40) und dieses nicht in der Empfänglichkeit für den Gottesgesandten bewährten (V. 42 f.). Ebenso begreiflich ist, wie Jesus, nachdem er gezeigt hatte, dass ihre Unempfänglichkeit gegen ihn, dessen Wahrhaftigkeit zu bestreiten sie keinen Grund haben, nur auf der inneren Abneigung gegen die Wahrheit beruhen könne, endlich dazu fortging, sie als Kinder des Teufels zu bezeichnen, dessen Charakteristikum eben der Wahrheitshass und die Lüge sei (V. 44—47). Wenn ihn schliesslich die Schimpfreden, in welche die Gegner ausbrachen, bewogen, auf die entscheidende Bedeutung zu provociren, die Gott seinem Worte beilege (V. 48—51), so war damit der Uebergang gegeben zu der letzten Wendung, in der er den Vorwurf, dass er sich über den Stammvater der Nation selbst erhebe, mit einer Selbstaussage erwiderte, welche, denselben überbietend, von den Gegnern nur noch als Gotteslästerung genommen werden konnte und damit unmittelbar die Katastrophe herbeiführte (V. 52—59). Das Misslingen auch dieses zweiten Angriffs und den definitiven Bruch mit der Bevölkerung der Hauptstadt, welcher denselben herbeiführte, zu schildern, ist offenbar der Zweck dieses Abschnitts.

Die wesentliche Geschichtlichkeit desselben schliesst aber keines-

---

anzunehmen, nämlich auf den Tod Christi, welcher, unter dem Schein der Gesetzlichkeit vollzogen, den Herrn dem Gerichte Israels enthob, so dass er das alte Israel als Satans Schule zurückliess und dagegen das rechte Israel um sich sammelte (Luth.), ist ohne exegetisches Recht. Beachte aber, wie der Bruch mit den Juden allmählig dem Aeussersten entgegentreibt, und wie auch „im Einzelnen die Zeichnung der immer stärkeren Schürzung des Knotens bewundernswerth ist" (Ew. Gesch. Chr. p. 477. ed. 3).

wegs aus, dass der Gang dieser Verhandlungen, wie ihn der Evangelist aus sicher nur fragmentarischer Erinnerung reproducirt, im Einzelnen nicht mehr mit voller Sicherheit wiederhergestellt ist. Ohne Zweifel behält die Art, wie die früher Gläubigen sofort auf das Wort Jesu V. 31 f. in gereizter Verbitterung antworten (V. 33) oder wie V. 41 ihre Gotteskindschaft von ihnen zur Sprache gebracht wird, etwas Unvermitteltes, und die Art, wie Jesus sofort wieder (V. 37) und wiederholt (V. 40. 44) von ihren Mordplänen redet und sichtlich von vornherein darauf ausgeht, ihnen die Teufelskindschaft zu insinuiren (V. 38. 41), etwas Provocirendes. Auch die Wendung, durch welche der Vorwurf der Erhebung über Abraham gegen ihn zur Sprache kommt (vgl. ohnehin die Aehnlichkeit mit 4, 12), ermangelt der Durchsichtigkeit. Allein dergleichen Unebenheiten sind ohnehin von selbst damit gegeben, dass der Evangelist diese gewiss längeren und wechselvollen Verhandlungen in ein geschlossenes Gesammtbild zusammenfassen und nach ihren Hauptpointen darstellen wollte. Dass auch in der Einzeldarstellung vielfach die lehrhafte Ausführung dem Evangelisten angehört (vgl. besonders V. 38. 42. 44. 47), versteht sich wie überall von selbst; aber dass auch hier grade, noch abgesehen von der wesentlichen Geschichtlichkeit des Ganzen, eine Fülle detaillirter Erinnerungen vorkommen, zeigen Ausführungen, wie die dem Evangelisten sonst ganze fremde über die Sündenknechtschaft (V. 32—34), das ganz an die synoptischen Parabeln erinnernde Wort V. 35, die ebenfalls schon in den synoptischen Christusreden sich findende metaphorische Fassung des Kindschaftsbegriffs, die den Ausführungen über die Abrahamidenschaft und Teufelskindschaft zum Grunde liegt, die Berufungen Jesu auf seine sittlich-religiöse Integrität V. 46. 49. 55, Jüdische Vorwürfe, wie V. 48, die das Evang. sonst nicht erwähnt hat, und der unerfindbare Höhepunkt des Streites in V. 56. 58. Vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 386—94.

Kap. IX.

Das dritte Hauptstück dieses Theiles (9, 1—10, 21) zeigt uns an einem Beispiel den Ausbruch der Feindschaft wider die Anhänger Jesu, der aber ebenfalls noch erfolglos bleibt, sofern es nicht gelingt, dieselben von ihm abwendig zu machen. Dagegen findet Keil mit der negativen Kritik das Thema des Abschnitts in 9, 4 f. (vgl. dagegen Schnz.).

V. 1—12*). Die Heilung des Blindgeborenen. Die Voraussetzung, dass das *καί* diese Erzählung zeitlich unmittelbar mit dem Vorigen verknüpfe (Meyer, Thol., Ew., Brückn., Schegg, Schnz.) und so wohl gar alles von 7, 37 (Olsh.) oder 8, 1 (Ebr.) an auf denselben Tag zu setzen sei, ist in der Composition unseres Evangeliums durchaus nicht begründet, wenn man auch nicht mit Lck., de W. sagen darf, dass die Ruhe des Hergangs und die Gegenwart der Jünger zu dem kurz vorhergegangenen Auftritte 8, 59 nicht passe. — *παράγων*) im Vorübergehen, nämlich an der Stelle, wo der blinde Bettler war (wahrscheinlich in der Nähe des Tempels, Act. 3, 2). Vgl. z. Matth. 9, 9 u. Mark. 2, 14. Eben weil dies nur ausdrückt, dass sich Jesu ungesucht die Gelegenheit zur Heilung bot (Hengst., Brückn., Keil), und das *παρῆγεν* 8, 59 unächt ist, kann dies für einen zeitlichen Zusammenhang nichts beweisen. — *τυφλὸν ἐκ γενετῆς*) Um so grösser war das Wunder; vgl. Act. 3, 2. 14, 8. Dass dieser Blindgeborene den *κόσμος* repräsentire, zu welchem sich Jesus, von den Juden verschmäht, wende (Luth.), ist ebenso willkürliche Eintragung, wie die darauf gegründete Annahme, dass die Erzählung ein Seitenstück zu Kap. 5 bilde. — V. 2. *τίς ἥμαρτεν* etc.) Die Jünger

---

*) V. 3 ist der Art. vor *ιησ.* (Rcpt.) zu streichen. — V. 4. Das erste *ημας* ist in der Rcpt. (ACXΔ Mjsc. it. vg. go., vgl. Treg. a. R.) dem *με* conformirt, wie dieses in ℵL cop. nach dem ersten in *ημας*; das Richtige haben BD sah. syr[hr]., und mit Unrecht liest Tisch. beide Male *ημας*. Treg. u. WH. haben a. R. *ως* statt *εως* nach CL. — V. 6. Das *αυτου* nach *επεχρισεν*, das die Rcpt. weglässt, weil man es nicht verstand (vgl. Treg. a. R. i. Kl.), ist jedenfalls mit ℵABL (vgl. D: *αυτω*) festzuhalten, aber nicht das *του τυφλου* nach *τους οφϑ.* (Lchm. i. Kl., Meyer), das ausser den Zeugen der Rcpt. nur noch A (vgl. D: *αυτου*) für sich hat. Treg. a. R., WH. txt. haben nach BC *επεϑηκεν* statt *επεχρισεν*. — V. 7. Die Auslassung des *νιψαι* (Lchm. i. Kl.) ist durch A a b e ganz ungenügend bezeugt. — V. 8. Die Rcpt. hat *τυφλος* statt *προσαιτης* gegen entscheidende Zeugen. — V. 9. Statt der Rcpt. *αλλοι δε οτι* (Treg. a. R.) lies nach ℵBCLX Verss.: *αλλοι ελεγον· ουχι αλλα*, wie auch das *δε* nach *εκεινος* (Lchm. nach ℵAX 4 Mjsc. Verss.) zu streichen ist. — V. 10. Das zweite *ουν* nach *πως* (Tisch. nach ℵCDLX) ist verdächtig, aus V. 19 eingekommen zu sein. Lchm., WH. haben es i. Kl., Treg. streicht es. — V. 11. Die Rcpt. schaltet nach *εκεινος*, wie häufig, *και ειπεν* (Lchm. i. Kl.) ein (vgl. V. 25), streicht den nicht verstandenen Art. vor *ανϑρωπος* und vor *λεγομενος*, sowie das *οτι* rec. vor *υπαγε*, glossirt das *εις τον σιλ.* (nach V. 7) durch *εις την κολυμβηϑραν του σιλ.* und schreibt *δε* statt *ουν* nach *απελϑων*, das es dafür in V. 12 dem *και* (ℵBLX, WH.) substituirt. Lchm., Tisch. streichen die Verbindungspartikel ganz nach A Verss., Treg. txt. hat *και*, a. R. *ουν* i. Kl.

meinen nicht, dass weder das Eine noch das Andere stattfinden könne (Euth.-Zig., Ebr., vgl. auch Hengst., God.), da wenigstens die Annahme des zweiten Falles nach Exod. 20, 5 gar nicht so fern lag (Lightf. p. 1048) und selbst bei Griechen vorkommt (Maetzner in Lycurg. in Leocr. p. 217). Zunächst aber lag doch die Vorstellung, dass das Unglück die Strafe eigener Verschuldung sei (vgl. das Buch Hiob, Matth. 9, 2. Act. 28, 4 und die Polemik Jesu dagegen Luk. 13, 1 ff.), und eben weil sie nicht begreifen, wie dieses im vorliegenden Falle möglich sei, thun sie die Doppelfrage (vgl. Luth., Bäuml., Delitzsch, ähnlich Ew., Keil) *). — *ἵνα τυφλ. γενν.*) Der nothwendige Erfolg, der freilich an sich nicht ausgedrückt ist (gegen Olsh., Ebr.), ist vom Gesichtspunkt der göttlichen Vergeltung aus als Zweck des Sündigens gedacht: dass er sollte (musste) blind geboren werden. Dass übrigens der Blinde so geboren war, konnten die Fragenden schon vorher gewusst, oder der Mensch selbst konnte es, etwa zur Unterstützung seines Bettelns (V. 8), eben selbst gesagt haben.

V. 3 ff. *οὐ παντελῶς ἀναμαρτήτους αὐτούς φησιν, ἀλλ' ὅσον εἰς τὸ τυφλωθῆναι αὐτόν*, Euth.-Zig. — *ἀλλ'*) sc. *τυφλὸς ἐγεννήθη*. Das *ἵνα* absolut zu nehmen, wie 1, 8 (de W.), ist hier wenigstens gar kein Grund. — *τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ*) die Werke Gottes sind nicht Werke, die Gott befiehlt (de W., God.), sondern die Gott wirkt und zwar durch Christum. Gemeint sind die unsichtbaren (weil geistigen) Gottesthaten (wie hier die Erleuchtung der Welt V. 5), welche sich in solchen sinnenfälligen Heilwundern (symbo-

*) Ob sie dabei eine bestimmte Möglichkeit auch für diesen Fall in Aussicht genommen haben, etwa eine Anticipation der Strafe für künftige Sünden (Thol., Stier) oder ein Sündigen im Mutterleibe (Lck., Meyer, Schegg, Schnz.), wofür Luk. 1, 41. 43 freilich gar nicht, allenfalls aber Gen. 25, 22 nach rabbinischer Deutung einen Anknüpfungspunkt böte (s. Sanhedr. f. 91. 2. Beresch. rabba f. 38. 1 b. Lightf., vgl. Wetst.), ist doch sehr zweifelhaft. Vollends aber der Glauben an die Seelenwanderung, welche auch Matth. 14, 2 nicht vorauszusetzen ist (Calv., Beza, Drusius, Aret., Grot., Hamm., Cleric. u. M.; vgl. dagegen Thol. u. Delitzsch, Psychol. p. 463 f.), oder an die Präexistenz der Seelen (Cyrill., de W., Brückn.) lag wenigstens der volksmässigen Vorstellung und daher auch den Jüngern völlig fern, wenngleich die Präexistenz der Seelen, und zwar guter und böser, Sap. 8, 19 f. wie auch bei Philo und den Essäern, bei Rabbinen und in der Kabbala ein unbestreitbares Lehrstück ist (s. Grimm zu Sap. im exeg. Handb. p. 177 f. Bruch Lehre v. d. Präexist. d. Seel. p. 22); an die heidnische Ansicht von der Seelen-Präexistenz aber zu denken (Isidorus u. Severus in Corder. Cat.), ist ganz ungehörig.

lisch) darstellen und dadurch kund machen (vgl. Luth., Ebr., Weiss Lehrb. p. 201)*). Dass das über den Blinden verhängte Leiden diesem göttlichen Zwecke dient, schliesst natürlich nicht aus, dass es damit und dadurch auch ihm selbst zum Segen werden kann (vgl. Luth., Brückn.), wie grade der Fortgang dieser Geschichte zeigt. — V. 4. ἡμᾶς) Der Nachdruck des an die Spitze gestellten Pronomens beruht wohl nicht darauf, dass Jesus die Jünger mit einschliesst, als die Gehülfen und Fortsetzer der Messianischen Wirksamkeit (Meyer, vgl. Luth., Keil), geschweige denn, dass es die Vornahme der Heilung am Sabbath rechtfertigt (Kuin., Thol., God.), sondern weist darauf hin, dass bei solchen Anlässen sich nicht zieme zu fragen, was Gott damit beabsichtige, sondern was er uns dadurch zu thun auffordere (vgl. de W. z. V. 3), weshalb Jesus eben die fragenden Jünger (V. 2) mit einschliesst**). Wie dieses der Einzelne aber nur nach dem Bewusstsein seines individuellen Berufs entscheiden könne, zeigt das τοῦ πέμψαντός με, das eben darum die Jünger nicht mehr (auch nicht als von ihm Gesandte, gegen Meyer) mit einschliesst. Denn der V. 3 genannte Zweck erschliesst sich ihm eben nach Maassgabe seines einzigartigen Berufs. — ἕως) so lange als, die gleichzeitige Dauer bezeichnend, wie sehr oft bei Klassikern seit Homer, mit Praes. oder Imperf. S. Blomf. Gloss. ad Aesch. Pers. 434. — Tag und Nacht sind Bilder von Leben und Tod (vgl. Hom. Il. ε, 310. λ, 356. Aesch. Sept. 385. Pers. 841. Plat. Apol. p. 40 D u. dazu Stallb. Hor. Od. 1, 28, 15). Vgl. Lck., de W., Keil, Schnz. Letzterer macht der Wirksamkeit eines Jeden auf Erden ein Ende, weshalb auch nicht speciell beim Tage an die Zeit der Berufswirksamkeit (Luth.) im Gegensatz zur Leidenszeit (Hengst.) gedacht werden kann. Der allgemeine Satz soll auf Jesum angewendet werden, sofern es sich um

*) Grundlos wendet Meyer dagegen ein, dass dies der doctrinalen Anwendung vorgreife, und Keil, der an die gesammte erlösende Wirksamkeit Gottes denkt (als ob das etwas Anderes wäre!), den Plural. Gemeint sind nicht schöpferische Allmachtswerke (Hengst.), rettende Gottesthaten (Brückn.) oder überhaupt die ganze Kategorie, von welcher solche Wunderheilungen eine Species waren (Lck., Meyer), da dann nicht zu begreifen wäre, wie solche an sich sichtbaren Werke an ihm erst offenbar werden sollten; denn das blosse „Zu Tage treten im concreten Fall" kann φανεροῦν nicht bezeichnen.

**) Charakteristisch für seine Polemik ist es, dass Keil gegen diese Auffassung einwendet, Jesus schliesse sich selbst mit ein, und habe doch eine solche Weisung sich selber zu geben nicht nöthig gehabt.

seine irdische Wirksamkeit handelt (vgl. V. 5), und schliesst darum eine Wirksamkeit des Erhöhten keineswegs aus*). Dass Jesu in dieser Zeit Todesgedanken vorschweben, sahen wir schon 7, 33. 8, 21. — V. 5. ὅταν) ist weder quamdiu (so gewöhnlich, auch noch Schegg) noch quandoquidem (so Lck. u. Frtzsch. ad Mark. p. 86), welcher letztere Gebrauch dem N. T. fremd und auch in Stellen wie Thuc. 1, 141, 5. 142, 1 nur scheinbar ist, sondern: Wann (quando, zur Zeit wo) ich in der Welt bin, bin ich das Licht der Welt. Es drückt die nothwendige Gleichzeitigkeit beider Verhältnisse aus. Er könne nicht in der Welt sein, sagt Jesus, ohne gleichzeitig die Welt zu erleuchten (8, 12). Damit deutet er selbst an, welches das ἔργον τοῦ θεοῦ sei, das an dem Blinden offenbar werden soll, sofern sich in der Herstellung des leiblichen Augenlichtes die erleuchtende Wirksamkeit (in geistigem Sinne) abbildet. Eine Beziehung dieser seiner Berufsbezeichnung auf den Gegensatz von Tag und Nacht in V. 4 ist gar nicht indicirt und führt nur zu Missdeutungen (vgl. Olsh., doch auch Ebr.). Auch die Erinnerung daran, dass er nach seinem Hingange durch den Paraklet und durch die Träger desselben als Licht der Welt wirkt (Meyer), liegt hier ganz fern.

V. 6 f. Dass der aus Erde und Speichel bereitete Teig nicht ein natürliches Heilmittel war, liegt auf der Hand; denn so häufig auch der Speichel bei Augenübeln angewandt wurde (s. Wetst. u. Lightf.), so stände doch das Mittel zur Schnelligkeit der Heilung, noch dazu eines blind Geborenen, in keinem Verhältnisse, wie auch in dem ähnlichen Falle Mark. 8, 23 (vgl. 7, 32 ff.) nicht. Wenn man aber die Anwendung dieses Mittels auf pädagogische Gründe zurückführte (Lck., Ebr.: Erweckungsmittel, Calv.: Erprobung des Glaubens)**), so erklärt Meyer mit Recht, dass es der Wahrheit

---

*) Ganz verkehrt dachte Paul., nach welchem Jesus das Tageslicht zu seiner Augenoperation braucht, an den Gegensatz von tempus opportunum und importunum, Aeltere an den vom αἰὼν οὗτος und μέλλων (Chrys., Theophyl., Euth.-Zig., Rupert. u. M.) oder von der Zeit der Gnade während der Anwesenheit Christi und der Zeit, wo die Finsterniss Macht hat (Olsh., vgl. Grot., Beng., B.-Crus. u. früher Luth.). Ebr. dachte bei der Nacht speciell an die Zeit zwischen Jesu Tod und Auferstehung, God. an die Zeit des Feierabends, der für Christum mit seinem himmlischen Zustande begann.

**) Damit verband man dann gewöhnlich die Annahme einer allegorischen Bedeutung (Hengst. nach Iren. 5, 15, Theoph., Euth.-Zig., Erasm., Beza: Sinnbild der schöpferischen Einwirkung mit Beziehung auf Gen. 2, 7; Luth., God.: „Völlig blind muss erst werden,

und Würde Jesu schwerlich entspricht, wenn nicht in der Anwendung des Teiges ein reeller Einfluss auf den Erfolg gelegen hätte. Allein wenn er den Speichel als das Continens, wie Thol., Olsh. als den Conductor (vgl. auch Lange u. schon Nonn.) der objektiven Heilkraft bezeichnet, wodurch dieselbe an den Organismus kam und daran wirksam haftete, und dann die Thatsache, dass Jesus in analogen Fällen sich nicht eines solchen Mittels bediente (vgl. Mark. 10, 46 ff.), darauf zurückführt, dass Jesus allein gewusst haben muss, wo es nöthig gewesen sei oder nicht, so ist die Annahme einer solchen in der Beschaffenheit des Falles liegenden Nöthigung mit dem Wundercharakter der Heilung kaum vereinbar, und liegt wenigstens dem Evangelisten gewiss ganz fern (vgl. Brückn.). — *καὶ ἐπέχρισεν αὐτοῦ τ. πηλὸν ἐπὶ τ. ὀφϑ.*) *αὐτοῦ* geht wohl auf *πτύσματος*, nicht auf Jesum (was God. voraussetzt, um es dann widerwärtig zu finden und die Lesart zu verwerfen): er strich den davon gemachten Teig auf die Augen. Bem. die anschauliche Umständlichkeit der Darstellung. — *εἰς τὴν κολυμβ.*) nicht von *ὕπαγε* abhängig (vgl. z. Matth. 2, 23), welches nicht einmal durch *καί* mit *νίψαι* verbunden ist (gegen Lck. u. Win.), sondern: in den Teich Siloam (scil. hinabgestiegen, God.; vgl. Mark. 7, 4. 10, 10. 13, 9). Künstlicher denkt Meyer, wie de W., Hengst., Schnz., Keil, daran, dass der *πηλός* durch das am Rande des Teichbeckens geschehende Abwaschen in den Teich hineingespült wird und vergleicht Kühner ad Xen. Anab. 2, 2, 10. Win. §. 50, 4, b*). —

---

wer sehend werden will"). Wie aber dies Mittel nöthig war, um dem Kranken zum Bewusstsein zu bringen, dass die Heilkraft von Jesu ausgehe (Keil) oder um „die Offenbarung der göttlichen Macht anschaulich" zu machen (Schnz.), lässt sich doch schwer begreifen. Nach Baur will der Evangelist durch diesen erdichteten Zug nur die in der Heilung liegende Sabbathverletzung konstatiren, die ja natürlich durch jede Manipulation erhöht wurde. Allein schon die Analogie von Mark. 8, 23 zeigt die Haltlosigkeit dieser Annahme. Wenn aber de W. hier wie dort eine spätere mysteriöse Wunderansicht sah, in welcher das Natürliche und Uebernatürliche zauberisch vermischt wird, so lag dem Evangelisten in einem Zusammenhange, wo er die Heilung ausdrücklich als ein *ἔργον τοῦ ϑεοῦ* darstellt (V. 3—5), eine solche Auffassung sicher am fernsten, wie denn grade seine Auffassung der Wunder ihn am wenigsten zur Erdichtung oder auch nur zur Nachbildung eines solchen Zuges bewogen haben würde, weshalb derselbe nur als durchaus geschichtlich gefasst werden kann.

*) Ueber den Teich Siloam (Quelle: Jes. 8, 6. Luk. 13, 4: Teich: Neh. 3, 15) und dessen zweifelhafte Lage, von Robinson aber (II, p. 142 ff.) nach Joseph. an der Mündung des Thales Tyropoeum an

ἀπεσταλμένος) erklärt Joh. typisch etymologisirend den Namen שִׁילֹחַ (welchen auch d. LXX u. Joseph. Griechisch Σιλωάμ geben) *) und findet also in ihm eine bemerkenswerthe Beziehung auf Christum, den Sendling Gottes, den wahrhaftigen Siloam, wie Theophyl., Erasm., Beza, Calv., Corn. a Lap. u. V., auch Schweiz., Ebr., Luth., Hilg., Lange, Hengst., Brückn., God., Schnz., Keil wollen, sofern der Teich nicht durch sich selbst, sondern in Folge seines Befehls die Heilung vollendet, oder besser auf den Teich selbst als den anderen Gottgesandten, der die von ihm begonnene Heilung vollendet, unmöglich aber auf den zu ihm gesandten Blinden (Beng., de W., Meyer nach Nonn.: ὕδωρ στελλομένοιο πρoώνυμον ἐκ σέο πομπῆς; vgl. Euth.-Zig.: διὰ τὸν ἀπεσταλμένον ἐκεῖ τότε τυφλόν), da nirgends dessen Entsendung durch ἀποστέλλειν bezeichnet wird. Jedenfalls ist die immer etwas gesuchte Deutung ein Zeichen, dass der Name dem Joh. in der

---

der Südostseite von Zion wiedergefunden, s. Tobler d. Siloahquelle u. d. Oelberg 1852. p. 1 ff. Rödiger in Gesen. Thes. III. p. 1416. Leyrer in Herzog's Encykl. XIV, p. 371 ff. Der Ausdruck κολυμβ. τοῦ Σιλ. bezeichnet den von der Quelle Siloam (ὁ Σιλ., Luk. 13, 4. Jes. 8, 6) gebildeten Teich. An eine medicinische Wirkung des Teichwassers ist nicht zu denken (die Rabbinischen Spuren von einer Heilkraft des Wassers weisen auf die Verdauungsorgane, s. Schöttg.); es dient auch nicht bloss zur Reinigung (Thol., Schnz.), wozu ja jedes andere Wasser genügt hätte, sondern dazu, um der Heilkraft des aufgestrichenen Speichelteiges die für nöthig erachtete Wirkungszeit zu gewähren, wobei es aber grade unpassend ist, den Siloam als „das dem Orte der Handlung nächste und gewiss auch dem Blinden bekannte" Wasser (Meyer) zu denken. Vgl. Weiss, Leben Jesu, I, p. 469.

*) Derselbe bezeichnet urprünglich missio (sc. aquarum), d. i. Ausguss, aber auch die Deutung durch שָׁלֻחַ, missus, war nach Meyer an sich grammatisch zulässig, entweder nach der Analogie von יִלּוֹד (s. Hitzig z. Jes. 8, 6), so dass das Wort verstärktes Partic. Kal mit passiver Bedeutung wäre, oder vermöge Auflösung des Dagesch forte im Partic. Piel in Jod (s. Thol. Beitr. zur Spracherkl. p. 120 ff. Ew. Lehrb. d. Hebr. Spr. §. 156 a). Dass aber um dieser Bedeutung willen Jesus den Kranken zu dem Teiche schickt (Luth., God., vgl. Hengst., Keil u. A.), steht nicht da. Vollends verfehlt ist die Anspielung auf das Taufwasser (Calov. nach Ambr., Hieron. u. A.; doch auch Hengst. II, p. 134), desgleichen die Identificirung des Namens mit dem שלה Gen. 49, 10 (Grot.). Willkürlich ist es auch, die ganze Parenthese mit Wassenb. u. Kuin. für unächt zu erklären (sie fehlt nur bei Syr. u. Pers. p.), wozu auch Lck. dem Joh. zu Liebe geneigt ist. Aber warum sollte dem Joh. ein typisches Etymologisiren fremd gewesen sein? Dergleichen lässt den pneumatischen Charakter des Evangeliums ganz unberührt.

Erinnerung gegeben war. — ἀπῆλθεν) was er, nach Meyer, in der Gegend orientirt, auch ohne Handleiter τυφλῷ ποδί (Eur. Hec. p. 1050) konnte, wie so viele Blinde sich ähnlich zurechtfinden. Aber wie leicht konnte er unter den Anwesenden einen Führer finden! Vgl. God. u. M. — ἦλθε) nicht nach seiner Bettlerstation (Ebr.), sondern nach seiner Wohnung, worauf das folgende οἱ οὖν γείτονες deutet. Luth. denkt an einen besonderen Befehl Jesu; aber dieser kommt erst wieder V. 35 mit ihm zusammen.

Anmerkung. Dass die Synoptiker diese Heilungsgeschichte nicht haben, erklärt sich einfach daraus, dass sie nicht in den Kreis der Galiläischen Ueberlieferungen gehört. Strauss vergleicht die Heilung des Naeman 2. Reg. 5, 10; Weisse leitet die Erzählung aus einem Missverständniss von V. 39 her; Baur, Hilg. sehen darin nur den Superlativ der synoptischen Blindenheilungen, insbesondere eine Steigerung von Mark. 8, 23, und ersterer legt der Geschichte ganz erzwungene Reflexionen (s. z. V. 11) unter (vgl. dagegen Brückn.). Ammon sah darin die natürliche Heilung einer Augenentzündung! Ein Gegenstück gegen die Meinung mancher Väter, nach welchen die Augen dem Blinden ganz gefehlt und Jesus sie, wie einst Gott den ersten Menschen, aus dem πηλός gebildet habe (s. bes. Iren., Theod.-Mopsv., Nonn.); vgl. z. V. 6 f. Vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 396 ff.

V. 8 ff. schildert das Aufsehen, das die Heilung machte, ohne dass der Evangelist dies grade aus dem Munde des gläubig gewordenen Menschen zu haben braucht (Meyer). — καὶ οἱ θεωροῦντες etc.) und die ihm vordem zuschauten, dass er ein Bettler war, die vormaligen Augenzeugen seines Bettlerstandes. Das καί verallgemeinert: und überhaupt; das Partic. Praes. ist imperfektisch. Das ὅτι nehmen Grot., Schnz. u. A. causal. — ὁ καθήμ. κ. προσαιτ.) der dazusitzen und zu betteln pflegt. Sie kannten ihn bislang nicht anders denn als damit sich befassend. Die Zweifel an der Identität der Person zeigen in sehr anschaulicher Weise, wie unglaublich die Heilung erschien. — V. 11. ὁ ἄνθρωπος ὁ λεγόμ. Ἰησοῦς) „nescierat caecus celebritatem Jesu", meinen Beng., Schnz. u. M. Meyer findet darin (vgl. auch Hengst., Luth.) unbefangene und besonnene Zurückhaltung, die sich jetzt noch an den reinen Thatbestand hält, ohne sich schon ein weiteres Urtheil zu gestatten. Allein, was er ausser dem Namen von ihm wusste oder sonst von ihm hielt, kommt hier ja gar nicht in Betracht (vgl. Keil); und da er erst V. 17 zu einem Urtheil über Jesum aufgefordert

wird, darf man darin nicht mit Meyer ein besonderes Zeichen allmähliger Entwicklung bei ihm sehen. Jedenfalls hätte ein Erdichter am wenigsten es so dargestellt, als könne Jesus irgend einem in Jerusalem noch so unbekannt sein (gegen Baur, der darin die Absicht sieht, das Wunder als ἔργον θεοῦ vorerst in seiner reinen Objektivität und den Glauben als reine Empfänglichkeit dafür darzustellen). — εἰς τ. Σιλ.) hier Name des Teiches. — ἀνέβλεψα) kann nach V. 15. 18 nur heissen: ich ward wieder sehend, visum recepi. Vgl. Matth. 11, 5. Tob. 14, 2. Plat. Phaedr. p. 243 B. Der Ausdruck ist freilich in Betreff des blind Geborenen ungenau, beruht jedoch auf der Vorstellung, dass auch der Blindgeborene an sich die natürliche Sehkraft hat, ihres Gebrauchs aber von Geburt an verlustig gegangen ist, und diesen durch die Heilung wiederbekommt*). — V. 12. Der Zweck ihrer Frage, die er nicht beantworten kann, weil er ja inzwischen am Teich Siloam war, erhellt aus V. 13.

V. 13—34**). Der Geheilte vor der Inquisition.

---

*) Vgl. Grot.: „nec male recipere quis dicitur, quod communiter tributum humanae naturae ipsi abfuit“. Auch bei Pausan. Messen. 4. p. 240 heisst es von einem Blindgeborenen, welcher sehend geworden: ἀνέβλεψε. Vgl. Evang. Nicod. 6, wo der daselbst redende Blindgeborene spricht: ἐπέθηκε τὰς χεῖρας ἐπὶ τ. ὀφθαλμούς μου, καὶ ἀνέβλεψα παραχρῆμα. An sich könnte das Wort auch heissen: ich blickte auf (Lck.). Vgl. Mark. 16, 4. 2. Makk. 7, 25. Plat. Pol. 7. p. 515 C. Ax. p. 370 C. Xen. Cyr. 6, 4, 9.

**) V. 14. Statt des einfacheren οτε der Rcpt. lies nach ℵBLX: εν η ημερα. — V. 15. 16 hat die Rcpt. die erleichternde Wortstellung επι τ. οφθ. μου statt μου επι τ. οφθ. und ουτος ο ανθρ. ουκ εστ. παρα θεου (Treg. a. R.) statt ουκ εστ. ουτος παρ. θ. ο ανθρ. Das δε nach αλλοι (ℵBD, Treg. a. R. u. WH. i. Kl.) ist schwerlich Zusatz, obwohl es Tisch. verwirft, da es ähnlich, wie 7, 9. 12, ausgefallen sein kann. Auch V. 17. 20 ist gegen die Rcpt. das ουν festzuhalten, während Meyer V. 20 das ουν, wie das δε in AΔ 8 Mjsc., für Verbindungszusatz hält (vgl. Treg.). Allein diese Correctur zeigt nur, dass man, wie V. 26, wo auch das ουν der ältesten Mjsc. dem δε der Rcpt. vorzuziehen ist, an dem ουν Anstoss nahm; und ähnlich wird man V. 28 mit WH. das και (ℵB sah. aeth., vgl. Treg. a. R. i. Kl.) herstellen müssen, das wegen des folgenden και ειπον DL cop. in δε verwandeln (Treg. txt.: οι δε ελοιδ.) und AXΔ Mjsc. (Lchm., Tisch., Meyer) weglassen (Rcpt.: ουν fast ohne Bezeugung). Vgl. z. V. 12. WH. a. R. hat auch V. 27 nach τι ein ουν (B). Dagegen ist das δε nach οιδαμεν V. 31, wie das δε nach ειπεν V. 37 (Rcpt.) ohne Zweifel Zusatz. — V. 17 lies nach ℵBLX cop. τι συ (Treg. txt., WH.) statt συ τι (Rcpt.), wie V. 18 ην τυφλ. (ℵBL) statt τυφλ. ην (Rcpt., Lchm., Treg. a. R.) und V. 19 βλεπει αρτι (ℵBDL) statt αρτι βλ. (Rcpt.). — V. 20 fügt die Rcpt. (Lchm. i. Kl.) ein αυτοις hinzu (wie V. 35 αυτω, vgl. Lchm., Treg. i. Kl.) und V. 21 αυτος vor ηλικιαν εχει, was wohl mit der Trans-

— ἄγουσιν) Diese gehören noch zu den V. 8 Bezeichneten. Sie thun es, nicht um das Wunder als Beweis für Jesum zu benutzen (Ebr.) oder eine officielle Entscheidung darüber zu provociren (Luth., Keil), sondern weil die Handlung am Sabbath geschehen war (V. 14), dessen Verletzung sie den volksbeherrschenden Gesetzwächtern in serviler Abhängigkeit nicht verschweigen zu dürfen glauben (Schnz.), ohne dass man daraus auf Feindseligkeit gegen Jesum (Lck., God.; vgl. Lange II, p. 557: diabolische Feindschaft!) schliessen darf. Ob es an demselben (Meyer, Schnz.) oder dem folgenden Tage (Lck., God.) geschah, erhellt nicht, gewiss aber nicht nach mehreren Tagen (Ew.). — πρὸς τοὺς Φαρισ.) bezeichnet weder den Sanhedrin (Lck., Thol., Bäuml.), der auch 7, 47 nicht durch οἱ Φαρ. bezeichnet wird (vgl. 7, 32. 45. 11, 47), noch ein Synagogengericht (Lange, vgl. de W.), wie es deren in Jerusalem zwei gab (s. Saalschütz Mos. Recht p. 601), wohl nicht einmal die Pharisäer als Corporation (Meyer, Ew.) oder den leitenden Ausschuss derselben (God.), sondern die Pharisäer als Partei, die man wohl in einzelnen Notabilitäten repräsentirt denken kann (Hengst., Keil), ohne eine officielle Sitzung (Luth., vgl. Meyer) anzunehmen. — τὸν ποτὲ τυφλ.) Näherbestimmung zu αὐτόν; s. Buttm. neut. Gr. p. 342. Am liebsten hätte man Jesum gleich selbst mitgebracht, wie die Frage V. 12 zeigt (vgl. Luth.). — V. 14 giebt Aufschluss, weshalb sie ihn hinführen, was Luth., Olsh., Ebr., Keil vergeblich leugnen. — τὸν πηλόν) den bewussten Teig.

V. 15 ff. πάλιν) auf die nämliche Frage Anderer (daher καὶ οἱ Φαρ.) V. 10 zurückblickend. — πηλὸν etc.) einen Teig legte er mir auf die Augen (μου ἐπὶ τ. ὀφθ.) u. s. w. Vgl. z. 11, 32. Beachte, wie der Mensch nur das aussagt,

---

ponirung desselben vor αυτον ερωτησατε zusammenhängt. Statt περι αυτου (Rcpt., Lchm., Treg. a. R.) lies nach entscheidenden Zeugen περι εαυτου. — V. 23 lies επερωτησατε (ℵB) statt des Simpl. (Rcpt., Treg., WH. a. R.). — V. 24 hat die Rcpt. das εκ δευτ. vor τ. ανθρ u. ουτος nach ο ανθρ. (Tisch., Treg. txt.). — V. 25 fügt die Rcpt. nach εκεινος hinzu: και ειπεν. Treg. a. R. hat nach DL ημην και statt ων. — V. 26 ist das παλιν der Rcpt. (Treg. a. R. i. Kl.) zu streichen. — V. 28 hat die Rcpt. μαθητης nach ει (gegen ℵAB), um es mit εκεινου zu verbinden. — V. 30 lies εν τουτω γαρ nach ℵBL (vgl. D, der nur ουν substituirt, statt des unverstandenen γαρ) und nicht εν γαρ τουτω (Meyer mit der Rcpt., Lchm. nach AΔ Mjsc.), wofür die schlechte Correctur ἓν γαρ τουτο in zwei Mjsc. nichts beweist. Auch ist mit ℵBL der Art. vor θαυμαστον herzustellen (gegen Rcpt., Lchm.). — V. 31 haben Lchm., Treg., WH. nach BD ο θεος vor αμαρτωλων.

was er selbst gefühlt hat; daher er den Speichel nicht erwähnt. Vgl. schon V. 11. — V. 16. *οὗτος παρὰ θεοῦ*) Das Hyperbaton dient zur stärkeren Betonung zunächst von *οὗτος* und dann von *παρὰ θεοῦ* (vgl. überhaupt Bernhardy p. 460), das sich auf die im Volke herrschende Ansicht von seiner göttlichen Sendung bezieht. — *ὅτι τὸ σάββ. οὐ τηρεῖ*) Eine Rabbinische Satzung verbietet namentlich das Aufstreichen des Speichels auf die Augen am Sabbath. Maimon. Schabb. 21. War diese noch nicht vorhanden oder in Geltung, so galt doch die allgemeine Bestimmung, dass nur Lebensgefahr die Sabbathheilung zulasse (Schöttg. u. Wetst. ad Matth. 12, 9). — *ἄλλοι*) unbefangener und gewissenhafter Urtheilende. Gut Grot.: „qui nondum occaluerant". Nach Luth., Ebr. war es die letzte Regung des Gewissens in Einigen. Sie schliessen aus dem Wunderbaren in der Heilung, sofern dazu die besondere göttliche Hülfe gehöre, die keinem Sünder, der sich über Gottes Gebot hinwegsetzt, zu Theil werde, dass der Thäter doch nicht ohne Weiteres unter das eben gefällte Urtheil falle. — *σχίσμα*) vgl. 7, 43. — V. 17. Bei dieser Verschiedenheit der Ansichten liegt den Versammelten daran, auch die eigene Meinung des Geheilten zu vernehmen. Sie konnte zu weiterer Orientirung leiten. Das Subjekt von *λέγουσιν* sind *οἱ Φαρισ.* (Keil, Schnz.), weder bloss die Feindseligen unter ihnen (Apollinar., Hengst. u. V.), als ob sie einen Vorwand finden wollten, seine Wahrhaftigkeit zu verdächtigen (God.) oder ihn einschüchtern (Ebr.), noch bloss die Wohlwollenderen (Chrys. u. s. Nachfolger). — *πάλιν*) eine abermalige Frage nach V. 15. — *ὅτι*) *εἰς ἐκεῖνο, ὅτι*, s. z. 2, 18. Schnz. nimmt es auch hier causal. — *προφήτης*) der sich als solcher durch diese Wunderthat ausgewiesen hat. Dass sich der Glaube des Menschen erst am Streite der Pharisäer geklärt und gefestigt (Meyer), erhellt nicht (vgl. z. V. 11). Er schliesst, wie die Samaritanerin aus dem wunderbaren Wissen Jesu (4, 19), aus seiner Wunderthat auf seine prophetische Sendung.

V. 18 ff. *οἱ Ἰουδαῖοι*) bezeichnet nicht die Pharisäer (Hengst.), etwa weil sich jetzt die oppositionelle Stellung derselben ganz ausbildet (Luth., Keil), auch nicht die feindlich hierarchische Partei unter den versammelten Pharisäern (Meyer, God.), sondern die Hierarchen selbst (Schnz.), an welche natürlich die Sache schliesslich zur Entscheidung kommen musste (vgl. V. 22). — *οὐκ ἐπίστ.*) nachdrücklich voran. — *οὖν*) da ihn der Geheilte für einen Propheten erklärte, wittern sie ein betrügerisches Einverständniss zwischen Beiden. Nach Schnz. bezeichnet es nur, dass sie

nicht glauben wollten, weil er gegen sie zeugte. — ἕως ὅτου etc.) bis dass sie riefen u. s. w. Dann erst, als diese kamen und aussagten, konnten sie es nicht mehr in Abrede nehmen (V. 26. 34). Nach Hengst., Keil, Schnz. liegt in dem ἕως ὅτου nicht, dass sie es später glaubten; aber ihre freche Ableugnung ist ja kein Beweis, dass sie es nicht den zweifellos constatirten Thatsachen gegenüber glauben mussten. — αὐτοῦ τοῦ ἀναβλέψ.) des wieder sehend Gewordenen selbst, über welchen die eigenen Eltern am besten Bescheid wissen mussten. — V. 19. ὃν ὑμεῖς λέγετε) dem eigenen Unglauben der Frager entgegengesetzt; ὅν wie 6, 71. — πῶς οὖν) wie geht es, da er angeblich blind geboren ist, zu, dass u. s. w. — V. 20. Die in der ersten Frage des V. 19 enthaltene doppelte Frage, ob sie die Eltern seien und ob ihr Sohn blind geboren sei, bejahen sie. — V. 21. πῶς δὲ ἄρτι βλέπει, ἀγνοεῖν λέγουσι, φοβούμενοι τοὺς Ἰουδαίους. ἔξω κινδύνου καθιστῶντες ἑαυτοὺς ἐπὶ τὸν τεθεραπευμένον παραπέμπουσι τὴν ἐρώτησιν, ὡς ἀξιοπιστότερον αὐτῶν ἐν τῷ τοιούτῳ ζητήματι. Euth.-Zig. — ἡμεῖς) dem nachherigen asyndetisch mit affektvollem Nachdruck gesagten αὐτὸν ἐρωτήσατε — αὐτὸς — · λαλήσει entgegenstehend. — ἡλικίαν ἔχει) er selbst hat männliche Reife; vgl. Herod. 3, 36. 7, 18. Thuc. 8, 75. Polyb. 2, 23, 9 al. S. Kypke I, p. 387. Loesn. p. 150. — V. 22. Die Frage war kaum zu beantworten, ohne ein für Jesum günstiges Urtheil auszusprechen und das abzugeben fürchteten sie sich. — ἤδη γὰρ συνετέθ.) Grund ihrer Furcht: schon waren die Juden übereingekommen, hatten sich bereits mit einander verabredet, conspiraverant, Vulg. Vgl. Luk. 22, 5. Act. 23, 20. Thuc. 4, 19. 1. Makk. 9, 70. Ast Lex. Plat. III, p. 340. Einen förmlichen Sanhedrinbeschluss anzunehmen (Lck., de W., Luth., God.), nöthigt der Kontext nicht (vgl. Hengst., Brückn., Keil, Schnz.). Auch eine Verabredung, die man eintretenden Falls unschwer zum Beschluss des Sanhedrin erheben konnte, mochten die Eltern des Blinden leicht erfahren haben. Dass sie dieser Gefahr lieber den Sohn, als sich selbst, aussetzen, ist sehr begreiflich, da er, der die Wohlthat empfangen hatte, auch am ehesten für seinen Wohlthäter eintreten konnte. — ἵνα) was sie verabredet hatten, ist als Absicht der Verabredung gedacht. Vgl. ἀξιοῦν ἵνα bei Dem. de cor. 155 (s. Dissen z. d. St.) u. Nägelsb. zu Ilias p. 62. ed. 3. — ἀποσυνάγ. γέν.) Der Ausschluss aus der Synagogengemeinschaft und, damit verbunden, aus dem gewöhnlichen Lebensverkehr, ist wohl der damals noch einzige Banngrad (gegen Schnz.). S. z. Luk. 6, 22.

V. 24 ff. ἐκ δευτέρου) Nach der Form der Frage V. 19 war der Sohn auch bei dem Verhör der Eltern zugegen gewesen, aber mit ihnen entlassen, weil man sich erst über das weitere Vorgehen verabreden und ihn dann erst ohne die Gegenwart der Eltern verhören wollte. — δὸς δόξαν τ. θεῷ) „Speciosa praefatio", Beng.; denn sie gebrauchen diese heilig verbindende Aufforderung, die Wahrheit auszusagen, wodurch Gott geehrt, weil der Ehrfurcht vor ihm entsprochen wird. Vgl. Jos. 7, 19. Esr. 10, 11. 3. Esr. 9, 8. Nicht darum handelt es sich, dass er sein Urtheil über Jesum V. 17 (das ohnehin gar nicht vor ihnen abgelegt war) zurücknehmen soll (Luth., God., Keil nach Lampe), sondern dass er eingestehen soll, das Ganze sei ein Betrug. — ἡμεῖς οἴδαμεν etc.) Diese Geltendmachung der hierarchischen Auctorität (ἡμεῖς mit Nachdruck) soll dem Menschen imponiren und präjudiciren. Ihr Wissen um die Sündhaftigkeit Jesu soll die Thatsache eines vorliegenden Betrugs zweifellos machen. — V. 25. Ihr theologisches Urtheil dahingestellt lassend, verweist er klug genug bloss auf das Geschehene; nur dieses sei ihm bekannt (vgl. Soph. O. C. 1103: οὐκ οἶδα πλὴν ἕν), nicht aber ob u. s. w. — τυφλὸς ὤν) erklärt Meyer mit Verweisung auf 3, 13: blind seiend, nämlich dem natürlichen Zustande nach, von Haus aus. Da aber das ἄρτι eine Hinweisung auf die Vergangenheit einschliesst, kann man auch ὤν als part. imperf. fassen (Lck., Keil, Schnz., vgl. Win. §. 45, 1). — V. 26. Da sie direkt nicht weiter kommen, fragen sie nochmals nach dem Hergange, hoffend, er werde sich in seinen Aussagen widersprechen, oder sonstwie eine Handhabe bieten, die Thatsache zu leugnen. — V. 27. εἶπον ὑμῖν ἤδη) nämlich V. 15. Allerdings waren es die Pharisäer, vor denen er dies gesagt hatte; aber theils konnten unter den Hierarchen (vgl. V. 18) dieselben Personen sein, theils sind dergleichen ungenaue Rückweisungen in unserem Evang. nicht selten. — καὶ οὐκ ἠκούσατε) und ihr habt nicht darauf gehört (geachtet). Vgl. 8, 43. Wegen des folgenden ἀκούειν fasst Meyer, der dies dem naiven Wesen des Menschen und seiner lebhaften Gereiztheit entsprechender findet, die Worte fragend: und habt ihr's nicht gehört? (God.). Aber dazu passt das folgende πάλιν nicht (Keil, vgl. Schnz.). — τί) warum, da ihr's doch bereits hören konntet. Durch das inquisitorische Fragen wird er immer gereizter. — μὴ καὶ ὑμεῖς) Ironisch bitter: doch nicht auch ihr, wie Andere im Volke, unter dem Jesus, wie er leicht gehört haben konnte (vgl. z. V. 11), seine Anhänger hatte. Dem θέλειν etc. entspräche das Bestreben, von der

geschehenen Wunderthat überzeugt zu werden. Chrys., Beng. u. M. finden in καί, dass der Blindgewesene selbst sich zu den μαθηταῖς bekenne oder bekennen wolle. Aber so weit war seine Entwickelung noch nicht. S. V. 35 ff.

V. 28 ff. ἐλοιδόρ.) Dass hiermit noch anderes Schmähen gemeint sei, als das, welches für sie in dem Vorwurf liegt, dass er Jesu Jünger sei (Meyer), erhellt nicht (vgl. Schnz.). Ohnehin sahen sie ja nur darin, dass sie keine Aussage wider Jesum von ihm herausbringen konnten, eine Parteinahme für ihn, und durch die Art, wie sie der Jüngerschaft Jesu die Jüngerschaft Mosis gegenüberstellen, erhält ja die Aussage über jene den Charakter eines Schmähworts, da ein Jude, der nicht mehr Mosis Jünger sein will, ein Abtrünniger sein muss. Treffend Beng. zu ἐκείνου: „Hoc vocabulo removent Jesum a sese". Vgl. z. 7, 11. — V. 29. ἡμεῖς) noch einmal mit stolzem Nachdruck. — Μωϋσῇ) hat den Accent des Gegensatzes von τοῦτον, welches desto verächtlicher ist (6, 42 u. o.). — πόθεν ἐστίν) d. i. von wem gesandt. Vgl. 8, 14. Jedenfalls ist er nicht von Gott gesandt, was in dem Gegensatz liegt (gegen Lck.). — V. 30. Diesem hochmüthigen Absprechen gegenüber fühlt sich der schlichte Wahrheitssinn des Geheilten zu ausdrücklichem Widerspruch aufgeregt. — ἐν τούτῳ γὰρ τὸ θαυμ. ἐστιν) dabei, d. i. bei dieser Sachlage (vgl. 4, 37), oder: in eurer Antwort (Luth.) — gewiss weist es nicht voraus auf die folgenden beiden ὅτι (Schnz., God., der das καί „und doch" fasst) — ist denn doch das Verwunderliche das, dass ihr nicht wisst, woher er ist, und (dass) er mir aufgethan hat die Augen. Von einem Manne, welcher das gethan, müsst ihr doch wissen u. s. w. γάρ „respicit ad ea, quae alter antea dixerat, et continet cum affirmatione conclusionem, quae ex rebus ita comparatis facienda sit", Klotz ad Devar. p. 242. Vgl. 7, 41. So wird es namentlich öfter gebraucht, wo „miratio rei aut aliorum incredulitatis adsignificatur", Ellendt Lex. Soph. I, p. 332. Vgl. Xen. Mem. 4, 2, 6. — ὑμεῖς) ihr Leute, die das am besten wissen müssten. — V. 31. Dass die Thatsache der Heilung jedes Nichtwissen über Jesu Sendung ausschliesst, will der Geheilte beweisen. Er geht aus von einem als allgemein zugestanden und bekannt (οἴδαμεν) hingestellten Obersatz (Hiob 27, 9. 35, 13. Ps. 66, 18. 109, 7. Prov. 15, 29. Jes. 1, 15), welchem die Vorstellung zu Grunde liegt, dass Wunder Gebetserhörungen seien (vgl. 11, 41 ff. Mark. 7, 34), und aus welchem also zunächst folgt, dass Jesus kein Sünder (V. 24) sein könne,

ohne dass der Geheilte damit auf eine Rechtfertigung seiner Sabbathheilung (Luth.) abzielt. Dass Jesus bei der Heilung wirklich ein lautes Gebet gesprochen habe (Ew.), ist damit durchaus nicht vorausgesetzt. — V. 32 konstatirt nun, dass Gott ihn nicht nur erhört, sondern ihm ein ganz unerhörtes Wunder zu thun gegeben hat, woraus dann V. 33 gefolgert werden kann, dass er ein Gottgesandter sein muss, da nur einem solchen Gott zu seiner Legitimation seine ganz besondere Wunderhülfe leiht. Ein Hinweis aber darauf, dass auch Moses nur durch gleiche oder nicht einmal so grosse Wunder legitimirt sei (Luth., Ebr.), liegt der Tendenz des Wortes fern. — *οὐδέν*) nichts ausrichten, wird durch den Zusammenhang auf derartige wunderbare Thaten beschränkt.

V. 34. *ἐν ἁμαρτίαις*) kann sich nach Ps. 51, 7 nur auf die Sünden der Eltern beziehen (de W., Hengst., Ebr., Schnz., Keil, vgl. Luth., obwohl derselbe die Verweisung auf die Psalmstelle abweist) und nicht auf vor der Geburt begangene Sünden, mit denen behaftet er geboren sei (Meyer). Es liegt darin eine gehässige Anspielung auf seine Blindheit von Geburt an, in der er die Strafe für die Sünde der Eltern trage (vgl. Schnz.), was Keil vergeblich bestreitet, ohne dass damit angedeutet werden soll, wie sie in ihrer leidenschaftlichen Schmähsucht wider Willen für die Thatsächlichkeit des Wunders zeugen (Luth., God., Ebr.), aber zugleich, dass er von dieser Sündhaftigkeit der Eltern durch und durch inficirt sei. Vgl. zu *ὅλος* 13, 10. Es liegt darin nicht grade: nach Leib und Seele (Lampe, Olsh., Thol.), aber eine Hindeutung darauf, dass er auch in seiner Erkenntniss von dieser Sündhaftigkeit inficirt (Luth.), also geistlich blind sei (Lck.). — *καὶ σύ*) und du, der du ein solcher bist. — *διδάσκ. ἡμ.*) Hier hat nicht *ἡμᾶς*, sondern *διδάσκ.* den Accent: benimmst dich als unser Lehrer? — *ἐξέβαλ. αὐτ. ἔξω*) bezeichnet die nach V. 22 bereits beschlossene Excommunication (Olsh., Lck., de W., Thol., Bäuml. u. v. Aeltere), wobei dahingestellt bleiben kann, ob dieselbe unmittelbar oder erst in förmlicher Sitzung, die V. 18 wenigstens nicht direkt indicirt ist, in Folge dieser Verhandlungen vollzogen ward (Ew.). Vgl. 3. Joh. 10 und wie *ἐκβάλλειν* bei Thuc., Xenoph. u. A. oft vom Exiliren gebraucht wird. Die Erklärung: sie warfen ihn zur Thür hinaus (Meyer, God., Hengst., Brückn., Ebr., Keil, Schnz. und Luth., der aber die Excommunication als nachfolgend denkt; vgl. Chrys., Nonn. u. Theophyl., welche jedoch die Scene in den Tempel verlegen, Maldonat., Beng. Dem. 1366. 11. Act. 7, 58) scheitert schon

an der Bedeutung, die der Evangelist V. 35 dieser Thatsache beilegt. Sie finden in seiner Parteinahme für Jesum bereits das Bekenntniss, das sie nach V. 22 mit der Excommunication bedroht haben.

Anmerkung. Die ganze Scene, welche der Evangelist, abgesehen von der selbstverständlichen Freiheit in der schriftstellerischen Ausführung, sehr wohl von dem Geheilten, der später ein Jünger Jesu wurde, erfahren haben kann (gegen Weisse II, p. 251), hat für ihn nicht nur die Bedeutung zu zeigen, wie die wachsende Feindschaft der Hierarchen sich nun auch auf die Anhänger Jesu erstreckt und wie sie durch ihre gehässigen Intriguen nicht vermögen, die hellleuchtende Thatsache zu verdunkeln, sondern sich nur ihrer Evidenz gegenüber in die unglaublichsten Widersprüche verwickeln (vgl. Baur p. 178). Vielmehr kommt es ihm vor Allem darauf an zu zeigen, wie auch hier die Hierarchen mit ihrem inquisitorischen Terrorismus ihr Ziel nicht erreichen, indem sie, weit entfernt dadurch den Geheilten zurückzuschrecken, ihn nur immer tiefer in die Parteinahme für Jesum und die Opposition gegen seine bisherigen geistlichen Führer hineintrieben und endlich, wie der Fortgang der Erzählung zeigt, Christo ganz und gar in die Arme führen. So endet auch dieser feindselige Angriff ebenso erfolglos, wie die beiden vorigen. Vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 397 ff. Strauss sieht in der ganzen Scene nur einen Versuch, den Thatbestand mit der peinlichsten Genauigkeit als über allen Zweifel erhaben zu konstatiren, Hilg. eine Darstellung, wie die Sehenden blind werden (V. 39), indem der Unglaube sich immer mehr verstockt. In der folgenden Scene sehen alle drei nur eine Illustration von V. 39.

V. 35—41*). Jesus und der Geheilte. — ἤκουσεν

---

*) V. 35. Der Art. vor ιησ. (Rcpt., Lchm., Treg. i. Kl.) ist nach ℵB zu streichen; V. 41, wo er in B allein fehlt, hat ihn WH. i. Kl. Das *τον υιον του ανθρωπου* (Tisch., WH. nach ℵBD sah.) verwirft Meyer, weil Jesus sich selbst so zu bezeichnen pflegte. Aber das *υιος του θεου* ist doch grade bei Joh. viel häufiger. — V. 36. Das *και ειπεν* fehlt in AB (Lchm., Treg. a. R.), WH. hat es i. Kl.; dagegen haben Treg. u. WH. a. R. nach *τις εστιν*: *εφη* (B). Das *και* vor *τις* ist nur in AL (Rcpt., Lchm.) unverstanden ausgelassen. — V. 40. Das *ταυτα*, das Tisch. nach ℵD Verss. streicht, kann leicht wegen seiner störenden Stellung zwischen *εκ τ. φαρ.* und *οι μ. αυτ. οντες* (Rcpt.: *οντες μετ αυτ.*) weggelassen sein (vgl. 3, 32. 7, 32); dagegen ist das *και* vor *ηκουσ.* (Rcpt., Lchm., vgl. D: *δε*), wie V. 37 das *δε* und V. 41 das *ουν* vor *αμ.* (Lchm. i. Kl.) Verbindungszusatz (Treg. a. R. hat *αι αμαρτιαι — μενουσιν* (DLX).

etc.) motivirt offenbar die folgende Frage Jesu, freilich nicht sofern er dem Menschen reichen Ersatz geben wollte (Chrys. u. M., vgl. auch Luth.), oder sofern Jesus aus dieser Hinauswerfung schloss, dass der Mensch ihn als Messias bekannt habe (Meyer), was doch thatsächlich nicht der Fall war, sondern sofern er daraus seine Parteinahme für ihn und seine Empfänglichkeit für den vollen Glauben an ihn erkannte, zu dem er ihn nun führen wollte. — *εὑρών*) setzt so wenig, wie 1, 44. 5, 14, ein Aufsuchen des Geheilten voraus (gegen Beng., Lck.), das dann eben als die Folge des *ἤκουσεν* genannt wäre, sondern bezeichnet das durch göttliche Fügung bewirkte Treffen, das ihm Gelegenheit giebt, seine Absicht auszuführen. — *σὺ πιστεύεις* etc.) Die Frage setzt nicht den Glauben als vorhanden voraus (Meyer), auch nicht im Keime (Keil), sondern will dem Geheilten zum Bewusstsein führen, woran es ihm trotz seiner Parteinahme für Jesum noch fehlt*). — V. 36. Der Mensch, befremdet durch diese Frage, thut, rasch an dieselbe anknüpfend, eine Gegenfrage, aus welcher sich ergeben soll, dass er noch nicht an den Messias glauben könne, aber bereit sei an ihn zu glauben, wenn er ihn kenne. Ueber *καὶ τίς ἐστι* vgl. 14, 22 u. s. z. Mark. 10, 26. — *ἵνα*) Absicht der Erkundigung, wie 1, 22. — V. 37. *καὶ ἑώρακας*) Meyer: sogar gesehen hast du ihn. Nach God. nimmt das erste *καί* das *καί* V. 36 auf. Aber am besten bleibt man bei dem einfachen „sowohl — als auch" stehen, wie 6, 36. 7, 28 (so die Meisten). Das *ἑώρακας* geht nicht auf die Heilung, bei der er ihn ja nicht gesehen hat (gegen Ew.), auch nicht indirekt, sofern sein jetziges Sehen ihn an diesen Thatbeweis für seine Messianität erinnert (Luth., God., Ebr., Keil), sondern einfach auf die

*) Ist die Lesart *εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ* richtig, so versteht sich von selbst, dass dies nicht im metaphysischen Sinne (Olsh., Ebr., Hengst.), sondern nur im theokratischen (vgl. selbst Schnz., Keil) gemeint ist, da der Geheilte an keinen anderen denken konnte. Wenn aber Meyer, Ew. gegen die Lesart *εἰς τ. υἱὸν τοῦ ἀνθρ.* bemerken, dass Jesus diesen Glauben ihm noch nicht zumuthen konnte, so ist das ganz irrig. Es setzt dieselbe vielmehr voraus, dass auch nach Joh. Jesus seinen einzigartigen (Messianischen) Beruf gewöhnlich nur durch die Selbstbezeichnung „der Menschensohn" angedeutet hatte, und erklärt am besten die indirekte Form der Frage (vgl. Matth. 16, 13, welche Stelle aber doch wohl den Abschreibern zu fern lag, um aus ihr die Einbringung dieser Lesart zu erklären). Dass das *πιστεύειν* nicht bloss die Geneigtheit zum Glauben (Lck.) oder den Messiasglauben im Allgemeinen bezeichnet (Brückn.), zeigt V. 36; ein Vertrauen (auf den ihm noch unbekannten Gottessohn! Ebr.) aber bezeichnet es bei Joh. überhaupt nicht.

jetzige Zusammenkunft. Dabei kann das Perf. als das Präsens der vollendeten Handlung (du bist ihn ansichtig geworden, vgl. Schnz.) nicht auffallen (Bernhardy p. 378). — καὶ ὁ λαλῶν etc.) bezieht sich nicht auf sein Selbstzeugniss oder sein Reden in göttlicher Autorität (Luth., God.), sondern drückt nur concreter und lebhafter aus: und du hörst ihn mit dir reden. — ἐκεῖνός ἐστιν) ἐκεῖνος ist nicht Prädikat (Hilg. in s. Ztschr. 1859. p. 416), sondern nach sehr beliebter Johanneischer Weise Subjekt, die vorherige participiale Bezeichnung desselben, wie 1, 18. 33. 5, 11, deiktisch zusammenfassend. Vgl. 2. Kor. 10, 18. So auch bei Klassikern, obwohl diese häufiger οὗτος so gebrauchen (Krüger zu Thuc. 2, 15, 4). Dabei ergiebt lediglich der Zusammenhang, ob der Gemeinte eine andere Person ist oder, wie hier und 19, 35, der Redende selbst, welcher sich wie einen Dritten objektivirt, wodurch er dem Angeredeten mit besonderem Nachdruck sich darstellt, ohne dass übrigens der Begriff des ἐκεῖνος in ein idem oder ipse sich umsetzt*). — V. 38. κύριε) „jam angustiore sensu ita dicit, quam dixerat V. 36“, Beng. — προσεκύνησεν αὐτῷ) Dass bei Joh. προσκυνεῖν nur noch von göttlicher Anbetung (4, 20 ff. 12, 20) in unmissverständlichem Zusammenhange vorkommt, beweist schwerlich, dass es auch hier so zu nehmen ist und dem Geheilten die göttliche Herrlichkeit des Messias aufgeht (gegen Meyer, Luth., God., Hengst., Ebr., Schnz. und Keil, der dem Geheilten eine eigentliche προσκύνησις zumuthet ohne „die klare Erkenntniss der vollen Gottheit“ Christi!).

V. 39 ff. καὶ εἶπεν) nicht zu einem bestimmten Angeredeten (daher ohne persönlichen Zusatz, vgl. 1, 29. 36), sondern zu seiner Umgebung überhaupt, aus welcher dann V. 40 Pharisäer ihm entgegentreten. — εἰς κρῖμα) telisch, wie aus der nachherigen Nähererklärung ἵνα etc. erhellt (gegen Ebr.), wenn auch nicht den letzten Endzweck der Erscheinung Jesu bezeichnend. Eine richterliche Entscheidung thatsächlich herbeizuführen, ist er gekommen, denn in dem für beide Theile je nach ihrem Verhalten sich herausstellenden und dasselbe vergeltenden Resultat liegt für sie thatsächlich eine richterliche Entscheidung**), weshalb auch

---

*) Ueber einen angeblichen Johanneischen Gebrauch von ἐκεῖνος handeln Steitz in d. Stud. u. Krit. 1859. p. 497 ff. Buttm. das. 1860. p. 505 ff. und dann wieder Steitz das. 1861. p. 368 ff. (vgl. zuletzt in Hilg. Zeitschr. 1862. p. 204 ff.); doch vgl. z. 1, 8.

**) Ueber die Accentuation von κρῖμα s. Lobeck Paral. p. 418, vgl. jedoch Lipsius grammat. Unters. I, p. 40. — Das Wort selbst hat

dem Wortlaut nach kein Widerspruch mit 3, 17. 8, 15. 12, 47 vorliegt (vgl. auch Weiss, Lehrb. p. 186 f.). — ἵνα) bloss als Exposition zu nehmen, wie 4, 34. 6, 29 (Ebr.), ist hier ganz unnöthig. — οἱ μὴ βλέποντες etc.) Mit Anspielung darauf, dass der Blindgeborene leiblich und dann auch, indem ihn Jesus zum Glauben an seine Messianität führte (V. 38), geistig sehend geworden war (vgl. V. 5), spricht Jesus es allgemein aus, dass nach göttlicher Bestimmung durch ihn die nicht Sehenden sehend werden sollen. Es ist aber kein Grund, dabei an die zu denken, welche sich der Entbehrung der göttlichen Wahrheit bewusst sind (Lck., Meyer, Hengst., Schnz., mit Verweisung auf Matth. 5, 3), weil der Blindgeborene wirklich zu den schlichten Leuten im Volke, den νηπίοις, gehörte, welche durch ihre Bildung und Schriftgelehrsamkeit nicht gegen die göttliche Wahrheit voreingenommen waren (vgl. Keil nach Luth., God., Ebr., die nur zu eng auf das ὁ ὄχλος μὴ γινώσκων τὸν νόμον 7, 49 verweisen). Ebensowenig sind die Sehenden solche, die bloss im Besitz der göttlichen Wahrheit zu sein m e i n e n, sondern die σοφοί, die wegen ihrer Voreingenommenheit gegen die Wahrheit immer mehr gegen dieselbe verstockt werden, wie das Verhalten der Pharisäer und Hierarchen in unserer Geschichte gezeigt hatte*). Das Oxymoron hat also eine volle Parallele in Matth. 11, 25, und seine Pointe ruht nicht darin, dass das βλέπειν einmal subjektiv und einmal objektiv genommen wird (gegen Meyer). — V. 40. Nach Meyer befanden sich Pharisäer (nicht abgefallene Jünger, wie Chrys., Euth.-Zig., oder pharisäisch gesinnte Anhänger, wie Lange

---

Joh. nur hier. Es ist weder bloss Scheidung (Castal., Corn. a Lap., Kuin., de W. u. A.), noch gleich κατάκρισις (Ammon., Euth.-Zig., Olsh.), auch nicht das Gericht, welches gehalten wird, die Gerichtshandlung (κρίσις), sondern deren Ergebniss, das richterliche Urtheil, welches gefällt wird, die Gerichtsentscheidung, die richterliche Maassnahme u. dergl. Daher κρῖμα λαμβάνειν, βαστάζειν etc.

*) Allerdings sind also die μὴ βλέποντες empfänglich und die βλέποντες unempfänglich, aber nicht sofern jene glauben ohne zu sehen, und diese nicht glauben bei Allem, was sie von Jesu sehen (s. Baur p. 179), wogegen schon V. 41 entscheidet, sondern die Empfänglichkeit der Einen wie die Unempfänglichkeit der Anderen ist die Folge davon, dass erfahrungsmässig die höhere Erkenntniss in dem sündhaften Menschen auch Einbildung darauf und damit Voreingenommenheit gegen höhere Belehrung mit sich bringt. Vgl. Delitzsch, Psychol. p. 162. — Zu μὴ βλέπειν, blind sein, vgl. Soph. O. C. 73. O. R. 302; s. auch Xen. Mem. 1, 3, 4. Zu τυφλός im eigentlichen Sinne: Soph. O. R. 371.

will) bei ihm, um nach der Blindenheilung sein weiteres Verhalten desto schärfer zu beachten (vgl. Hengst.). — *μὴ καὶ ἡμεῖς τυφλοί*) geht natürlich nicht auf leibliche Blindheit (Chrys., Theoph., Euth.-Zig.), aber auch nicht auf das *τυφλοὶ γένωνται* (Stier) oder auf eine darin als Voraussetzung liegende schon vorhandene Blindheit (Hengst.). Dass sie grade denken, nach der Meinung, welche Jesus von ihnen hege, müsse er sie wohl mit unter die *μὴ βλέποντες* rechnen (Meyer), erhellt nicht; sie verwahren sich nur als die Weisen und geistigen Leiter des Volkes dagegen, dass sie nicht auch zu den Nichtsehenden gerechnet werden, welche er erst sehend zu machen gekommen sein will: doch nicht auch wir sind blind? Sie machen also keinen Unterschied zwischen dem *μὴ βλέπειν* und dem *τυφλὸν εἶναι*, während doch jenes nur die noch nicht entwickelte Fähigkeit des Sehens, dieses die Unfähigkeit dazu bezeichnet (vgl. God.). — V. 41. *εἰ τυφλοὶ ἦτε*) natürlich nicht leiblich blind (Patr., wie V. 40), sondern geistig unfähig zur Erkenntniss (Lck., Olsh., im Wesentlichen auch Bäuml., Keil. Vgl. J. Müller, v. d. Sünde I, p. 286. ed. 5)*). — *οὐκ ἂν εἴχετε ἁμαρτίαν*) geht auf ihren Unglauben, der dann kein Widerstreit gegen die erkannte Wahrheit wäre, sondern nur ein unverschuldetes Nichterkennen (Lck.) oder Nochnichterkennen (Meyer) derselben, je nachdem man jene Blindheit als unheilbar oder heilbar nimmt**). — *νῦν δὲ λέγετε* etc.) führt den Gedanken einen Schritt weiter. Die Pharisäer sind nicht nur blind, sondern sie rühmen sich noch ihrer Erkenntniss (V. 40).

---

*) Schon die Erklärung von Ew., God. (blind, wie die unwissende Menge) u. Hengst. (einfach blind, wie das von Geburt an blinde Menschengeschlecht) trägt fremdartige Gesichtspunkte ein. Noch willkürlicher ist es aber, unter *τυφλοί* solche zu verstehen, die sich ihrer Blindheit bewusst sind (Meyer, Ebr. nach Erasm., Beza, Grot., Beng.; vgl. de W.: irrend mit der Nebenvorstellung der Demuth, Empfänglichkeit und Hülfsbedürftigkeit; Luth.: heilsame, für die Erleuchtung empfängliche Blindheit). Dafür spricht weder das *μὴ βλέποντες* in V. 39, das Meyer ebenfalls falsch erklärt, noch der Gegensatz des *λέγετε ὅτι βλέπ.*, der, wie so oft, nicht eine blosse Umkehrung der Aussage ist, sondern den Gedanken weiter führt (gegen Schnz.).

**) God. denkt zu speciell an die Lästerung wider den Menschensohn. Ganz unpassend Luth. (sie würden dann eben zum Glauben kommen) und Ebr. (wegen des Gegensatzes): so würde eure Sünde euch vergeben. Natürlich ist es auch keine allgemeine Sentenz über die Zurechnungsfähigkeit der Sünde (Olsh., de W.) oder über die Sündhaftigkeit der natürlichen Blindheit (Hengst.: keine namhafte unvergebliche Sünde), lässt auch nicht den Grad ihrer Sünde und Schuld dahingestellt (Ew.: so hättet ihr vielleicht keine Sünde).

— ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει) Bem. das nachdrückliche Asyndeton. Nicht: die Sünde bleibt euer (Ew.), sondern: eure Sünde bleibt d. h. aber nicht unvergeben oder unvergebbar (Ebr., God., Hengst.; doch im Wesentlichen auch Meyer), sondern der Dünkel ihrer Erkenntniss lässt sie nicht zum Glauben kommen, so dass sie in der Sünde des Unglaubens bleiben (Lck., Luth., vgl. auch de W., der nur auch hier daran denkt, dass sie überhaupt nicht zur Reue und Besserung kommen). Nur scheinbar umgekehrt bezeichnet sie Jesus Matth. 15, 14 als blinde Wegführer der Blinden.

Kap. X.

V. 1—10*). Das Gleichniss vom Hirten und Räuber ist, wie die ganze Rede bis V. 18, unmittelbare Fortsetzung der Rede an die Pharisäer 9, 41 ff. (vgl. V. 6), weshalb die Kapitelabtheilung sehr ungeschickt ist. Dies zeigt schon das feierliche ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, das nie den Anfang einer neuen Rede bildet. Als Anlass der folgenden Bilderrede eine vorüberziehende Schafheerde zu denken (vgl. Neand.), ist ebenso unpassend (gegen God.), als unnöthig, da das zu Grunde liegende Bild im A. T. sehr häufig (obwohl God. grundlos Jesum an Sach. 11 denken lässt) und auch den synoptischen Reden Jesu geläufig ist. — ὁ μὴ εἰσερχόμενος etc.) Die Schafheerden übernachteten in der mit einer Mauer eingefriedigten Hürde (αὐλή, גְּדֵרָה), an deren

*) S. über die folgenden Gleichnisse Chr. F. Fritzsche in Fritzschior. Opusc. p. 1 ff. Voretzsch Diss. de Joh. 10, 1—18. Altenb. 1838. — V. 3. Das καλει der Rcpt. ist wohl eine durch κατ ονομα veranlasste Näherbestimmung des entscheidend bezeugten φωνει. — V. 4. Das και vor οταν (Rcpt., Lchm., Treg. a. R. i. Kl.) ist nach ℵBL sah. zu streichen, das τα ιδια προβατα der Rcpt. statt τα ιδια παντα ist nach V. 3 conformirt. — V. 5. Der seltenere Ind. Fut. nach ου μη (wie 4, 14 wegen des folgenden Fut.) ist nach ABDΔ herzustellen. — V. 6 liest Treg. η statt ην. — V. 7. Das παλιν nach ειπεν ουν zu streichen (Tisch. nach ℵ), ist gar kein Grund (vgl. 8, 21. 11, 7); nur das αυτοις der Rcpt. (Lchm. vor, Treg. nach παλιν), das auch B nicht hat, ist der gewöhnliche Zusatz. Den Art. vor ιησ., der in B fehlt, hat WH. i. Kl. Das οτι nach υμιν (Rcpt., Lchm., Tisch.) ist mit Treg., WH. nach BLX zu streichen. — V. 8. Das παντες (D), wie das προ εμου (Tisch. nach ℵΔ 7 Mjsc.), ist offenbar als anstössig weggelassen; letzteres steht aber nach allen Mjsc. nicht vor (Rcpt.), sondern nach ηλθον.

Thür ein Unterhirte (ὁ θυρωρός V. 3) des Nachts Wache hielt. S. bes. Bochart Hieroz. I, p. 482. ed. Rosenm. — ἀναβαίνων ἀλλαχόθεν) welcher aufsteigt (auf die Mauer, um über dieselbe in die αὐλή hineinzukommen) anderswoher, d. i. von einer anderen Richtung her als der durch die Thür gegebenen. Nur Eine Thür ist's. Zu ἀλλαχόθεν, dem altklassischen ἄλλοθεν gleich, s. Ael. H. A. 7, 10. V. H. 6, 2. 4. Makk. 1, 7. — κλέπτ. κ. λῃστής) Dieb und Räuber, klimaktische Verstärkung des Begriffs (Bornem. Schol. in Luc. p. XXX. Lobeck Paralip. p. 60 f.), ohne dass damit verschiedene Momente des seelenverderblichen selbstsüchtigen Treibens (Ez. 34, 8. Mal. 2, 8. Jer. 23, 1) bezeichnet sind (gegen God.: List und Gewalt, Heuchelei und Frechheit). — V. 2. ποιμήν) Hirte, ohne Artik. qualitativ; es bezeichnet einen solchen nicht speciell als Eigenthümer (da der Gegensatz gegen den Miethling V. 12 erst einem zweiten Gleichniss angehört), sondern ganz allgemein im Gegensatz gegen den Räuber. So stark hier betont wird, dass dieser Gegensatz sich schon darin zeigt, wie jener auf rechtmässigem, dieser auf unrechtmässigem Wege zu den Schafen gelangt, so wird doch die Einheit der Bilderrede, welche sich um das Verhältniss beider zu den Schafen dreht (bem. das τῶν προβάτων in V. 1 u. 2), preisgegeben, wenn man schon hier eine Deutung für die θύρα sucht, wie Lck., de W. richtig erkannten*). — V. 3. ὁ θυρωρὸς ἀνοίγει) gehört zur

*) Die V. 7 unzweifelhaft geltend gemachte Beziehung auf Jesus selbst (Olsh., Meyer) ist nicht Deutung des Gleichnisses, sondern Anwendung eines bildlichen Zuges aus ihm auf die vorliegenden Verhältnisse (s. z. d. St.); die Deutung auf die göttliche Berufung (Mald., Thol., Luth., Brückn., Hengst., God., Ebr., Keil u. M.) oder die Berufung durch Christus (Schnz.) oder gar auf die heilige Schrift (Chrys., Ammon., Theoph., Euth.-Zig. u. M.) ist allegorisirende Willkür. Vollends aber die Schafhürde deuten zu wollen, mag man nun an die Theokratie Israels (Lck., God., Schnz., Keil) oder an die wahre Gottesgemeinde (Meyer, Luth.) oder die Gemeinschaft der Prädestinirten (Augustin., Lampe) denken, ist ganz verfehlt, da eine solche lediglich die Voraussetzung für die verschiedene Art bildet, wie in dem einmal gesetzten Naturverhältniss der Hirte und die Räuber zu den Schafen gelangen. Dasselbe gilt von der Deutung des θυρωρός von Gott (Calv., Maldon., Beng., Thol., Ew., Hengst. nach 6, 44 f. Vgl. trotz seiner Polemik dagegen auch Luth.: Weil er auf gottgeordnetem Wege zur Heerde tritt, naht er sich ihr auch mit Gottes Zulassung), oder vom heiligen Geiste Act. 13, 2 (Theod. Heracl., Rupert., Aret., Corn. a Lap. u. M., auch Lange), oder von Christo (Cyrill., Augustin., Ebr.), oder von Mose (Chrys., Theod. Mopsv., Euth.-Zig.; Luther nach Deut. 18, 15), oder von Johannes d. Täufer (God. nach 1, 7); vgl. noch de W.: wer

Ausmalung des rechtmässigen Eingehens, und ist zu einer besonderen Auslegung nicht bestimmt, wie hier auch Meyer, Luth., Schnz., Keil erkennen. — *καὶ τὰ πρόβατα* etc.) Die Schafe vernehmen seine Stimme (sein Locken, Anreden, Rufen); vgl. den Hirtenruf „*σίττα*" an die Heerde b. Theocr. 4, 46. 8, 69. Da aber mehrere Heerden in einer Hürde zu übernachten pflegten, so werden von den Schafen überhaupt unterschieden *τὰ ἴδια πρόβατα*, die zur besonderen Heerde des Eingetretenen gehörenden Schafe*); diese ruft er *κατ᾽ ὄνομα*, d. i. nicht bloss *ὀνομαστί* (das wäre bloss *ὄνομα*, oder *ὀνόματι*, oder *ἐπ᾽ ὀνόματος*, Polyb. 5, 35, 2. 11, 15, 1), sondern distributiv: namenweise, jedes mit seinem Namen, *ἐκ τῆς εἰς ἕκαστον ἄκρας φροντίδος*, Euth.-Zig. Den einzelnen Thieren ihrer Heerde Namen zu geben, war auch bei den Hirten der Alten nichts Ungewöhnliches. S. Interpp. ad Theocr. 5, 101. Pricaeus z. u. St. — *ἐξάγει*) auf die Weide, V. 9. 10. — V. 4. Wenn er seine eigenen (die zu seiner Heerde gehörenden Schafe) sämmtlich herausgebracht hat u. s. w. Er lässt keines zurück (*πάντα*). *ἐκβάλῃ* veranschaulicht nach Meyer, Luth. die Weise des *ἐξάγειν*: Er fasst die herbeigerufenen Schafe an, und bringt sie zur Thür hinaus. — *καὶ τὰ πρόβατα* etc.) schildert die Art, wie sich die Schafe von dem ihnen vorangehenden Hirten führen lassen. — V. 5. *ἀλλοτρίῳ δέ*) bezeichnet allerdings nur einen Fremden, der nicht ihr Hirte ist, aber charakterisirt dadurch eben nur den V. 1 genannten Dieb und Räuber (gegen Meyer), wenn die Einheit des Bildes nicht ganz aufgegeben werden soll. — *οὐ μὴ ἀκολουθήσουσιν*) ist nicht prophetisch (Lampe: von der „cathedra Mosis plane de-

---

die rechte Gesinnung und den inneren Beruf hat, findet auch den äusseren.

*) Diese Unterscheidung, die freilich Lange verkehrt auf den Unterschied der Leithammel von der Heerde bezieht, leugnen Beng., Luth., Hengst., God., Ebr., Brückn., Keil ohne Grund, indem sie darin nur die innere Zugehörigkeit der Schafe zum Hirten angedeutet finden wollen (vgl. dagegen auch Schnz.). Aber wenn man dieselbe festhält, so darf man auch nicht schon mit Meyer das *ἀκούει* auf das Hören der ihnen bekannten Stimme (V. 4) beziehen, weil allen eingepferchten Schafen die Stimmen der Hirten, welche jeden Morgen kommen, die einzelnen Heerden auszuführen, bekannt seien. Ebensowenig darf man mit ihm jene Unterscheidung auf den Gegensatz der besonderen Gemeinde zur allgemeinen deuten, wie God. sogar ganz ungeschichtlich und ohne Berechtigung durch 9, 22. 34 das *ἐξάγει* auf die Scheidung der eigenen Heerde von der dem Verderben verfallenen Theokratie bezieht (vgl. Luther: es bedeutet die christliche Freiheit vom Gesetz und Gericht).

serenda", vgl. Hengst., Luth., Keil), sondern bezeichnet, was von dem Beginnen eines Fremden die Folge sein wird. Die Schafe werden ihm sicherlich nicht nachfolgen, sondern fliehen. — V. 6. *παροιμία*) jede vom gewöhnlichen Wege (*οἶμος*) abweichende Rede (daher bei den Klassikern besonders: Sprichwort, Plat. Soph. p. 261 B. Soph. Aj. 649. Ael. V. H. 12, 22. Lucian. Nigr. 1, 37, vgl. 2. Petr. 2, 22), dem Hebr. משׁל entsprechend, wie das synoptische *παραβολή*. Suidas: *ἡ παροιμία ἐστὶ λόγος ἀπόκρυφος δι' ἑτέρου προδήλου σημαινόμενος.*

Anmerkung. Wenn Meyer, de W. nach Wilke, Rhetor. p. 109 behaupten, dass die vorige Bilderrede keine Parabel, sondern eine Allegorie sei, weil sie keine Geschichte erzählt, so beruht das auf einer völlig willkürlichen Bestimmung über das Wesen der Parabeln, da die bei den Synoptikern Parabeln genannten Bilderreden keineswegs alle Geschichten oder auch nur der Form nach erzählend sind (vgl. dagegen Ebr.). Dagegen ist das Vorige schon darum keine Allegorie, weil (wie Meyer selbst zugiebt) viele Züge des Bildes gar nicht für die Deutung bestimmt, kein einziger aber um der Deutung willen erfunden ist, vielmehr das zur bildlichen Darstellung bestimmte Naturverhältniss rein als solches geschildert wird. Dann kann freilich der Zweck der Bilderrede auch nicht die Darstellung der liebevollen Gemeinschaft zwischen den von Jesu geordneten Führern des Gottesvolks und diesem selbst sein (Meyer u. ähnlich d. M.), sondern nur die Anwendung der in jenem Naturverhältniss so eingehend nachgewiesenen Ordnung, dass die Schafe nur ihrem rechtmässigen Hirten und nicht dem widerrechtlich eingedrungenen Räuber folgen, auf den vorliegenden Fall. Denn nur das kann ja das Gleichniss in diesem Zusammenhange beabsichtigen, zu zeigen, wie es ganz in der Ordnung sei, wenn der Geheilte sich von den falschen Volksführern, die seine Verführer und Verderber werden wollten, ab und Jesu zuwandte, ohne dass, dem Wesen des Gleichnisses zuwider, eine Parallelisirung Jesu mit dem Hirten und der Pharisäer mit den Räubern die Darstellung geleitet hätte. Die Pharisäer freilich konnten den Sinn der Bilderrede nicht verstehen, ohne diese Parallele zu ziehen, und eben darum verstanden sie nicht, was dieselbe bedeutete (*τίνα ἦν*, vgl. Luk. 8, 9). Vgl. Hengst.

V. 7 f. *εἶπεν οὖν πάλιν*) kann schon dem Ausdruck nach weder eine Deutung des vorigen Gleichnisses (Ew., Ebr., Luth., Schnz.) oder des Hauptpunktes in demselben (Meyer), noch eine weitere Entwicklung und Umbildung desselben

(Lck., de W.), freilich auch nicht ein zweites Gleichniss (Hengst., God.) einführen. Jesus hebt noch einmal an, ihnen mit aus dem Gleichnissbilde entnommenen Bildworten direkt zu sagen, wofür er sie hält (vgl. Keil: Anwendung des Bildes auf sein Verhältniss zu den dermaligen Hirten). — *ἡ θύρα τ. προβ.*) kann mit Anspielung an V. 1. 2 nur heissen: die Thür zu den Schafen (Lck., de W., Luth., Ew., Ebr., Schnz., Keil), nicht: durch welche die Schafe in den Pferch eingehen (Chrys., Euth.-Zig., Wolf, Lampe, Hengst., Bäuml., God., Schegg u. A.), so dass sich Jesus als tutorem ac nutritorem der Schafe (Frtzsch.) bezeichne. Jesus ist aber die Thür zu den Schafen, sofern die wahren geistlichen Leiter des Gottesvolkes durch ihn ihre Befähigung und Verordnung zu ihrem Berufe erhalten, ohne dass dabei speciell an die Verkündigung des zukünftigen Heiles in Christo gedacht ist (Luth.). Der Gedanke an die Einführung aller wahren Hirten durch ihn dient aber nur dazu, das Urtheil über die gegenwärtigen Volksleiter (V. 8) vorzubereiten, ohne damit die Möglichkeit rechter Volksführer ausser seiner Person auszuschliessen. — V. 8. *πάντες ὅσοι ἦλθον πρὸ ἐμοῦ*) kann nach der sonstigen Lehre des Evangelisten (4, 22. 5, 45 f. 6, 45. 7, 19) und nach dem Kontext, der nur von den Volksführern der Gegenwart redet (vgl. das Präs. *εἰσίν*) unmöglich in „schroff antijudaistischem Sinne" vieler Gnostiker und der Manichäer auf Moses und die Propheten d. h. auf alle vorchristlichen Führer des Gottesvolkes gehen (Hilg., vgl. dagegen Ew. Jahrb. IX, p. 40 f. Weiss, Lehrb. p. 106). Der Ausdruck, den de W. der Weisheit und Milde Jesu nicht entsprechend, Hase hart und unhistorisch, Thol., Brückn. von nicht ganz lösbarer Schwierigkeit fanden, verliert jede Schwierigkeit, sobald man dem Zusammenhange und der geschichtlichen Situation gemäss an die Pharisäer denkt, welche Jesus als Volksführer vorgefunden (vgl. Lck., Schnz., Keil, der aber wieder das Eigenmächtige einmischt; s. d. Anm.), und dies Verhältniss wird nur verdunkelt, wenn man mit Ew., Meyer, Luth. an die ganze Richtung denkt, die sich seit der Zeit des zweiten Tempels immer verderblicher entwickelt hatte*). — *κλέπται εἰσὶ κ. λῃσταί*) nämlich der

*) Man braucht nicht dem *πρό* seinen zeitlichen Sinn zu nehmen (Calov.: vor mir her, antequam mitterentur; Wolf: = *χωρίς*, vgl. Olsh.: ohne Zusammenhang mit dem Logos; Tittm., Schleussn.: für *ὑπέρ*, loco, vgl. Lange: anstatt meiner), da ja mit demselben von selbst gegeben ist, dass sie nicht von Jesu als Führer der Schafe eingeführt und dazu befähigt waren (V. 7), ohne dass man mit Brückn., Stier

Schafe, V. 1. Vgl. die Wölfe in Schafskleidern (Matth. 7, 15). — *ἀλλά*) Erfolglosigkeit dieses räuberischen (seelenverderbenden) Wesens, ausgedrückt mit Anspielung an V. 5. — *οὐκ ἤκουσαν*) nicht gehört haben auf sie die Schafe d. h. die wahren Glieder der Heerde Jehova's, des alttestamentlichen Gottesvolkes. Vgl. Ezech. 34, 17 ff. Diese Worte sind ohne Zweifel im Hinblick auf den Geheilten gesprochen (vgl. Lck., Hengst., Keil), den sie, wie die Anderen, die sich von ihrer Leitung emancipirten und Jesu nachfolgten, nicht vermocht hatten, von Jesu abzuziehen, und zeigen so aufs Neue die Nothwendigkeit, an der unmittelbaren geschichtlichen Beziehung der ersten Vershälfte festzuhalten.

V. 9. *ἐγώ εἰμι ἡ θύρα*) *τῷ διπλασιασμῷ τοῦ ῥητοῦ βεβαιοῖ τὸν λόγον*, Euth.-Zig. So auch Kuin., Lck., Meyer, Luth., Ebr., Schnz. Allein schon die Weglassung des *τ. προβ.* lässt vermuthen, dass dem Bilde eine andere Wendung gegeben wird, und dies bestätigt die weitere Ausmalung, die nur höchst gezwungen auf die durch Jesum eingeführten Hirten bezogen werden kann. — *δι' ἐμοῦ*) nachdrucksvoll voran, jede andere Vermittelung ausschliessend. — *εἰσέλθῃ*) nämlich zu den Schafen in die Hürde. Das Subjekt ist aber nicht ein Hirte (*τις*), welcher durch die Thür zu den Schafen geht, wie V. 2, sondern einer, der sich durch Vermittelung Jesu in die Hürde zu den wahren Schafen (vgl. *τὰ πρόβατα* V. 8) einführen, ihnen zugesellen lässt. So Chrys., Euth.-Zig., Maldon., Beng. u. M., auch Frtzsch., Thol., de W., B.-Crus., Maier, Bäuml., Hengst., God., Keil u. M.*). — *σωθήσεται*)

ausdrücklich erklären darf: ehe sie mich als die Thür gesucht und gefunden haben. Ganz willkürlich ist es, das *ἦλθον* in prägnantem Sinne zu nehmen, so dass es das eigenmächtige Auftreten ausspreche (Hieron., Augustin., Nonn., Isidor. Heracl., Euth.-Zig., Luther, Melanth., Jansen u. M., auch Luth. früher u. Ebr.), oder hinzuzudenken: als Thür der Schafe (Hengst., God.), als ob sie eine Messianische Stellung usurpirten (vgl. B.-Crus.: um dem Volk eine neue Zeit zu geben). Ganz ungeschichtlich ist die Erklärung von falschen Messiassen (Chrys., Cyrill., Theodor. Mopsv., Euth.-Zig., Theophyl., Grot., Maldon., Hamm., Tittm., Schleussn., Klee, Weizs. u. M.), was freilich B. Bauer zur Beschuldigung des Anachronismus gegen Joh. zu nützen weiss.

*) Gegen diese Wendung des Bildes spricht weder das Masc. Sing. (gegen Meyer), da ja gezeigt werden soll, wie Jesus für jeden Einzelnen der Vermittler der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der wahren Schafe wird, noch das *εἰσέρχεσθαι* (gegen Luth.), das allein die Zugehörigkeit vermittelt und das freilich (im Bilde) nur durch die Thür erfolgen kann (gegen Meyer), aber auch nicht dem *ἀναβαίνειν ἀλλαχόθεν* V. 1, sondern dem Draussenbleiben entgegensteht.

kann im Bilde natürlich nur bezeichnen, dass einer vor den Räubern und Dieben (V. 8; nicht: vor den Wölfen, von denen noch nicht die Rede gewesen, gegen de W.) errettet wird, indem er durch Jesum in die schützende Hürde eingeführt wird; aber der gangbare technische Ausdruck (3, 17. 5, 34) deutet absichtsvoll darauf hin, dass nur in der Gemeinschaft der Jünger Jesu die Errettung vom ewigen Verderben zu finden ist*). — *εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται*) kann unmöglich die ungehemmte Dienstausrichtung bezeichnen, da Num. 27, 17, worauf Meyer sich beruft (vgl. Schegg, Schnz.), eben das unentbehrliche *πρὸ προσώπου αὐτῶν* (vgl. V. 4) dabeisteht und das Ausführen und Einführen folgt. Es bezeichnet das ungehemmte Ausgehen und Eingehen der Schafe (Ps. 121, 8) und bereitet das *νομὴν εὑρήσει* vor, das doch auch nur sehr künstlich auf das Finden von Weidefutter für die Schafe statt auf das eigene Weidefinden bezogen wird. Zu *νομή* vgl. *ποιμνίων νομάς*, Soph. O. R. 760; Plat. Legg. 3. p. 679 A: *νομῆς γὰρ οὐκ ἦν σπάνις*. Dass diese *νομή* eine *ψυχῆς νομή* ist (Plat. Phaedr. p. 248 B), welche den Schafen die rechte Nahrung des geistlichen Lebens bietet, versteht sich von selbst. Das negative Moment der Errettung und das positive der Heilsmittheilung wird, wie 3, 16 f. 6, 39 f., verbunden, woraus vollends klar wird, dass es sich hier um die Heilsvermittlung durch Jesum handelt, welche in ähnlicher Weise die Aussage über das seelenverderbliche Treiben der Diebe V. 10 einleitet, wie V. 7 das Urtheil über die gegenwärtigen Volksführer in V. 8. — V. 10. *ὁ κλέπτης οὐκ ἔρχεται*) entwickelt nun, was nothwendig im Wesen des Diebes als solchen liegt und erklärt damit, weshalb er die gegenwärtigen Volksführer als Diebe bezeichnet (V. 8). Sie suchen die Schafe für sich zu gewinnen (*κλέψῃ*), in ihrem Interesse auszubeuten (*θύσῃ*) und bringen sie eben damit ins Verderben (*ἀπολέσῃ*, Gegensatz des *σωθήσεται* V. 9). Vgl. Dem. 782. 9: *ἅ φησι φυλάττειν πρόβατα, αὐτὸς κατεσθίων*. — *ἐγὼ ἦλθον* etc.) Ganz anders ich! ich bin (zu den

---

*) Eben darum passt der Ausdruck schlechterdings nicht auf die Hirten speciell; denn die segensreiche Wirksamkeit derselben (Lck.) kann er nicht bezeichnen, die Berufung auf 1. Tim. 4, 16 (Luth., Ebr. nach Aelteren) liegt doch ganz fern, und der Hirt geht eben nicht durch die Thür zu den Schafen ein, um sich vor den vor der Thür lauernden Gefahren zu schützen (gegen Meyer). Schnz. denkt gar daran, dass der Dieb sich auf Entdeckung gefasst machen muss und nicht offen ein- und ausgehen kann.

Schafen) gekommen u. s. w. — *ἵνα ζωὴν ἔχωσι*) Durch den Gegensatz des *θύειν* bedingt, erscheint nun der Zweck seines Kommens als Mittheilung des wahren Lebens (3, 16), das sie in Folge der ihnen gebotenen Nahrung finden. — *καὶ περισσὸν ἔχ.*) und vollauf (Ueberfluss) haben, d. i. im Bilde: reiche Fülle von Nahrung (vgl. Ps. 23), der Sache nach: vollauf geistliche Güter, in denen eben die *ζωή* beruht. Unrichtig Vulg., Chrys., Euth.-Zig., Grot. u. V., als ob *περισσότερον* stände: mehr als *ζωή*, womit das Himmelreich gemeint sei, oder nach Ew.: „Freude und stets wachsenden Segen dazu". Die Wiederholung von *ἔχωσιν* lässt den zweiten Punkt selbstständiger hervortreten als durch das blosse *καί*. Vgl. V. 18. Xen. Anab. 1, 10, 3: *καὶ ταύτην ἔσωσαν καὶ ἄλλα — — ἔσωσαν.*

Anmerkung. Diese Wendung, in welcher V. 10 (nur ohne das Bild von der Thür) zu V. 9 zurückkehrt und direkt den Beruf Jesu ausspricht, hat offenbar die Absicht, zu dem zweiten Gleichniss überzuleiten, das ebenso das Wesen des rechten Hirten an einem demselben Naturverhältniss entnommenen Bilde erläutert, wie das erste das des Diebes und Räubers. Es erhellt daraus, dass diese beiden Gleichnisse, die, wie so oft bei den Synoptikern, ein Gleichnisspaar bilden, dem Evangelisten in der Erinnerung gegeben waren und dass die Ueberleitung V. 7—10 wesentlich sein Werk ist. Dies zeigt sich schon in der Art, wie das Gleichniss selbst V. 1—5 durchaus rein durchgeführt ist und nun V. 7. 9 einzelne Züge desselben in allegorisirender Weise verwandt werden, was vielfach schon in den synoptischen Evangelien geschieht und namentlich dadurch, dass dasselbe Bild von der Thür verschieden (und zwar V. 7 mit Beziehung auf den späteren Jüngerberuf) angewandt wird, wofür sich übrigens auch dort schon Beispiele finden. Allein auch darin liegt eine Inconcinnität der Darstellung, dass die *πρόβατα* V. 8 die wahren Glieder der alttestamentlichen Theokratie sind, während V. 9 bei dem *εἰσέρχεσθαι* an das Eingehen in die Jüngergemeinschaft gedacht ist, die Schafe also als die von Jesu gewonnenen Jünger gedacht sind. Daraus folgt, dass auch in dieser Ueberleitung noch ein ursprüngliches Wort Jesu erhalten ist, worin er wahrscheinlich, wie oft bei den Synoptikern, das erste Gleichniss auf die gegenwärtigen Volksführer direkt anwandte (V. 8), wozu dann noch V. 10 a gehört haben mag, wie das zweite V. 14 ausdrücklich auf ihn selbst gedeutet wird. Keil leugnet vergeblich, dass V. 11 ff. ein neues Gleichniss folgt und findet dort nur eine weitere Ausführung von V. 9 f. Vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 400 ff.

V. 11—21*). Das Gleichniss vom Hirten und Miethling. — *ἐγώ εἰμι*) Die Art, wie hier die Deutung des Gleichnisses durch Anticipation von V. 14 vorangeschickt wird, findet ihre Analogie schon in der Wiedergabe der Parabeln bei den Synoptikern. — *ὁ ποιμὴν ὁ καλός*) der gute, der treffliche Hirte (vgl. das attische *καλὸς κἀγαθός* und Tob. 7, 7. 2. Makk. 15, 12), diesen schlechthin gedacht, wie er sein soll; daher der Artikel und die nachdrückliche Stellung des Adjektiv. Eben deswegen kann aber schwerlich zugleich gemeint sein, dass in ihm das Ideal des Hirten, wie es im A. T. lebt, verwirklicht ist (Ps. 23. Jes. 40, 11. Ez. 34. Jer. 23. Zach. 11, auch Mich. 5, 3), zumal grade der im Folgenden hervorgehobene Hauptzug sich dort nirgends findet (gegen Meyer, Luth., Hengst., Ebr., Keil). — Bem. wie das Gleichniss selbst mit dem feierlich wiederholten *ὁ ποιμὴν ὁ καλ.* eingeleitet wird. — *τιθέναι τ. ψυχήν*) ein Johanneischer Ausdruck (13, 37 f. 15, 13. 1. Joh. 3, 16), ohne entsprechende Analogie im Griechischen (gegen Kypke I, p. 388), wie im Hebräischen, wo das שׂים Jes. 53, 10 (Hengst.), wie das שׂים נֶפֶשׁ בְּכַף (Jud. 12, 3. 1. Sam. 19, 5) erst durch Zusätze seine Bedeutung gewinnt. Am nächsten liegt wegen V. 17 f. die Analogie von 13, 4. 12, wo es vom Ablegen der Kleider steht (Lck., de W., Ebr., God., Schegg;

---

*) V. 11. Das *διδωσιν* statt *τιθησιν* (אD) hat hier, wie V. 15, auch Tisch. nicht aufzunehmen gewagt. — V. 12. Die Rcpt. fügt ein *δε* ein (Treg.; doch a. R. i. Kl.), das nach BGL zu streichen ist, hat *εισιν* statt *εστιν* und ergänzt am Schlusse *τα προβατα* (Lchm. i. Kl., Treg. a. R. i. Kl.), das Meyer vergeblich vertheidigt, wie das offenbar glossirende *ο δε μισθωτος φευγει* V. 13 (Lchm. i. Kl., Treg. a. R. i. Kl.), das durch Ueberlesen von *ο δε μισθ.* auf *οτι μισθ.* ausgefallen sein soll (gegen אBDL arm. sah. cop. aeth.). S. d. Ausleg. — V. 14. Dass die aktive Wendung *γινωσκουσι με τα εμα* (אBDL Verss.) den umstehenden Aktivis conformirt ist (Meyer), ist erheblich unwahrscheinlicher, als dass die erste Person in *γινωσκομαι υπο των εμων* (Rcpt.) dem ersten Hemistich conformirt ist, und jedenfalls entscheiden die älteren Codd. Ebenso grundlos zieht Meyer V. 16 die Stellung des *με* vor *δει* (Rcpt.) als die seltenere vor, als ob nicht die Emendatoren grade oft genug gewählte Wortstellungen einführen. Dagegen kann das *γενησονται* (Treg., WH. nach BDLX Verss.) allerdings leicht den vorhergehenden Plurr. conformirt sein. — V. 17 hat die Rcpt. das *με* nach *ο πατηρ* (AΔ Mjsc.). — V. 18 haben אB *ηρεν* statt *αιρει*, das wohl ächt sein kann, indem es auf die bisherigen vergeblichen Angriffe der Feinde auf ihn hinweist (vgl. WH. txt.). — V. 19 hat die Rcpt. nach *σχισμα* ein *ουν* eingeschaltet, während אD (Tisch.) dasselbe V. 20 statt *δε* einbringen, und V. 21 *ανοιξαι* in *ανοιγειν* (Lchm.) verwandelt.

vgl. das Lat. animam ponere, vitam deponere), weit ferner die vom Bilde ganz abliegende Vorstellung von einem entrichteten Lösegelde (Matth. 20, 28), nach welcher Meyer, Luth., Keil, Schnz. erklären: seine Seele erlegen, impendere (nach dem klassischen Gebrauch, wo τιθέναι vom Bezahlen gebraucht wird, oft bei Demosth. u. A.; s. Reiske Ind. Dem. p. 495 ed. Schaef. Dissen ad Dem. de cor. p. 271. Vgl. Nonn.: καὶ ψυχῆς ἰδίης οὐ φείδεται, ἀλλὰ ἐθήσει λύτρον ἑῶν ὀΐων). Doch schliesst die Wendung der Bedeutung in V. 17 f. nicht aus, dass zunächst an das Einsetzen der Seele (als Trägerin des leiblichen Lebens) gedacht ist (vgl. Ew., der nur unpassend das Bild vom Kampfpreis hereinzieht). — ὑπέρ) zum Besten, um durch seine eigene Aufopferung von ihnen das Verderben abzuwenden. — V. 12. ὁ μισθωτὸς — ποιμήν) erläutert den Begriff des um Lohn gedungenen Miethlings näher dadurch, dass er nicht Hirte (im Sinne des Eigenthümers der Schafe, die er weidet, vgl. οὗ οὐκ ἐστὶν τὰ πρόβατα ἴδια) ist*). — θεωρεῖ τὸν λύκον) Ausmalung der Situation, in welcher sich jener charakteristische Unterschied des Miethlings vom guten Hirten darstellt. — ἁρπάζει αὐτὰ κ. σκορπίζει) er errafft und zersprengt sie. Dass das Objekt des ἁρπάζειν die Einzelnen sind, auf die er trifft, und das Objekt des σκορπίζειν die übrige Heerde, liegt in der Natur der Sache; aber eben um das anzudeuten, haben die Emendatoren τὰ πρόβατα hinzugefügt und die Ausleger es vertheidigt (vgl. God., Brückn.). — V. 13. ὅτι μισθ. ἐστι) schliesst sich über das καὶ ὁ λύκος — σκορπίζει hinweg, das nur die Folge des φεύγει ausdrückt, an dieses an und hat eben darum die Einschaltung des ὁ δὲ μισθωτὸς

---

*) Da das parabolische Bild in V. 12 f. ebenso rein durchgeführt ist, wie V. 1—5, ist es reine Willkür, an die Pharisäischen Volksführer (Lck., Luth., Bäuml., Keil u. Aeltere, früher auch Meyer), die eben noch ganz anders charakterisirt waren (V. 8), oder an einen Theil von ihnen (Ebr.), an die Priesterschaft (God.) oder die kreuzflüchtigen Lehrer der apostolischen Zeit (Meyer) zu denken, oder gar zu fragen, von wem der μισθωτός gemiethet ist, was selbst Meyer abweist. Charakteristisch Keil: „An bestimmte Individuen muss Jesus dabei doch gedacht haben". Aber die Parabel ist eben keine Allegorie. Ebenso willkürlich ist die Ausdeutung des Wolfes vom Teufel (Euth.-Zig., Aret., Olsh. u. M.; schon von Chrys. zugelassen, vgl. indirekt auch Luth.) oder von den Ketzern nach Act. 20, 29 (Augustin., Jansen u. M.) oder von den Pharisäischen Volksführern (God., Hengst., theilw. Ebr.) oder von jeder antimessianischen, das Reich Gottes verderben wollenden Macht (Lck., de W., Meyer). Alles zusammen sieht auch Keil für die rechte Deutung an (vgl. Schnz.).

φεύγει hervorgerufen, das noch de W. für unentbehrlich hält. — *καὶ οὐ μέλει αὐτῷ*) Dass er kein Interesse hat für die Schafe und eben darum die Selbstaufopferung für sie scheut, ist das Wesen des Miethlings und erklärt seine Feigheit.

V. 14 f. beginnt die (bereits V. 11 anticipirte) Deutung des Gleichnisses. — *καὶ γινώσκω τὰ ἐμά*) Es gehört zum Wesen des rechten Hirten, dass ihm die Schafe gehören (vgl. V. 12); daher *τὰ ἐμά*, es sind das die ächten Glieder der alttestamentlichen Theokratie, welche durch die alttestamentliche Gottesoffenbarung auf sein Kommen vorbereitet sind, wie die *πρόβατα* V. 8 (vgl. Luth.), welche ihm angehören, weil sie Gott wahrhaft angehören (vgl. *οἱ ἴδιοι* 1, 11), und welche er kennt, weil er als der Herzenskündiger (2, 25) sie aus der Masse der Israeliten herauserkennt*). — *καὶ γινώσκ. με*) ist nicht als Folge seines Erkennens hingestellt (gegen Luth.), sondern als Charakteristikum, wodurch sie sich als die Seinen bewähren, sofern die mit jenem Angehörigkeitsverhältniss gesetzte Hingabe an ihn nothwendig dazu führt, ihn immer tiefer zu erkennen. — V. 15. *καθὼς γινώσκει* etc.) Die höchste und vollkommenste Erkenntniss, die der Sohn vom Vater hat und die nur mit dem Kennen des Sohnes durch den Vater verglichen werden kann (vgl. Matth. 11, 27), bildet die massgebende Analogie für das Erkennen Jesu durch die Seinen, das ihrem Erkanntsein durch Jesum entspricht. — *καὶ τὴν ψυχὴν* etc.) hängt nicht mehr von *καθώς* ab, wie es denn auch weder das Objekt des V. 14 gemeinten Erkennens ist (Keil) noch in einer Gedankenbeziehung zu V. 15 a steht (Schnz.), sondern führt einfach die mit dem *γινώσκω* begonnene Charakteristik des guten Hirten fort. — *τίθημι*) bezeichnet die nahe und gewisse Zukunft. Er wusste, dass solche Reden, wie V. 8, ihm das Leben kosteten. Aber er setzt es ein zum Besten der Schafe, die er dadurch vor den Volksführern warnen will. Vom Sühntode ist hier noch nicht die Rede (gegen Olsh.).

---

*) Gewöhnlich freilich erfindet man auch hier eine angeblich dem N. T. allein angehörige Bedeutung von *γινώσκειν* (vgl. z. B. Schnz.) und denkt, wie V. 14 an eine vertraute Bekanntschaft, so V. 15 an die innigste Lebens- und Liebesgemeinschaft zwischen Vater und Sohn, mag man dieselbe nun als metaphysische oder als heilsgeschichtliche (Luth.) fassen. So auch noch Meyer, während Keil behauptet, *γινώσκειν* heisse überall „ein auf innige Liebes- und Wesensgemeinschaft sich gründendes Erkennen“ (vgl. auch Schnz.). Dabei findet er, dass in der oben gegebenen Erklärung das *γινώσκειν* in jedem der vier Sätze verschieden gedeutet werde!

V. 16. *καὶ ἄλλα πρόβατα*) geht natürlich nicht auf ausserpalästinensische Juden (Paul., wogegen der Relativsatz), sondern auf Schafe aus der Heidenwelt. So nahe es liegt, dass der Gedanke an seinen Tod Jesu den Blick anf die Zukunft öffnete, wo seine Wirksamkeit sich auch auf die Heiden ausdehnen werde (vgl. 12, 24), so ist doch ein Zusammenhang zwischen seinem Tode und der Herbeiführung der Heiden (Lck., de W., Meyer, Hengst., Keil) nicht angedeutet. Der Begriff des guten Hirten (Ebr.) motivirt dieselbe sowenig, wie die Erwähnung der eigenen Schafe (Schnz.); aber der Gedanke, dass es nur Einzelne in Israel sind, die er als die Seinen erkennt (V. 14), führt von selbst darauf, dass er auch ausserhalb Israels solche hat, die ihm bereits angehören (vgl. God.). Der Gedanke, dass er der Juden nicht bedürfe (Hengst. nach Rupert.), wird willkürlich eingetragen. Vgl. Matth. 8, 11. — *ἔχω*) darf nicht proleptisch (Luth., Keil) genommen werden oder prophetisch von der in Gottes Rath gewissen Zukunft (Meyer, vgl. Hengst.: von der göttlichen Erwählung), sondern geht auf die empfänglichen Seelen in der Heidenwelt, die durch den Logos als das Licht der Menschen (1, 4) auf sein Kommen vorbereitet sind wie Israel durch seine Heilsoffenbarung, wodurch der heilsgeschichtlichen Prärogative Israels (4, 22) in keiner Weise präjudicirt wird (gegen Meyer). Vgl. God., Schnz. — *ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τ. αὐλ. τ.*) welche nicht aus diesem Pferch sind, setzt nicht voraus, dass Jesus auch die Heiden als in einer *αὐλή* befindlich gedacht habe (gegen de W., God.); denn nicht *ταύτης*, sondern *τῆς αὐλῆς* hat den Nachdruck, und das Charakteristische der Heiden ist die *διασπορά* (11, 52; vgl. schon Beng.); und die göttliche Gnadenwirkung, welche sie zu Schafen Christi gemacht hat, ist doch etwas anders als die heilsgeschichtliche Gemeinschaft, zu welcher Israel gemacht war. In dem Bilde der *αὐλή*, welches nicht grade auf den Zaun des Gesetzes zu deuten ist (vgl. Luth., Ebr.), klingt ein Zug aus dem ersten Gleichniss (V. 1. 2) nach. — *δεῖ*) nach göttlichem Rathschlusse, wie die prophetische Weissagung zeigt (Mich. 4, 2. Jes. 49, 1 ff. 52, 13 ff. 53, 10 ff.). — *ἀγαγεῖν*) weder: adducere, holen (Vulg., Luther, Beza u. V., auch Thol., Luth., Hengst., God., Keil, Schnz.), noch gleich *συναγαγεῖν* 11, 52 (Nonn., Euth.-Zig., Theophyl., Casaub.), sondern: führen, als Hirte, welcher vorangeht und dem sie folgen, indem sie auf seine Stimme hören, wodurch sich der Zug des Gleichnissbildes V. 4 verwirklicht. — *καὶ γενήσεται* etc.) und werden wird, indem ich ausser meinen Schafen aus der Jüdischen *αὐλή* auch jene meine anderen

Schafe führe, Eine Heerde (aus beiden Theilen, ἀμφοτέρωθεν, Nonn.), Ein Hirte. Bem. das nachdrückliche Asyndeton. Zu dem γενήσεται vgl. Beng.: de jure Jesus semper unicus est pastor; de jure et facto igitur unus fiet"*).

V. 17 f. διὰ τοῦτο) weist nicht voraus auf ὅτι (Lck.), sondern, wie immer (5, 16. 18. 8, 47. 1. Joh. 3, 1), rückwärts, aber weder auf V. 15 (de W.), noch auf V. 16 allein (Meyer), sondern, wie der Expositionssatz zeigt, auf beides. Wegen seiner Lebenshingabe, wie wegen der Vollendung seines Hirtenamtes (in seiner Erhöhung nach dem Tode) liebt ihn der Vater; beides hat Gottes Wohlgefallen, weil es nach seinem Willen geschieht (vgl. die ἐντολή am Schlusse von V. 18). Vgl. de W.**). — ὅτι) Nähererörterung von διὰ τοῦτο zunächst nach V. 15. In dem ἐγώ liegt nicht: kein Anderer thut's noch kann's (Meyer), sondern die Betonung der freien Selbstbestimmung (Luth.), da nur freiwillige Hingabe ihm die Liebe des Vaters erwerben konnte. — ἵνα) hängt nicht von ἀγαπᾷ ab (Ebr.: so dass ich es wieder nehmen soll), sondern ist die Absicht von τίθ. τ. ψ. μου (nicht bloss dessen Folge, wie Theod.-Mopsv., Euth.-Zig., Grot., Lck. u. V., oder dessen Bedingung, wie Calv., de W. u. M. wollen), aber nicht die göttliche (Thol.), sondern die Absicht Jesu, der nicht stirbt, um im Tode zu bleiben, sondern um nach der Wiedernahme des Lebens sein Hirtenamt zu dem V. 16 genannten gottgewollten Ziele hin zu vollenden, und eben dadurch die Liebe des Vaters erwirbt. Im Gegensatz zum λαμβ. τ. ψυχ. gewinnt allerdings das τιθέναι den Sinn des Ablegens (s. z. V. 11). Vgl. Matth. 10, 39. — V. 18. οὐδεὶς etc.) hebt die Freiwilligkeit seiner Selbstaufopferung durch die Verneinung des Gegensatzes hervor (doch s. d. krit. Anm.). Vgl. Matth. 26, 53. — ἀπ' ἐμαυτοῦ) mea ipsius sponte. Damit ist aber nicht gesagt, dass er sich

*) Die Vereinigung von Juden und Heiden (Eph. 2, 14 ff.), worauf Lck., Olsh., Luth., Keil u. A. hinweisen, ist anders gedacht, da es sich hier nicht um die Einführung der Heiden in die Hürde Israels, sondern um ihre gemeinsame Unterstellung unter die Leitung des Einen Hirten handelt. Der Stoische Traum der Vereinigung aller Menschen ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ συντρεφομένης Plut. de fort. Alex. 6) ist zerronnen: die Idee aber an sich verwirklicht sich in Christo seit dem Beginn der Heidenbekehrung bis auf den Tag von Rom. 11, 25 f.

**) Es ist also kein blosser Uebergangsgedanke (Luth.), der nach Ebr. zu dem herrlichen Lohn, den er erndtet, überleiten soll, noch ein Gegensatz gegen die scheinbare Ohnmacht (God.), in der er der Gewalt der Feinde oder wohl gar dem Zorne Gottes verfällt (Hengst.).

selbstwillig in den Tod stürzt, was Niemand darf; deshalb hebt Jesus hervor, dass er dazu die Vollmacht (nicht: Macht, vgl. Hengst., de W., Schnz. nach Pattr.) empfangen habe. — λαβεῖν αὐτήν) steht nicht im Gegensatz zu der sonstigen neutestamentlichen Anschauung, wonach der Vater Jesum auferweckt, da die Bevollmächtigung Jesu dazu ja eben darin besteht, dass der Vater durch die Auferweckung ihm das Auferstehen ermöglicht (vgl. z. 2, 19 und zu dem Gebrauch von ἐξουσία 1, 12). Ohne ein Nehmen des ihm geschenkten Lebens kann es aber nicht zur Verwendung desselben im Sinne von V. 16 kommen. Die Freiwilligkeit der Lebensannahme schliesst so wenig die Erweckung durch den Vater aus, wie die Freiwilligkeit der Lebenshingabe die Tödtung durch die Juden*). — ταύτην τὴν ἐντολήν) fasst nicht die zwiefache ἐξουσία zusammen (Meyer, vgl. God.), geht auch nicht auf das Sterben allein (Chrys. u. M.) oder gar auf die Verheissung der Auferstehung, sondern auf das Hingeben und Nehmen des Lebens. Der Gedanke schliesst alles Vorige ab; denn das Gebot Gottes ist zugleich die höchste Ermächtigung, es muss in Freiheit erfüllt werden (aber eben darum nicht auf Grund der Wesensgleichheit, gegen Olsh., Meyer), und diese Erfüllung erwirbt die Liebe des Vaters (15, 10).

Anmerkung. So gewiss auch in der Ausführung von V. 17 f. vieles dem Evangelisten angehören wird (vgl. schon die Wendung in der Bedeutung des τίθημι), so liegt ihr doch sicher die auch aus den Synoptikern bekannte Thatsache zu Grunde, dass Jesus mit der Hinweisung auf seinen Tod die Hinweisung auf ein neues Leben nach demselben verband, in welchem er vollenden werde, was er hier begonnen (vgl. V. 16), und welches, wie jener, durch den göttlichen Rathschluss ihm bestimmt sei, in den er mit seiner Selbstbestimmung eingehe. Dass dies hier „weit unbestimmter" ausgedrückt sei als bei den Synoptikern (de W.), wird man in der That nicht sagen können.

V. 19 ff. πάλιν) s. 9, 16. — ἐν τοῖς Ἰουδαίοις) geht auf die Pharisäer 9, 40, welche nach ihrem Verhältnisse zu Jesu der Kategorie nach (als die Jüdische Gegnerschaft)

*) Falsch Meyer: die Wiedergabe von Seiten Gottes die causa efficiens, die ἐξουσία Christi (!) die causa apprehendens; unklar de W.: die auferweckende Kraft Gottes sei als eine Christo mitgetheilte und einwohnende gedacht; Olsh. denkt auch hier an die Wesenseinheit des Vaters und des Sohnes, wie Keil an ihre Willenseinheit.

bezeichnet werden (gegen de W., Hengst.). — V. 20. *δαιμόνιον ἔχει*) vgl. 7, 20. 8, 48. — *τί αὐτοῦ ἀκούετε*) d. i. was nützt es euch, seine Reden zu hören? Darin liegt aber: man sollte ihn gar nicht anhören (Luth.). — *καὶ μαίνεται*) in Folge der dämonischen Besessenheit. — V. 21. *μὴ δαιμόνιον* etc.) doch nicht ein Dämon kann u. s. w., Bestätigung jener Verneinung aus der Wunderthat, an welche sich die ganze Verhandlung geknüpft hatte und die ihnen so gross schien, dass wenigstens sie (vgl. dagegen Matth. 12, 24) nicht auf dämonischen Ursprung zurückgeführt werden könne (vgl. 9, 16). Ueber dies negative Urtheil kommen sie freilich nicht hinaus.

Das vierte Hauptstück dieses Theiles (10, 22—42) zeigt uns den letzten und zwar einen Doppelangriff auf Jesum, in dem sich gewissermaassen 8, 59 und 7, 44 (vgl. 10, 31. 39) wiederholt und der endlich Jesum zum Entweichen aus Jerusalem veranlasst.

V. 22—31*). Der Steinigungsversuch. — *ἐγένετο*

---

*) V. 22. BL sah. arm. haben *τοτε* (Treg. a. R., WH.) statt *δε*, das um so leichter ursprünglich sein kann, als das *το-* nach *εγενετο* leicht fortfiel und dann *τε* in *δε* geändert werden musste. Das *και* vor *χειμων* (Rcpt., Lchm.) ist Verbindungszusatz, aber der Art. vor *ιεροσ.* nach ABL, Rcpt. gegen Tisch. beizubehalten. — V. 23. Den Art. vor *ιησ.*, der in B fehlt, haben Treg., WH. i. Kl., wie V. 25, der vor *σολομ.* (Rcpt. nach BLX) ist mit Treg., WH. beizubehalten. — V. 24 haben Treg. u. WH. a. R. nach B *εκυκλευσαν*, Tisch., WH. schreiben nach ℵ allein *ειπον* statt *ειπε*. — V. 25. Da ℵ (1, 38. 18, 6. 20, 19) u. D (6, 70. 8, 39. 9, 30) auch sonst häufig das *αυτοις* nach verb. dic. auslassen, ist es unberechtigt, dasselbe hier mit Tisch. zu streichen. — V. 26 hat die Rcpt. (Lchm., Treg. a. R.) *ου γαρ* statt *οτι ουκ* (ℵBL, vgl. DX). Dass das in denselben Codd. fehlende *καθως ειπον υμιν* am Schlusse wegen seiner Schwierigkeit, die den Abschreibern schwerlich auffiel, weggelassen sein sollte (Meyer), ist wenig wahrscheinlich. Eher könnte es weggelassen sein, um das *τα προβατα τα εμα* V. 27 unmittelbarer anzuknüpfen (vgl. die Weglassung von *των ανδρ.* in B 1, 4); Lchm. u. Treg. a. R. haben es i. Kl., während es Tisch., WH. weglassen. — V. 27. Das *ακουει* (Rcpt., Lchm.) ist Nachbesserung nach dem Neutr. plur., lies *ακουουσιν*. — V. 28 hat die Rcpt. (Lchm., Treg. a. R.) gegen ℵBLX *ζωην αιων.* vor *διδωμι*. — V. 29. Tisch. streicht nur nach ℵ Codd. it. das *μου* nach *πατηρ*, das offenbar nur wegen der falschen Verbindung mit dem Folgenden, wo *μοι* folgt, wegfiel und von der Rcpt. erst nach *πατρος* zugesetzt ist (vgl. Lchm., Treg. i. Kl.), wie V. 32 (vgl. Lchm. u. Treg. i. Kl.). Ebenso lesen Tisch., Treg., WH. txt.: *ο δεδωκεν* (ℵBL it. vg. cop. go. Tert.) — *μειζον* (ABX it. vg. cop. go. Tert.). Aber diese Lesart ist exegetisch kaum haltbar. Man stiess sich an dem objektlosen *ος δεδωκεν* (vgl. D: *ο δεδωκως*) und änderte nach *ο* (das auch Parallelen wie 6, 37. 39 nahelegten) das *μειζων* ins Neutr., was ℵL noch nicht thun und AX

etc.) Die Angabe, dass eine neue Festfeier in Jerusalem eintrat, setzt zweifellos voraus, dass Jesus noch daselbst verweilte, zumal erst V. 40 seine Abreise ausdrücklich berichtet wird. Er war also zwischen dem Laubhütten- und dem Encänienfeste (etwa 2 Monate) in Jerusalem und dessen Umgegend geblieben (vgl. Beng., Lck., Olsh., Thol., Stier, Hengst., auch Wieseler p. 318, Ew. Gesch. Chr. p. 471); aber es folgt aus dieser Art der Einführung des neuen Festes, dass die vorigen Ereignisse (8, 12 ff. 8, 30 ff. 9, 1 ff.) in die Zwischenzeit zwischen beide Feste fallen und wenigstens das letzte wohl nicht lange vor dem Encänienfest*). — *τὰ ἐγκαίνια*) das Erneuerungsfest, von Judas Makkabäus zur Feier der Reinigung und neuen Einweihung des von Antiochus Epiphanes entweihten Tempels gestiftet, alljährlich vom 25. Kislev an (Mitte December) acht Tage lang gefeiert und besonders durch Erleuchtung der Häuser ausgezeichnet, daher auch *τὰ φῶτα* genannt. S. 1. Makk. 4, 50 ff. 2. Makk. 1, 18. 10, 6 ff. Joseph. Antt. 12, 7, 7. Aus diesem Feste (חֲנֻכָּה) ging das christliche Kirchweihfest und dessen Name *ἐγκαίνια* hervor. S. Augusti Denkw. III. p. 316. — *ἐν Ἱεροσ.*) Die Feier war nicht bloss auf Jerusalem beschränkt, sondern geschah allenthalben (s. Lightf. p. 1063 f.), und eben darum kann ihr Eintreten in Jerusalem nur hervorgehoben sein, weil Jesus sich dort aufhielt. — *χειμὼν ἦν*) erklärt für die heidenchristlichen Leser, welche an sich nicht wissen, dass das Fest in die Winterszeit fiel, weshalb Jesus nicht im Freien, sondern in Salomo's Halle wandelte; daher die Fassung: stürmisches Wetter (Matth. 16, 3, so Er. Schmid, Cleric., Lampe, Seml., Kuin., Lange) nicht textmässig ist. — V. 23. Die *στοὰ Σολομῶνος* (vgl. Act. 3, 11) war eine Säulenhalle an der östlichen Seite des Tempelgebäudes (daher von Joseph. Antt. 20, 9, 7 *στ. ἀνατολική* genannt), welche nach Joseph. noch vom Salomonischen Bau herrührte und bei der Zerstörung des Tempels unter Nebukadnezar stehen geblieben war**). —

---

aufnehmen, obwohl sie noch für *ος* zeugen. Diese Mischlesart nimmt Meyer auf, vgl. Lchm. — V. 31. Die Rcpt. hat nach *εβαστασαν* ein *ουν* eingefügt (vgl. Lchm., Treg. i. Kl.).

*) Einen Zug nach Galiläa oder Peräa hier einzuschieben (so neuerlich bes. Ebr., Neand., Lange L. J. II. p. 1004 f., Riggenb., Luth., God., Schnz., Keil), beruht auf harmonistischen Voraussetzungen und ungefügigen Kombinationen (besonders nach dem Reiseberichte des Luk. 9, 51 ff.), nicht aber auf exegetischem Grunde, als welcher auch das *πάλιν* V. 40 nicht gelten kann.

**) Andere (Grot., Schegg) denken an die südliche Halle (Joseph.

V. 24. *ἐκύκλωσαν οὖν αὐτὸν οἱ Ἰουδ.*) Diese Zusammenrottung der feindseligen Oppositionspartei um ihn giebt der Scene von vornherein einen prononcirt feindseligen Charakter; sie wollen ihn zu einer bündigen Erklärung über seine Messianität provociren, auf Grund derer sie ihn verklagen können (vgl. schon Luther)*). — *τ. ψυχ. ἡμ. αἴρεις*) *αἴρειν* nicht im Sinne von wegnehmen (Nonn.: *ὑποκλέπτεις φρένα*; Elsn.: enecas), sondern: in die Höhe heben. Es heisst: die Seele aufregen, was je nach dem Zusammenhange durch sehr verschiedene geistige Einwirkungen geschehen sein kann (Eur. Ion. 928. Hec. 69. Aesch. Sept. 198. Soph. O. R. 914. Prov. 19, 18. Philo de monarch. I. p. 218. Joseph. Antt. 3, 2, 3. 3, 5, 1), hier: durch gespannte Erwartung, welche du uns verursachst. Die Erklärung: *ἀνατρέπῃς μεταξὺ πίστεως κ. ἀπιστίας* (Euth.-Zig. u. V.), ist die ohngefähre Sinn-, aber nicht Wort-Deutung. — *εἰ σὺ εἶ* etc.) wenn du u. s. w.; wie Luk. 22, 67. Auch hier ist also vorausgesetzt, dass Jesus in seiner öffentlichen Wirksamkeit sich nicht (wie in einzelnen besonderen Fällen, vgl. 4, 26. 9, 37) direkt für den Messias erklärte, ganz wie er bei den Synoptikern thut.

V. 25 ff. *εἶπον ὑμῖν*) Indirekt hat er es ihnen oft und deutlich genug gesagt, und doch glauben sie nicht. — *τὰ*

Antt. 15, 11, 5: *στοὰ βασιλική*). Da schlechterdings kein Grund ersichtlich ist, weshalb der Evangelist diese den vorigen Scenen in seiner Composition so sichtlich parallel stehende zeitlich und örtlich so genau von ihnen gesondert haben sollte, so kann man darin nur die Spur einer ganz bestimmten Erinnerung sehen (vgl. 8, 20). Denn dass er mit der Zeitbestimmung andeuten wollte, dass Jesus weder durch die vor Kurzem erfahrene Feindschaft der Juden, noch durch die winterliche Jahreszeit (!) sich abhalten liess, noch einen Versuch zu machen (Luth.), ist doch sicher nicht indicirt; und dass er in der Ortsbestimmung eine symbolische Hinweisung auf die Einheit des alten und des neuen Bundes (Thiersch) oder auf den sah, der nach 2, 19 mehr als Salomo ist (Ebr.), leere Spielerei. Dass er übrigens hier „schweigend" einherwandelte und den Juden nichts mehr zu sagen hatte, wird von Luth., Ebr. ganz willkürlich eingetragen.

*) Dies bestreitet Keil, ohne eine bessere Erklärung an die Stelle zu setzen (vgl. dagegen Schnz.). Denn dass sie wirklich zwischen Glaubensneigung und Abneigung schwankten (Hengst.) oder ihn zur Rolle eines politischen Messias drängen wollten (Lange, God.), ist nach den Verhandlungen in Kap. 8 ganz unwahrscheinlich. Dass es die Hierarchen waren (Ebr.) oder dieselben. mit denen er V. 1 ff. verhandelt hat (Brückn.), erhellt aus dem Folgenden nicht, ebensowenig, dass sie ihn von den Jüngern isoliren wollten (God.), oder dass er von denselben verlassen war (Lange).

ἔργα etc.) vgl. 5, 36. Die Werke, die seine Messianische Sendung bezeugen, bezeichnet er hier als ἐν τ. ὀνόματι, d. h. im Auftrage (5, 43) seines Vaters gethan. — V. 26. ἀλλὰ ὑμεῖς) erneuert den Vorwurf des Unglaubens im speciellen Gegensatz gegen die ihn legitimirenden Werke. An mir liegt es nicht, ihr seid Schuld, wenn ihr nicht glaubt (vgl. Luth.). — ὅτι οὐκ ἐστὲ ἐκ τ. προβ. τ. ἐμῶν) Diese Begründung des vorigen Tadels wäre sinnlos, wenn dies im dualistischen Sinne gesagt wäre (gegen Hilg.). Der Grund ihres Unglaubens ist ihre ganze Sinnesrichtung, nach welcher sie nicht zu denen gehören, welche durch die vorbereitende alttestamentliche Offenbarung sich haben zu der Empfänglichkeit für den Glauben an ihn vorbereiten lassen (V. 8. 14. 16)*). — V. 27. τὰ πρόβατα τ. ἐμά) nimmt das Stichwort des letzten Verses noch einmal auf (vgl. 1, 1. 4, 5), um daran eine Charakteristik der ihm gehörigen Schafe anzuknüpfen, aus welcher erhellt, dass sie nicht dazu gehören. Zu dem Hören auf seine Stimme vgl. nicht sowohl V. 3 (de W.), als vielmehr V. 16 (5, 25); zu dem Erkennen derselben an dieser ihrer Hörsamkeit vgl. V. 14, zu der Nachfolge als der Be-

---

*) Ist das καθὼς εἶπον ὑμῖν ächt, so gehört es nicht zum Folgenden (Euth.-Zig., Thol., früher God., und schon Min. codd. it.), wo kein Beginn eines Nachsatzes nach Vollendung des Citats markirt wird, sondern zum Vorigen; weist aber auch nicht bloss auf das Bild von den πρόβατα als solches zurück (Frtzsch., B.-Crus.), sondern auf die Aussage, dass sie nicht zu seinen Schafen gehören, welche indirekt in dem von diesen V. 8. 14 Gesagten lag. Mehr als diese ungenaue Rückbeziehung (vgl. 1, 30. 6, 36. 65) fällt die (auch bei der Unächtheit dieser Worte bleibende) Wiederanknüpfung an das in der vorigen Scene durch die Parabel herbeigeführte Bild hier und in V. 27 f. auf, welche Strauss, Baur gegen die Ursprünglichkeit der Rede benutzen und Luth. vergeblich bestreitet. Da die letzten Verhandlungen keineswegs am Laubhüttenfest stattfanden (s. z. V. 22), so erhellt freilich durchaus nicht, dass jene vor zwei Monaten stattgefunden hatten (vgl. Beng., Stier gegen Meyer u. d. M.); allein dass Jesus hier mit denselben Personen rede, wie dort, und inzwischen nicht mehr mit ihnen verhandelt habe (Meyer, Keil u. d. M.), ist doch eine ganz unbegründbare (V. 24 durchaus nicht angedeutete) Voraussetzung. Giebt man einmal zu, dass die Wiedergabe der Christusreden bei Joh. keine buchstäblich authentische, sondern vielfach mit den Erläuterungen des Evangelisten verflochtene sei, so macht es gar keine Schwierigkeit, dass derselbe die aus der vorigen Scene ihm noch vorschwebende Bilderrede zu dieser Erläuterung verwandt habe, ohne dass man mit Lck., Brückn. zu sagen braucht, er betrachte die Reden Jesu gegen die Juden als ein fortlaufendes Ganzes, was sich mit den überall zu Grunde liegenden genauen, geschichtlichen Erinnerungen kaum verträgt.

währung der Jüngerschaft nicht V. 4, sondern 8, 12. — V. 28. κἀγὼ δίδωμι etc.) Die Wiederaufnahme des κἀγώ aus V. 27 zeigt, dass nicht die drei Glieder dieses Verses den drei des vorigen gegenüberstehen (Luth.), sondern dass dies dem dritten Gliede desselben entspricht, wie sein zweites dem ersten (God., Schnz.). Zum nachdrücklichen Polysyndeton vgl. V. 3. 12. Eben darin, dass er ihnen das wesentlichste Stück der Heilsvollendung schon jetzt mittheilt (vgl. 5, 24), beweist er sich seinen Angehörigen als der Messias; daher wird dieser Punkt durch eine doppelte Verneinung des Gegensatzes sicher gestellt. — καὶ οὐ μὴ ἀπόλ. etc.) Die Negation gehört zum Verbum; die gegenwärtige Mittheilung des ewigen Lebens schliesst in alle Ewigkeit das Verlorengehen aus, wobei eine Anspielung auf das von der Heerde abgekommene und verirrte Schaf (Matth. 10, 6. Luk. 15, 4) schwerlich mehr stattfindet (gegen Meyer). — καὶ οὐχ ἁρπάσει etc.) veranschaulicht die Obhut und Gnadenführung durch seine Hand, welche schützt, trägt, pflegt und leitet. Da diese Hand stärker ist als alle Mächte, welche die Seinen von aussen her ihm entreissen wollen, so geschieht von Seiten Jesu Alles, um die Seinen vor dem Verderben zu bewahren; aber die Möglichkeit des Abfalls wird damit nicht ausgeschlossen (gegen Augustin. und d. reform. Lehre), da der Abgefallene forthin kein πρόβατον mehr ist, sondern freiwillig das ihm das Heil garantirende Verhältniss zu Jesu gelöst hat.

V. 29 f. ὁ πατήρ) Der letzte Grund dieser Gewissheit ruht in Gott selbst, sofern er es ist, der sie Jesu gegeben hat (vgl. 6, 37. 39), damit sie durch ihn vor dem Verderben bewahrt werden und zur Heilsvollendung gelangen. Das Objekt αὐτά ergänzt sich aus dem Zusammenhang von selbst. — μείζων πάντων) ist wegen der Korrelation zu τις V. 28 und dem folgenden οὐδείς masculinisch zu nehmen: alle ausser Gott. Zu der falschen Lesart μεῖζον (etwas Grösseres, eine grössere Potenz) vergleicht Meyer Matth. 12, 6 (Lchm. und Bernhardy p. 335. Kühner §. 360. Dissen ad Dem. de cor. p. 396 πονηρὸν ὁ συκοφάντης); sie ist aber, namentlich in der Zusammenstellung mit dem Masc. πάντων ganz unpassend und würde als Subj. ὅ δέδωκεν μοι voraussetzen (vgl. Paul.), wodurch ein dem Kontext ganz fremder Gedanke entsteht. — καὶ οὐδεὶς δύναται etc.) nothwendige Folge des μείζων πάντων, weil er durch seine Uebermacht verhindern kann, dass irgend einer sie seiner Obhut und Führung entreisst. — V. 30. ἕν ἐσμεν) löst kontextmässig den scheinbaren Widerspruch, dass er die Geborgenheit der

Seinen in seiner Hand (V. 28) zurückgeführt hat auf ihre Geborgenheit in der Hand seines (allmächtigen) Vaters (V. 29), aber nicht bloss durch Verweisung auf ihre ethische Uebereinstimmung (Arianer und Socinianer) oder auf ihre Machtgleichheit (Chrys., Euth.-Zig. u. V., auch Lck., de W., Luth., Ew., der beides verbindet, Schnz.), die ja eben das zu Beweisende ist, sondern auf die Einheit des Vaters und des Sohnes in ihrer Wirksamkeit zum Heil, wonach der Vater nur durch den Sohn wirkt und der Sohn nur in des Vaters Macht (V. 38), so dass die Obhut und Führung des Sohnes keine andere ist neben der des Vaters, sondern diese sich ausschliesslich durch jene vermittelt (vgl. Weiss, Lehrb. p. 205 f.)*).

V. 31. Ob die Juden das Wort V. 30 richtig oder unmittelbar von seiner Wesenseinheit verstanden (Olsh., Hengst. u. V.), bleibt sich gleich; denn auch in jener Gleichstellung seines Wirkens mit dem göttlichen lag für sie eine Gotteslästerung (V. 33), und um dieser willen wollen sie ihn in tumultuarischer Erbitterung steinigen nach Lev. 24, 10 f. — *ἐβάστασαν*) sustulerunt (Vulg.), *ἀνηέρταζον* (Nonn.), sie hoben in die Höhe, im Begriff sie auf ihn zu werfen. Es ist bezeichnender als *αἴρειν* 8, 59, dem es aber wegen *πάλιν* entsprechen muss, daher die Fassung: sie trugen herbei (Hengst., God. u. A.) weniger textgenau ist. Vgl. Hom. Od. *λ*, 594. Soph. Aj. 814. Polyb. 15, 26, 3.

V. 32—42**). Der letzte Angriff und das Ent-

---

*) Die orthodoxe, besonders von Hengst., God., Ebr. vertheidigte, obwohl selbst von Calv. als Missbrauch d. St. verworfene Erklärung von der Wesenseinheit (Nonnus: *ἕν γένος ἐσμέν*; Augustin.: unum befreie von der Charybdis, nämlich vom Arius, und sumus von der Scylla, nämlich vom Sabellius) übersieht, dass hier nicht von dem trinitarischen Verhältniss des Sohnes zum Vater, sondern von dem Verhältniss Gottes zu dem geschichtlichen Wirken Jesu die Rede ist (vgl. Brückn.), und selbst die Reflexion darauf, dass dies Verhältniss die Homoousie voraussetze (Meyer, Luth., Keil, Schnz.), liegt unserer Stelle fern.

**) V. 32. Bem. die gewählte Stellung bei B: *εργα εδειξα υμιν καλα* (WH. txt.), während die meisten Codd. das *καλα* mit dem Subst. verbinden, indem sie es theils vor (Rcpt., Treg. nach DLXΔ Mjsc.), theils nach *εργα* (Tisch., Lchm. nach ℵA 3 Mjsc.) setzen — V. 33. Das *λεγοντες* nach *οι ιουδ.* (Rcpt.) ist nach entscheidenden Autoritäten zu streichen. — V. 34. Den Art. vor *ιησ.*, der in B fehlt, haben Treg. u. WH. i. Kl. Die Rcpt. lässt das *ὅτι* recit. vor *εγω ειπα* fort. Lchm. schreibt nach AD *ειπον* statt *ειπα*. - V. 35 hat Tisch. nach D codd. it. das *εγενετο* vor *τ. θεου* gestellt und V. 36 das *του* nach dem

weichen Jesu. — Nicht weil die Scene trotz gleicher Entschiedenheit der Gegner weniger tumultuarisch als 8, 59 ist (Luth.) oder weil sie es nicht recht wagen, zu einer gesetzwidrigen Handlung zu schreiten (Ebr.), aber auch nicht wegen des imponirenden Eindrucks der Haltung Jesu (Meyer), sondern wegen seiner einlenkenden Worte suspendiren sie die Ausführung der Steinigung (vgl. God.). Nach Hengst. hatte ihre Vorbereitung dazu nur symbolischen Charakter. — *ἀπεκρίθη*) wie 2, 18. 5, 17. — *ἔργα* — *καλά*) nicht speciell: Werke der Liebe (Kuin., B.-Crus.), sondern allgemein: praeclara opera, treffliche Werke. Matt Luth.: Werke, an denen nichts auszusetzen ist. — *ἔδειξα ὑμῖν*) habe ich euch sehen lassen, 5, 20. Vgl. 2, 18. Ps. 78, 11. Plat. Crat. p. 430 E: *τὸ δεῖξαι λέγω εἰς τὴν τῶν ὀφθαλμῶν αἴσθησιν καταστῆσαι.* — *ἐκ τοῦ πατρ.*) vom Vater aus, welcher in mir ist, und von welchem sie daher durch mich ausgehen (vgl. V. 37. 38). Der Hinweis auf das Urbild (de W.) des Vaters oder die von ihm gegebene Macht (Brückn., God.) sagt zu wenig. Das *πολλά* deutet auf mehr Heilwunder in Jerusalem hin, als der Evangelist erzählt hat, aber nicht auf die synoptischen Evangelien (Hengst., Keil), die von dort keine erzählen. — *διὰ ποῖον* etc.) propter quale etc. Nicht ohne die Ironie tiefer Entrüstung (vgl. 2. Kor. 12, 13) fragt Jesus, wie denn dasjenige dieser Werke beschaffen sei, wegen dessen sie im Begriffe seien, ihn zu steinigen (*λιθάζετε*, s. Bernhardy p. 370. Buttm. neut. Gr. p. 178). Nicht als ob er nicht erkannt hätte, weshalb sie ihn steinigen wollten, aber er lenkt mit Absicht die Rede auf seine Werke, welche am besten geeignet waren, sein Wort zu beglaubigen und von vornherein einen mehr neutralen Boden zur Verhandlung mit den Juden darboten, die eben darum auch durch dieses Einlenken einstweilen beschwichtigt werden*). — V. 33. *περὶ*

---

artikellosen *υιος* nach ℵD 2 Mjsc. weggelassen. — V. 38. Das offenbar dem vorhergehenden *ποιω* und dem folgenden *πιστευετε* (Rcpt. fälschlich: *πιστευσατε*) conformirte *πιστευετε* statt -*ητε* hätte Tisch. nach ℵAXΔ Mjsc. (vgl. D) nicht aufnehmen sollen. Dagegen ist das *και γινωσκητε* (BLX) offenbar unverstanden in *και πιστευσητε* (Rcpt.) geändert, wie das wiederholte *εν τω πατρι* in *εν αυτω*. — V. 39. Mit Unrecht streicht Tisch. nach ℵD das *παλιν* vor *αυτον*, das beide häufig auslassen (8, 21. 10, 7. 11, 7. 19, 9. — 9, 17. 10, 19. 31); Lchm., Treg. (vgl. B Mjsc.) haben es vor, WH. txt. nach *αυτον* (ALXΔ Mjsc.). — V. 40 lesen WH. txt., Treg. a. R. nach B *εμενεν* statt *εμεινεν*. — V. 42 lies *πολλοι επιστευσαν εις αυτον εκει* statt *επιστευσαν πολλοι εκει εις αυτον* (Rcpt.).

*) Nach Hengst. wollten sie ihn wirklich wegen dieser Thaten,

βλασφημ. καὶ ὅτι) Gotteslästerungs halber und zwar weil. Der Vorwurf: „du machst dich selbst zu Gott" (vgl. 5, 18), d. i. zu einem göttlichen Wesen (1, 1), war Konsequenz des Wortes V. 30, auch wenn dasselbe nicht missverstanden (Meyer, de W.) oder übertrieben (Brückn.) wurde (vgl. Luth.). Denn als blosser Mensch (ἄνθρωπος ὤν) durfte er nicht seinen Schutz dem göttlichen gleichstellen. Vgl. V. 31. — καί knüpft an das Allgemeine das Näherbezeichnende.

V. 34 ff. In diesem Zurückgehen auf den gemeinsamen Boden des Gesetzes (daher das ὑμῶν, wie 8, 17) liegt ein zweites Moment, wodurch die Rede eine beschwichtigende Wirkung hat. — ἐν τῷ νόμῳ) vom A. T. überhaupt, dessen grundlegender Theil das Gesetz war (Meyer, Luth., Ebr.) und das in seinem ganzen Umfange normgebend ist, wie dieses (Hengst., God.). Vgl. 12, 34. 15, 25. Rom. 3, 19. 1. Kor. 14, 21. Gemeint ist Ps. 82, 6, wo nicht Engel (Bleek), aber auch nicht heidnische Fürsten (de W., Hitzig), sondern ungerechte Obrigkeiten des theokratischen Volkes, deren naher Untergang im Gegensatz mit ihrer hohen Würde erscheinen soll, gemäss der altheiligen Anschauung des obrigkeitlichen Standes im Gottesvolke, nach welcher dieser die Repräsentation Gottes ist, Götter genannt werden. Vgl. Ex. 21, 6. 22, 8. — V. 35. ἐκείνους) wen? setzt Jesus als bekannt voraus. — εἶπε) nämlich ὁ νόμος (vgl. nachher ἡ γραφή), nicht Gott (Hengst.). — πρὸς οὕς) an welche, nicht adversus quos (Heins., Stolz), was der Kontext nicht ergiebt. Eine Beziehung zugleich auf die Propheten (Olsh.) liegt völlig fern. — ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) weder der λόγος ἄσαρκος (Cyrill.), noch die Offenbarungen Gottes (Olsh.), sondern der eben erwähnte Gottesspruch: ἐγὼ εἶπα etc. (Lck., de W., Ew., Hengst., God., Keil). Luth., Brückn., Ebr., Schnz. denken nach Hofm. Schriftbeweis I, 126 an das Gotteswort, welches sie amtlich bestallte, und Meyer findet in der Psalmstelle eben auf dies zurückgewiesen unter Verweisung auf Ps. 2, 7. — καὶ οὐ δύναται etc.) wird, obwohl es nur Hülfsgedanke, nicht Hauptpunkt (God.) der Argumentation ist, ohne Grund als Parenthese genommen (Lck., de W.,

---

durch die er seinen Anspruch begründet, steinigen, nach Luth., der ausdrücklich jede Ironie leugnet, will er erst den Anstoss an seinem Thun (die angebliche Sabbathverletzung) beseitigen, ehe er auf den Anstoss an seinem Worte kommt, was er doch gar nicht thut, nach Keil will er ihnen erklären, dass sie seine Worte nicht von seinen Werken trennen, sondern nach denselben beurtheilen sollen.

Luth.), da es struktur- und sinngemäss noch von *εἰ* abhängt: und unmöglich ist u. s. w. So auch Ew., God., Hengst., Keil, Schnz. — *λυθῆναι*) Die Schrift (mithin auch jener Psalm-Ausspruch) kann nicht aufgelöst, d. i. ausser Gültigkeit gesetzt werden. Vgl. 5, 18. 7, 23. Matth. 5, 19. Herodot. 3, 82. Plat. Phaedr. p. 256 D. Gorg. p. 509 A. Dem. 31, 12. 700. 13. Die auctoritas normativa et judicialis der Schrift muss bestehen bleiben. Beachte dabei die Idee der Einheit der Schrift als solcher, so wie die Voraussetzung ihrer Theopneustie. — V. 36. *ὃν ὁ πατὴρ ἡγ.* etc.) Nachdrücklich vorangestellte Charakteristik dessen, der den *ἐκείνοις* V. 35 gegenübergestellt wird, um durch dieselbe den Schluss a minori ad majus einzuleiten. Der Ton liegt aber auf dem vorantretenden *ὁ πατήρ* (Hofm., Hengst., Brückn., Luth., vgl. Weiss Lehrb. p. 196), sofern der vom Vater Gesandte eben der Sohn ist, seine (Messianische) Berufsstellung auf seiner persönlichen Stellung zu Gott beruht. Denn die hier bezeichnete Weihe (*ἡγίασεν*, vgl. Jer. 1, 5. Sir. 45, 4. 49, 7) und Sendung (*ἀπέστειλεν*, vgl. Jes. 6, 8) ist nicht an sich eine höhere als die der Propheten (gegen Meyer), sondern weil er der gottgesandte Sohn ist, ist er *ὁ ἅγιος τ. θεοῦ* (6, 69) *κατ᾽ ἐξοχήν*. Die Weihe aber ist nicht eine blosse Besonderung für sein Werk (als ob *ἐξελέξατο* stände, Hofm. Schriftbew. I. p. 86, vgl. Euth.-Zig., Hengst. u. Brückn.), oder eine Sonderung aus den Propheten (Olsh.), geht auch nicht auf einen transcendentalen Akt vor seiner Absendung aus dem Himmel (God., Meyer, Schegg, Schnz.) oder gar auf die heilige Zeugung (Luth., Keil), sondern auf die Amtsweihe in der Taufe, der erst seine Sendung in die Menschenwelt, d. h. der Befehl zur Ausrichtung seiner Berufswirksamkeit unter den Menschen folgte. — *ὑμεῖς λέγετε*) missbilligende Frage, ganz wie 7, 23 ohne ein *τί* oder *πῶς* eingeführt, mit Betonung des *ὑμεῖς* im Gegensatz zu der unverletzlichen Autorität der Schrift (V. 35), die sie brechen, wenn sie ihm zum Vorwurf machen, was jene gestattet. — *ὅτι βλασφημεῖς*) Die mit *ὃν* etc. auf die oblique Form (*βλασφημεῖν* oder *ὅτι βλασφημεῖ*, vgl. 9, 19) angelegte Rede geht in steigender Lebhaftigkeit in die directa über; vgl. 8, 54 u. s. Buttm. neut. Gr. p. 234. — *ὅτι εἶπον*) weil ich gesagt habe. Er hat es V. 30 mittelbar gesagt, sofern seine dortige Aussage auf sein einzigartiges Sohnesverhältniss zum Vater gegründet war. Damit will er aber nicht sagen, er habe sich trotz seiner Erhabenheit über jene gleichwohl nicht *θεός* genannt (Meyer), sondern er setzt offenbar voraus, dass in jener Aussage nichts Geringeres liege als in diesem Prädikate, das

wenn es doch keine Gotteslästerung enthalten kann (V. 35), ihm dem ungleich Höheren in höherem Grade die Vollmacht verleiht, sich ein gleichartiges Prädikat beizulegen, ohne der Gotteslästerung geziehen werden zu dürfen*).

V. 37 ff. *εἰ οὐ ποιῶ*) wenn ich sie ungethan lasse. Vgl. Buttm. neut. Gr. p. 297. Bäuml. Partik. p. 278. — *τὰ ἔργα τοῦ πατρ. μ.*) die mein Vater wirkt; vgl. z. 9, 3. — *μὴ πιστ. μοι*) nicht gestattend, sondern wirklich gebietend, wie das nachherige *πιστεύετε*. Es wäre sträflicher Leichtsinn, seiner Aussage zu glauben, wenn sie sich nicht in entsprechenden Thaten bewährte. Diese Aussage ist aber nicht die über seine Weihe und Spendung (Lck., Hengst.) oder über seine Gottessohnschaft (Thol., Luth.), sondern die Aussage über die Einheit mit Gott in seinem Wirken V. 30 (vgl. Brückn.), wie das *τὰ ἔργα τ. πατρός μ.* zeigt und weil sie eben wegen dieser Aussage, die sie nicht als wahr annahmen, sondern für eitle Anmassung hielten, ihn der Gotteslästerung ziehen. — V. 38. *ἐμοί*) meiner Person an und für sich, d. h. meinem Selbstzeugniss, abgesehen von seiner thatsächlichen Bewährung durch die *ἔργα*. Unter der Voraussetzung, dass diese nicht fehlt, kann allerdings schon sein Wort als solches Glauben verlangen. — *τοῖς ἔργοις πιστεύετε*) geht auf das Fürwahrhalten des Zeugnisses, welches in ihnen

*) Er acceptirt also nicht das „du machst dich selbst zu Gott" (Hengst.), rechtfertigt vielmehr nur, dass er sich den Sohn Gottes nenne und aus dieser Benennung ein einzigartiges Verhältniss seines Wirkens zu dem göttlichen ableitet, gegen den Vorwurf der Gotteslästerung, kann aber eben darum auch nicht bloss von sich aussagen, was jeder Prophet von sich aussagen konnte (Beyschl. p. 106, der eben das betonte *πατήρ* übersieht). Die Art aber, wie er es thut, schliesst vollends jede Fassung des V. 30 im Sinne der metaphysischen Gottgleichheit aus. Denn die Argumentation geht eben nicht davon aus, dass in gewissen alttestamentlichen Aussprüchen ein Zug zur Menschwerdung Gottes hin liege (God.), sondern er geht von einem bestimmten Psalmwort aus. bei dem kein Israelit an eine metaphysische Gottgleichheit der *θεοί* Genannten denken konnte und das also für eine Aussage über diese nichts beweisen kann, zumal er bei dem Schluss a minori ad majus nicht einmal auf die Anwendung jenes Prädicats in einem höheren Sinne kommt, sondern auf einen Ausdruck, in den eben nur die dogmatistische Exegese die metaphysische Bedeutung als selbstverständlich hineinlegt. Wie jenes nur die Obrigkeit als Repräsentantin Gottes in ihrem amtlichen Thun bezeichnet, so kann er als das vollkommene Organ zur Ausführung aller göttlichen Heilsrathschlüsse sich mit grösserem Recht als den Sohn bezeichnen, der nicht nur alles thut, was der Vater thut (5, 19), sondern in dessen Wirken der Vater selbst wirkt (10, 30).

enthalten ist (5, 36) und seine Selbstaussagen (V. 37) bestätigt. — *ἵνα γνῶτε κ. γινώσκητε*) damit ihr zur Erkenntniss gelangt und (dauernd) erkennt u. s. w., den Erkenntniss-Akt und Zustand unterscheidend. Vgl. *ἐπιμεληθῆναι καὶ ἐπιμελεῖσθαι* Plat. Legg. 8. p. 849 B. — *ὅτι ἐν ἐμοὶ ὁ πατ. κἀγὼ ἐν αὐτῷ*) das ist nun die Einheit, welche er V. 30 gemeint hat (gegen God.), nicht die wesentliche (alt orthodoxe Deutung von der *περιχώρησις* essentialis patris in filio et filii in patre, s. Calov.), obgleich diese nach Meyer, Luth., Schnz. u. A. die metaphysische Grundbedingung ist, sondern die dynamische: in Christo lebt und wirkt (nicht bloss: erscheint und tritt ins menschliche Bewusstsein, gegen de W.) der Vater, dessen alleiniges und vollkommenes Organ er ist, und hinwiederum ist Christus im Vater, nicht bloss sofern er in Gott „den Grund seines Daseins und Wirkens hat" (de W.), sondern sofern er im Vater sein Lebenselement hat, so dass er die Antriebe für all sein Leben und Wirken nur aus ihm entnimmt. Es ist das höhere Urbild der persönlichen (mystischen) Lebensgemeinschaft, die zwischen Christo und seinen Gläubigen stattfindet (6, 56). — V. 39. *οὖν*) in Folge dieser Vertheidigung, die das tumultuarische Verfahren der Steinigung, zu welchem sie sich bereits angeschickt hatten, abwendete. — *πιάσαι*) bezeichnet nicht das Greifen behufs Hinausführung zur Steinigung (Calv., Luth., Hengst.) wegen des *πάλιν*, welches auf 7, 30. 32. 44 zurückblickt; vielmehr wollen sie ihn nun verhaften, um ihm ordnungsmässig den Process zu machen. Bem. aber, wie im Gegensatze zu jenen Stellen sie nicht mehr Diener dazu aussenden, sondern selbst sofort dazu schreiten wollen. — *καὶ ἐξῆλθεν* etc.) er entkam aus ihrer Hand, diese als bereits nach ihm ausgestreckt gedacht. Das Wie dieser Rettung beruht ganz auf sich (Kuin.: durch das Hinzukommen seiner Anhänger; Hengst.: durch die Unentschlossenheit seiner in ihrer Ansicht getheilten Feinde); jedenfalls ist etwas Wunderbares (Unsichtbarmachung nimmt Keim III, p. 64 nach den Basilidianern bei Iren. I, 24, 4 an), wie es viele Alte (vgl. noch B.-Crus., Hilg.) annehmen, nicht angedeutet. Vgl. z. 8, 59. Euth.-Zig.: *ἀναχωρεῖ διὰ τὸν θυμὸν τῶν φθονερῶν, ἐνδιδοὺς αὐτῷ λωφῆσαι καὶ λῆξαι τῇ ἀπουσίᾳ αὐτοῦ.*

Anmerkung. So lebendig dem Evangelisten die Scene nach Zeit, Art und Anlass vor Augen stand (V. 22 ff.) und so gewiss das Wort, welches ihren Fanatismus entfesselte (V. 30), im Wesentlichen auf treuer Erinnerung beruhen wird, so wenig scheint doch auf den

ersten Blick dem Evangelisten im Einzelnen mehr erinnerlich gewesen zu sein, wie es zu diesem Worte gekommen ist. Denn die Antwort Jesu bringt in V. 25 f. nur eine allgemeine Verweisung auf sein Selbstzeugniss und das Zeugniss seiner Werke und verliert sich schon vom Schlusse des V. 26 an (s. d. Anm.) in Reminiscenzen an die Rede der vorigen Scene, zu denen auch der Schluss von V. 28 gehört, weil der Gedanke an den Versuch, ihm seine Schafe zu entreissen, immer wieder an die Kap. 9 erzählten Versuche der Pharisäer erinnert, den geheilten Blindgeborenen von ihm abwendig zu machen, worauf die Rede in ihrer geschichtlichen Situation doch schwerlich wieder zurückgreifen konnte (vgl. de W.). Knüpft sich aber dem Evangelisten hieran die Erörterung über das Verhältniss seines Wirkens zu dem des Vaters (V. 29), so muss dieselbe ursprünglich in näherer Beziehung gestanden haben zu der Art, wie Jesus durch die Provocation V. 24 über den Messianischen Charakter seines Wirkens sich auszusprechen genöthigt war. In der That scheint es nur die Erinnerung an die vorige Scene gewesen zu sein, welche den Evangelisten veranlasst hat, die Darstellung dieser Ausführungen Jesu in der vorliegenden Weise auszuprägen. Immer aber blickt auch durch sie noch hindurch, dass Jesus an der Art, wie er Anhänger gewinne und unter seiner Obhut zum höchsten Heile führe (vgl. V. 27 f.), oder (synoptisch ausgedrückt) wie er thatsächlich das Reich Gottes begründe und allem Widerspruch und aller Feindschaft zum Trotz seine Sache hindurchführe, nachwies, dass in ihm Gott selbst zu seinem Volke gekommen sei, um ihm die Heilsvollendung zu bereiten, dass er also der Messias sei, der Jehova's höchste und letzte Heilsrathschlüsse auf Erden hinausführt. Auch in der folgenden Vertheidigung Jesu ist, da der Schluss (V. 37 f.) nur wieder zu dem Zeugniss seiner Werke (V. 25) zurückkehrt und den Ausspruch in V. 30 in einer der Johanneischen Lehrweise ebenso geläufigen, wie den Juden schlechthin unverständlichen Weise erläutert, eigentlich nur die Eine geschichtliche Erinnerung enthalten, dass Jesus sich durch die Berufung auf die Schrift wider den Vorwurf der Gotteslästerung schützte (V. 34 – 36). Hier aber spricht nicht nur die originelle Wahl und Anwendung der Schriftstelle, sowie die Analogie ähnlicher Schriftargumentationen bei den Synoptikern (vgl. Mark. 12, 35—37) für die Geschichtlichkeit des Wortes, sondern dasselbe beweist auch, dass sich schliesslich der Streit in Jerusalem bereits jetzt auf die Frage zuzuspitzen begann, ob sein Anspruch auf die Messianität und den ihm entsprechenden Würdenamen eine Gotteslästerung involvire (vgl. Mark. 14, 62 ff.). Kein Wunder, dass die, welchen diese Frage von vornherein entschieden war, in ihrem Ingrimm über die Art, wie Jesus alle Konsequenzen jenes Anspruchs zog, zu den Steinen griffen und, als die ruhig einlenkende Entgegnung Jesu, die nach V. 31 f. eine gewiss geschichtliche Wendung zeigt, sie ent-

waffnete, nun ernstlich daran dachten, ihn zu verhaften und vor Gericht zu stellen. Dass aber aus den Kämpfen auf dem Fest der Tempelweihe, welche zu diesem Resultat führten, hier nur fragmentarische Erinnerungen erhalten sind, liegt am Tage, und doch genügen dieselben, um auch hier die geschichtliche Situation klar zu stellen. Vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 403—406. 408.

V. 40 ff. καὶ ἀπῆλθεν) nach Luth., weil er bei den Juden nichts mehr zu thun hatte, richtiger, weil die aufs höchste gestiegene Feindschaft derselben ihn nöthigt, sich zurückzuziehen, bis er wusste, dass seine Stunde gekommen war (vgl. 11, 8 f.). — πάλιν) Dieser Rückblick auf eine Zeit, wo er noch keineswegs öffentlich aufgetreten war (gegen Ew., God.), erklärt sich nur aus der Erinnerung des Evangelisten, der dort in Peräa, wo Johannes sich aufhielt, als er das erste Mal (1, 28, später in Salim 3, 23) taufte, mit Jesu bekannt wurde (1, 35 ff.)*). — ἔμεινεν ἐκεῖ) wie lange, erhellt nicht genau, da vor der Zeit des Passah auch noch ein Aufenthalt in Ephraim fällt, 11, 54 f. Jedenfalls aber dauerte das ἔμεινεν ἐκεῖ nur sehr kurze Zeit, wie aus νῦν 11, 8 erhellt. — V. 41. καὶ πολλοὶ etc.) „fructus posthumus officii Johannis", Beng. — ἔλεγον) nicht αὐτῷ, sondern Zeugnissabgabe überhaupt. — Ἰωάννης μὲν etc.) Das μέν sollte man nach logischer Weise hinter σημεῖον erwarten; doch beachten auch die Klassiker in der Stellung von μέν und δέ oft die logische Genauigkeit nicht. S. Kühner ad Xen. Mem. 1, 6, 11. Bäuml. Partik. p. 168. Die Stellung erklärt sich wohl besser daraus, dass in dem, was sie von der Bewährung der Aussagen des Täufers (über die höhere Würde Jesu, vgl. 1, 27. 30) sagen, thatsächlich eine Gegenüberstellung der Person Jesu und des Täufers liegt, als aus dem unausgesprochenen Gegensatz gegen die Wunder Jesu (Meyer). — σημεῖον ἐποίησ. οὐδέν) charakteristisch für die auch hierin ungetrübt gebliebene Geschichte des Johannes, von den Leuten aber angeführt im Hinblick auf die σημεῖα, welche Jesus gethan (gegen Brückn.) anderwärts, wie sie vernommen, und wohl auch hier jetzt vor ihren Augen.

---

*) B.-Crus. bezieht das πάλιν fälschlich auf 3, 22, Lange gar auf einen (nicht erzählten) Aufenthalt Jesu in Peräa vor 10, 22. Ob bei der Wahl dieses Ortes ihn die Reflexion leitete, dass es ihm dort eben so wenig an empfänglichen Herzen (vgl. Hengst.), wie an den stillen Erhebungen der heiligsten Erinnerung fehlen könne (vgl. Ew.), steht dahin (gegen Meyer).

Dagegen erhellt weder, dass die in Peräa, welche nur das von Wundern nicht unterstützte Zeugniss des Täufers empfangen haben, in einen Gegensatz gestellt werden sollen zu den Juden in Jerusalem, die nicht glaubten, obwohl sie so viel Wunder gesehen hatten (Luth.), noch umgekehrt, dass hier abschliessend das Wirken Jesu aus dem Gesichtspunkt der *σημεῖα* überschaut werde (Baur p. 182 f.), da ein solcher Rückblick erst 12, 37 ff. folgt. — *πάντα δὲ ὅσα*) auch oft bei Klassikern zusammen: Xen. Anab. 2, 1, 2. Soph. El. 370. 880. 884. Bornem. ad Anab. 1, 10, 3. — *ἀληθῆ ἦν*) wie sich thatsächlich aus dem Wirken Jesu zeigt, nicht bloss aus seiner Lehrunterweisung (Luth.). So wird ihnen die erfahrungsmässig erkannte Wahrheit des Zeugnisses des Johannes zum Grunde des Glaubens an Christum. — V. 42. *καὶ πολλοὶ ἐπίστ.*) Ein Gegensatz gegen seine Erfahrungen unter den *Ἰουδαίοις* (Meyer), gegen welche diese Verse die grosse Anklage vollenden sollen (Luth., God., Schnz., Keil), ist nicht indicirt. — *ἐκεῖ*) mit Nachdruck am Ende.

Kap. XI.

Der **fünfte** Theil bringt die Vollendung der Selbstoffenbarung Jesu (Kap. 11—17) und zwar zunächst vor den ungläubigen Juden, die dadurch zu der letzten Entscheidung wider ihn veranlasst werden (Kap. 11).

V. 1—16*). Der Tod des Lazarus und der Auf-

*) Ueber den ganzen Abschnitt von der Erweckung des Lazarus s. Gumlich in d. Stud. u. Krit. 1862. p. 65 ff. 248 ff. u. Weiss, Leben Jesu II, p. 409—419. — V. 1. Tisch hat nach ℵD den Art. vor *μαριας*. — V. 2. Meyer will wegen des Genit. *μαριας* V. 1 überall den Nom. *μαρια* herstellen; allein *μαριαμ* ist in unserem Kap. (für die Bethanische Maria) ganz überwiegend bezeugt und 11, 2, wo das vorhergehende *μαριας*, wie 12, 3, wo das vorhergehende *μαρθα* die Aenderung veranlasste, noch durch B bezeugt, während nur 11, 20 auch der Vatic. aus letzterem Grunde das *μ* abgeworfen hat. Mit Recht haben Treg., WH. (letzterer i. T. sogar V. 20), meist auch Lchm., Tisch. das *μαριαμ* hergestellt. — V. 9 hat die Rcpt. fast ohne Zeugen den Art. vor *ιησους*. — V. 12 will Meyer mit Unrecht *οι μαθηται* (bloss nach A) streichen, während Lchm., Tisch. nach ℵD 2 Mjsc. es nach *αυτω* stellen. Es steht aber vor *αυτω* (BCX), wie noch die Rcpt. zeigt, die eben darum das *αυτω* in *αυτου* verwandelt. — V. 14 hat Lchm. das *ουν*, das in A fehlt, i. Kl.

bruch aus Peräa. — ἦν δέ τις ἀσθενῶν) Bem. die ähnliche Einführung der Person, um die es sich im Folgenden handelt, wie 5, 5, so dass man mit Schnz. zweifeln kann, ob hier bereits durch δέ angedeutet werden soll, dass durch die Krankheit der Peräische Aufenthalt Jesu abgebrochen ward (gegen Meyer, Hengst., God.). — ἀπό (7, 42. Matth. 2, 1. 27, 57) und ἐκ bezeichnen beide das nämliche Verhältniss (1, 46 f.), das der Herkunft; dass Lazarus in Bethanien auch wohnte und krank lag, ergiebt der Verlauf der Erzählung, in welcher eben der Ort der Handlung von Bedeutung ist und um deretwillen er daher gleich hier genannt wird. Wechsel der Präposition ohne Verschiedenheit des Verhältnisses, vgl. 1, 45. Rom. 3, 30. 2. Kor. 3, 11. Gal. 2, 16. Eph. 1, 7. Philem. 5; Kühner §. 450 h. — Dies Bethanien, am östlichen Abhange des Oelberges, nach V. 18 3/4 Stunden von Jerusalem (s. z. Matth. 21, 17), wird durch die Näherbezeichnung ἐκ τῆς κώμης Μαρίας etc. von dem 1, 28 dagewesenen Bethanien (vgl. auch 10, 40) unterschieden. Maria ist zuerst genannt, nicht als die ältere Schwester (Ew.), wogegen V. 5. 19. 20, auch nicht, weil sie als unverheirathete dem Lazarus näher angehörte oder geistlich bedeutender war (Hengst.), sondern weil sie nach V. 2 die bekanntere war. — V. 2. ἦν δὲ Μαρία etc.) nicht zu parenthesiren. Näherbezeichnung dieser Maria, die durch Verweisung auf die den Lesern bereits bekannte Salbungsgeschichte (12, 1 ff.) von anderen ihres Namens unterschieden wird. — ἧς ὁ ἀδελφὸς etc.) Da Maria und Martha V. 1 nur zur Näherbestimmung des Ortes erwähnt sind, muss erst jetzt nachgebracht werden, dass sie die Schwestern jenes Kranken waren, da hieran der Fortgang der Erzählung anknüpft (V. 3), und das geschieht am einfachsten, indem Lazarus als Bruder der Letztgenannten bezeichnet wird*).

---

*) Da der Evangelist V. 1 als bekannt voraussetzt, dass das Schwesterpaar in dem Bethanien bei Jerusalem wohnte und dieses durch dasselbe in christlichen Kreisen bekannt geworden war, während Luk. 10. 38 ff. die κώμη, wo dasselbe wohnte. nicht genannt wird, und ebenso V. 2 voraussetzt, dass die Salbung Jesu durch Maria diese in christlichen Kreisen bekannt gemacht hat, während Mark. 14, 3 ff. das salbende Weib nicht genannt wird, so folgt, dass nicht erst der Evangelist diese Combination auf Grund der synoptischen Evangelien gemacht und das aus Luk. bekannte Schwesterpaar nach Bethanien versetzt hat, um die Maria mit dem salbenden Weibe zu identificiren (gegen Strauss, Baur u. A.). Ebenso wenig erhellt ein Motiv, weshalb der aus der Parabel Luk. 16, 19 ff. herstammende Lazarus, dessen Todtenerweckung nach der einstimmigen Vermuthung

V. 3 f. Nur die Nachricht, der Geliebte sei krank. Die Bitte lag von selbst darin, und ὃν φιλεῖς treibt zu deren Erfüllung. — V. 4. εἶπεν) nämlich in Gegenwart der Anwesenden, des Boten und der Jünger. Aber jedenfalls galt das Wort zunächst jenem (Hengst.) und nicht den Jüngern (Luth.), da jener doch Antwort bringen musste. — οὐκ ἔστι πρὸς θάνατον) πρός von der Bestimmung (vgl. nachher ὑπέρ): sie soll nicht den Tod zur Folge haben, was aber, wie der Gegensatz zeigt, nicht heissen soll: sie ist nicht tödtlich (Ew.), sondern: das von Gott beabsichtigte Endergebniss bei dieser Krankheit ist nicht, dass Lazarus sterbe. Dies versteht man nun gewöhnlich mittelst einer Prägnanz des Todesbegriffs so: er soll nicht, wie gewöhnlich der Tod ist, dem Tode verfallen, so dass keine Wiederbelebung stattfindet; θάνατος γὰρ κυρίως ὁ μέχρι τῆς κοινῆς ἀναστάσεως, Euth.-Zig. So auch Meyer, Schnz., Keil. Allein weder erhellt aus dem Folgenden, dass Lazarus damals schon gestorben war (Ebr., God., Hengst., Guml., vgl. z. V. 17), noch dass Jesus, der erst V. 11 vom Tode des Lazarus spricht, jetzt schon weiss, dass derselbe eintreten werde, und der Eingang von V. 6 scheint dies auszuschliessen. Dass Jesus den doppelsinnigen Ausdruck wählte, um die Schwestern zu prüfen, ob sie an Auferweckung glauben oder annehmen würden, dass er sich geirrt habe, ist doch ganz erkünstelt. So wird eben Jesus noch nicht wissen, ob es ihm gegeben werden wird, den Kranken zu heilen oder den inzwischen Gestorbenen zu erwecken (vgl. Lck., God.). Für die Schwestern konnte, da Lazarus gestorben war, ehe sie die Antwort erreichte (s. z. V. 17), nur noch von letzterem Falle die Rede sein. — ὑπὲρ τῆς δόξ. τ. θ.) zur Förderung der Ehre Gottes, nicht: zur Offenbarung seiner Herrlichkeit

---

der negativen Kritik auf Grund von V. 27 ff. in dieser Dichtung in Scene gesetzt sein soll, mit diesem (nach dem Folgenden offenbar wohlhabenden) Schwesterpaar in Beziehung gebracht wird, während er dort grade als elender Bettler erscheint, da der Pragmatismus des Evangelisten höchstens veranlassen konnte, ihn nach Jerusalem oder in dessen Nähe zu versetzen. Uebrigens wird Lazarus ebenso als den Lesern unbekannt eingeführt, wie das über die Schwestern Gesagte als notorische Thatsache. Hengst. hat aus diesen Angaben einen ganzen Roman herausgesponnen (II, p. 198–224), wonach Maria mit der Magdalenerin und mit der Sünderin Luk. 7 identisch (vgl. die besonders durch Gregor d. Gr. befestigte abendländische Tradition gegen die Griechische Auffassung) ist. Vgl. dagegen Strauss, die Halben u. d. Ganzen p. 79 ff. Die Legenden über Lazarus s. bei Thilo Cod. Apocr. p. 711. Fabric. Cod. Apocr. III, p. 475. 509.

(Schegg, Schnz.), wie das ἵνα δοξασθῇ etc. zeigt, welches die Absicht Gottes (nicht Jesu Absicht: gegen Baur) und damit die Art und Weise des ὑπὲρ τ. δόξ. τ. ϑ. angiebt. In der Verherrlichung des Sohnes Gottes wird Gott selbst, der in ihm wirkt (10, 38) und ihm diese Verherrlichung zu Theil werden lässt, verherrlicht; denn seine Werke sind es, die in dem Wirken Jesu offenbar werden (9, 3). Umgekehrt wird nach Schnz. der Vater, indem er durch den Sohn das Wunder wirkt, im Sohn verherrlicht. Nach Meyer ist in diesen Worten der Lehrzweck der Geschichte enthalten, was aus V. 40. 42 durchaus nicht folgt.

V. 5 ff. ἠγάπα) zart gewählt (nicht wieder das sinnlichere φιλεῖν wie V. 4) wegen der mit genannten Schwestern. Vgl. Xen. Mem. 2, 7, 12. Tittm. Synon. p. 53 und Wetst. „Felix familia“, Beng. Martha ist zuerst genannt als die Hausherrin und älteste (V. 19 f.), nicht weil Maria, die durch den Tod des Lazarus am schwersten betroffen ist, von diesem nicht getrennt werden durfte (Hengst.). Die Bemerkung bereitet die durch V. 6 nur eingeleitete Aussage in V. 7 vor (vgl. God.)*). — V. 6. οὖν) kann nicht die Erzählung nach der Zwischenbemerkung V. 5 wieder aufnehmen (Meyer), da es gar nicht an V. 4 anknüpft, sondern nur folgern: in Folge dieser seiner Liebe. — ἤκουσεν ὅτι ἀσϑενεῖ) Die Erinnerung hieran wäre sehr seltsam, wenn Jesus jetzt schon gewusst hätte, dass Lazarus gestorben war (s. z. V. 4). — τότε μὲν ἔμεινεν) sagt so klar wie möglich, dass dieses nicht das war, was er aus Liebe zu den Freunden bei der Nachricht von der Krankheit des Lazarus that, sondern das scheinbare Gegentheil. Das μέν steht logisch richtig hinter τότε: damals zwar (tum quidem), als er hörte, ging er noch nicht gleich weg, sondern blieb noch zwei Tage. Ein entsprechendes δέ, welches man hinter ἔπειτα erwartet, folgt nicht, weil die anfangs beabsichtigte gegenüberstellende Beziehung der der blossen Nacheinanderfolge (vgl. Klotz ad Devar. p. 539. Stallb. ad Plat. Phaed. p. 89 A. Bäuml.

*) Sie ist also nicht Erläuterung zu V. 3 (de W., Schegg), da ja V. 4 dazwischen liegt, giebt aber auch nicht Aufschluss über die treibende Gesinnung bei dem Wort in V. 4 (Meyer; vgl. auch Hengst.), das ja eine ganz objektive Aussage über die göttliche Absicht enthält. Es genügt auch nicht zu sagen, dass sie zum Verständniss der Situation diene (Ew., Brückn.), da sich eben fragt, woher sie hier erst gemacht wird, bereitet aber auch nicht V. 6 (Hengst., Luth., Ebr.) vor. Ganz verkehrt B.-Crus.: obwohl er jene Alle liebte, blieb er dennoch.

Partik. p. 163) gewichen ist. Jesus musste auch hier (vgl. 2, 4. 7, 6) auf den Wink Gottes warten, der ihm allein Zeit und Art der Ausführung seiner Absicht (V. 4) anweisen konnte, und der Evangelist hebt dies ausdrücklich hervor, da Jesus einen so entscheidungsschweren Weg (vgl. V. 8. ff) nicht lediglich auf den Antrieb rein menschlicher Gefühle hin (V. 5) antreten konnte. Vgl. Meyer, Brückn.*). — V. 7. ἔπειτα μετὰ τοῦτο) deinde postea (Cic. p. Mil. 24), wie auch bei Klassikern (vgl. Plat. Phaedr. p. 258 E: ἔπειτα λέγει δὴ μετὰ τοῦτο) oft synonyme adverbiale Ausdrücke verbunden werden (Frtzsch. ad Marc. p. 22). Vgl. das schon bei Homer häufige τότε ἔπειτα; Nägelsbach zu Ilias p. 149. ed. 3. — Dass grade jetzt ihm der eben erfolgte Tod des Freundes ins Bewusstsein trat (Beng., Meyer, Ew.), ist darum unwahrscheinlich, weil derselbe schon früher erfolgt scheint (s. z. V. 17), und weil dieser Aufbruch in V. 6 (ὡς ἤκουσεν) nur durch die Botschaft von der Krankheit motivirt wird. — εἰς τὴν Ἰουδαίαν) Dass das bestimmtere Ziel, Bethanien (V. 11. 15), nicht bezeichnet wird, erklärt sich wohl daraus, dass damit angedeutet werden soll, was die Reise zu einer so entscheidungsschweren machte, ohne dass das πάλιν grade an die dortigen Gefahren erinnert (God., Guml.), oder dass Jesus den Widerspruch der Jünger provociren (Hengst.) und andeuten will, dass er dem Tode entgegenziehe (Luth., Ebr.).

V. 8 ff. Die Frage athmet Besorgniss um die Sicherheit und das Leben des geliebten Herrn. — νῦν) eben, bezieht sich auf die jüngste, wie noch in die Gegenwart hineinreichende Vergangenheit 10, 31. Daher mit Imperf.; s.

---

*) Dass er blieb, um den Lazarus erst sterben zu lassen und ihn auferwecken zu können (Bretschn., Strauss, Weisse, Gfrörer, Baur, Hilg., die daraus mit Recht auf die Ungeschichtlichkeit der Erzählung schliessen würden; doch vgl. auch Hengst. und God., Schnz., Keil, die nur die Absicht Gott zuschreiben und Jesum darum wissen lassen), wird schon dadurch ausgeschlossen, dass nach V. 17 Lazarus jedenfalls bald, nachdem die Botschaft zu Jesu gelangte, gestorben sein muss, ebenso aber durch V. 15, wo Jesus sich über eine göttliche Fügung freut, die er also nicht mit bewusster Absicht herbeigeführt haben kann. Dass er den Glauben der Freunde prüfen (Olsh.), oder die Botschaft V. 4 ihre Wirkung thun lassen (Ebr.), oder den Schmerz über den Tod durch eine um so grössere Freude überbieten wollte (Luth.), widerstrebt jedem gesunden Gefühl; die Verweisung aber auf wichtige Geschäfte, die ihn in Peräa zurückhielten (Lck., Krabbe, Neand., Thol., Lange, Baumg.), hilft nichts, da ja die Hülfe, die er dem Freunde zu bringen hatte, nach V. 4 gewiss zu seinem höchsten Berufe gehörte.

Kühner §. 383. — *πάλιν*) mit Nachdruck voran. — *ὑπάγεις*) Präsens wie 10, 32. — *ἐκεῖ*) denn Bethanien lag nahe genug bei dem Sitz seiner Todfeinde (gegen B.-Crus.). — V. 9. *δώδεκα ὧραι*) Die bestimmt begränzte Zahl der Stunden des natürlichen Tages (nach Jüdischer Anschauung), nachdrücklich vorangestellt, bezeichnet die einem von Gott zugemessene Zeit des Wirkens (Beng.: jam multa erat hora, sed tamen adhuc erat dies). Dass das Bild bei Sonnenaufgang im Blick auf den bevorstehenden Reisetag gesprochen (God., Guml.), ist Spielerei. — *οὐ προσκόπτει*) steht nicht von sittlicher Verfehlung (Lck., Luth.) oder von Gefährdung seines Werkes (Brückn., Bäuml.), sondern das Anstossen und Stolpern ist Bild des Verderbens, dem man verfällt. — *τὸ φῶς τ. κόσμου τούτου*) ist, wie das *τούτου* unzweifelhaft zeigt, das Sonnenlicht, und nicht Bild des (offenbaren) göttlichen Willens (Luth., God.) oder gar Gottes selbst (Mel., Stier, Brückn., Guml.). — V. 10. *ἐν τῇ νυκτί*) ist ganz, wie 9, 4, Bild der Zeit, wo die von Gott bestimmte Zeit des Wirkens zu Ende ist, nicht grade an sich die Zeit des Unheils (Hengst.), aber auch nicht tempus importunum opp. opportunum (Morus, Rosenm., Paul., Kuin.). — *τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ*) nicht: er hat das Licht nicht (Ew.), aber auch nicht vom inneren Licht (B.-Crus., Thol.) oder nach Matth. 6, 22 f. zu erklären (Stier, Brückn., Guml.); denn das Licht ist ohne Zweifel das Sonnenlicht (V. 9) und das *ἐν αὐτῷ* heisst zwar nicht in oculis ejus (Grot., de W.), aber es bezeichnet auch nicht, dass es in seiner Vorstellung von seiner Umgebung finster ist (Meyer), sondern es entspricht dem *βλέπει* V. 9 und deutet an, dass das Anstossen erfolgt, weil das durch die Augen nicht aufgenommene Licht ihm nicht die Klarheit giebt, die er braucht, um sich in seiner Umgebung zu orientiren.

Anmerkung. Der parabolische Satz, dass man nur die begrenzte Zahl der Tagesstunden über sicher wandelt, weil da das Sonnenlicht leuchtet, das uns vor dem Straucheln bewahrt (V. 9 f.), soll nach dem Zusammenhange mit V. 8 offenbar nicht auf die Jünger angewandt werden, die in der Gemeinschaft mit Jesu nichts zu fürchten haben (Erasm. Paraphr. Vatabl., Clarius, Lampe, Neand.), da diese ja keine Befürchtung für sich ausgesprochen haben (gegen Chrys. u. s. Nachfolger), sondern auf Jesus selbst, der, so lange die ihm von Gott bestimmte Frist des Wirkens dauert, von seinen Feinden nichts zu fürchten hat. So im Wesentlichen Apollinar. (*διδάσκει ὁ κύριος, ὅτι πρὸ τοῦ καιροῦ τοῦ πάθους οὐκ ἂν ὑπὸ Ἰουδαίων πάθοι· καὶ διδάσκει τοῦτο διὰ παραβολῆς, ἡμέρας μὲν καιρὸν ὀνομάζων τὸν πρὸ τοῦ πάθους,*

τὸν δὲ τοῦ πάθους νύκτα), Rupert. (nur theilweise), Erasm. Annotat., Jansen, Maldonat., Corn. a Lap., Wolf, Heum. u. M., auch Maier, B.-Crus., Hengst., Keil, Schnz. Meyer trägt nur noch aus 9, 4 den Gedanken ein, dass Jesus die ihm zugemessene Zeit benutzen müsse, den Ew. fast ausschliesslich geltend macht, wie God. den, dass Jesus den ihm bestimmten Arbeitstag nicht verlängern dürfe, indem er der Gefahr feige ausweiche, weil er dann grade Gefahr laufe, ohne Gott zu wandeln. Damit lenkt er bereits zu der anderen Deutung über, wonach das Wandeln am Tage Bild des unbescholtenen Wandels (Chrys., Theoph., Euth.-Zig.) oder des lautern klaren Handelns (de W., der die zwölf Stunden von den Mitteln und Wegen desselben deutet) oder des Lebens in der Gemeinschaft mit Gott sein soll (Brückn.; vgl. auch Hilg. p. 263). Am consequentesten durchgeführt hat diese kontextwidrige Deutung Luth. (so lange einer innerhalb der zeitlichen Grenzen seiner Berufsarbeit sich bewegt, thut er keine Fehltritte, weil der Wille Gottes ihn bei seinem Thun leitet), der deshalb die Worte nicht als Beruhigung der Jünger, sondern als Rechtfertigung seines Thuns fasst, wobei ausserdem die 12 Stunden nicht zu ihrem Rechte kommen. Viele fassen die Deutung von der Treue in der Berufspflicht irgend wie mit der richtigen zusammen (Melanth., Lck., Thol., Lange; Beng., Olsh. gar die Beziehung auf die Erleuchtung der Jünger), während Ebr. ausdrücklich Jesum V. 10 von der einen Beziehung zur anderen übergehen lässt. Allein diese Doppeldeutung ist entschieden unhermeneutisch.

V. 11 ff. καὶ μετὰ τοῦτο λέγει) markirt jedenfalls eine Pause und bedeutet nicht, dass Jesus die ausgesprochene Wahrheit auf den vorliegenden Fall anwandte (God.), was er ohnehin gar nicht thut. Der Eintritt derselben kann aber nicht den Jüngern (Ew.) oder den Lesern (Hengst.) Zeit gewähren über das vorige Wort Jesu nachzudenken, sondern erklärt sich nur daraus, dass ihm erst jetzt, nachdem er sich trotz der Abmahnung der Jünger entschieden hat, dem Winke Gottes zu folgen (vgl. z. V. 7), von demselben gegeben wird, zu wissen, wie es um Lazarus steht und wie er ihn retten soll (vgl. z. V. 4). Von einer zweiten Botschaft (Paul., Neand., Schweiz.) ist natürlich nicht die Rede; aber das ihm von Gott gegebene schlechthin übernatürliche Wissen (vgl. z. 1, 49. 4, 18) darf auch schwerlich als geistiges Fernsehen (Meyer) bezeichnet werden. — κεκοίμηται) ist entschlafen, bildliche Bezeichnung des Todes, der durch die Auferweckung aufgehoben werden wird (vgl. Matth. 9, 24), wobei der Zusatz ὁ φίλος ἡμ. den Zug schmerzlicher Rührung hat und mit ἡμῶν die liebende Theilnahme der Jünger beansprucht

— ἐξυπνίσω) aus dem Schlafe erwecke; späte, von den Atticisten verworfene Gräcität. Lobeck ad Phryn. p. 224. Vgl. Act. 16, 27. — V. 12 f. εἰ κεκοίμηται) Das Missverständniss der Jünger, welche an den nach überstandener Krisis erfolgten Schlaf denken (s. Beispiele hierzu bei Pricaeus, vgl. auch Sir. 31, 2 und dazu Frtzsch.), verliert seine scheinbare Unwahrscheinlichkeit (gegen Strauss, de W., Reuss), wenn sie den Ausspruch V. 4 von der Gefahrlosigkeit der Krankheit (Lck.) oder von dem Entschluss Jesu, ihn wunderbar zu heilen (Meyer), verstanden hatten*). Allerdings wäre es ungereimt, einen aus solchem Schlaf aufwecken zu wollen, aber entweder überlegen sie dies im Eifer der Abmahnung nicht (Meyer), oder sie halten dies Aufwecken für die Vollendung der Heilung (Luth., Brückn., Schegg, Keil). Jedenfalls zeigt Mark. 8, 16, dass ein solches Missverständniss einer naheliegenden Bilderrede den Jüngern nicht fern lag. — σωθήσεται) Eben darum erscheint das Hingehen Jesu unnöthig, und sie ergreifen diesen Schein, um nochmals indirekt von der Reise (V. 8) abzumahnen (Grot., Calv., Schnz.). Ganz verkehrt fasst Luth. das Wort als ein Wort der Freude.

V. 14 ff. παῤῥησίᾳ) d. i. ohne bildliche Hülle, wie V. 11. Vgl. 10, 24. 16, 25. — Λάζ. ἀπέθ.) nunmehr Aussage des einfachen Ereignisses; daher nicht wieder ein Zusatz zu Λάζ. wie V. 11. — V. 15. δι᾽ ὑμᾶς) wird gleich durch ἵνα πιστεύσ. erklärt; denn jeder neue Glaubensfortschritt ist ein Gläubigwerden dem Grade nach, vgl. 2, 11. Das ἵνα bezeichnet nach Meyer die Intention des Affekts, nach de W. die Hoffnung, dass dies die Folge sein werde (Beide mit Berufung auf 8, 56), nach Brückn., Guml. den göttlichen Rathschluss. Der für sie beabsichtigte Zweck dessen, worüber er sich freut, ist eben, dass sie glauben sollten. — ὅτι οὐκ ἤμ. ἐκεῖ) bezeichnet den Gegenstand der Freude. Wäre nämlich Jesus dort gewesen, so würde er den Freund nicht haben sterben lassen (gegen Paul.), sondern schon auf dem Krankenbette gerettet, nicht durch seine blosse Nähe den Eintritt des Todes gehindert haben (gegen Luth.). Dann wäre das weit grössere (Luth.: das für

*) Nach Ebr. dachten sie gradezu an eine Fernheilung; nach Luth. (nach dem sie überhaupt bei der bevorstehenden Zukunft des Reiches an den Tod des Freundes nicht denken können), Hengst. denken sie den heilsamen Schlaf selbst durch Christi Heilkraft herbeigeführt (vgl. schon Beng.).

ihre Bedürfnisse nothwendigere) *σημεῖον* seiner *δόξα*, die Todtenerweckung, nicht geschehen, und also dem Glauben der Jünger nicht zu Gute gekommen, dessen Wachsthum grade jetzt an der Schwelle des Todes ihres Herrn (Lck.: weil sie die Flucht 10, 41 gesehen; Brückn.: bei ihren ängstlichen Besorgnissen V. 8. 12. 16) so nöthig war. Vgl. Beng.: „cum decoro divino pulchre congruit, quod praesente vitae duce nemo unquam legitur mortuus". — *ἀλλ'*) abbrechend; Herm. ad Vig. p. 812. Bäuml. Partik. p. 15. Und die Aufforderung ist nun kurz und gemessen. — V. 16. Thomas (תְּאוֹמָא = תְּאוֹם) ward nach Griechischer Uebersetzung seines Namens (Zwilling) bei den Heidenchristen Didymus genannt. Thomas sieht ungeachtet des Ausspruchs V. 9 in der Rückkehr Jesu den Weg zu seinem Tode; mit düsterer Resignation, aber mit dem Muthe der Liebe ist er bereit mit ihm zu sterben, und fordert seine Mitjünger (*συμμαθητής* nur hier im N. T., aber s. Plat. Euthyd. p. 272 C) zu gleicher Entschlossenheit auf*). — *μετ' αὐτοῦ*) geht, wie *καὶ ἡμεῖς* zeigt, auf Jesum, nicht auf Lazarus (Grot., Ew.), den auch Luth. einmischt. Vgl. Matth. 26, 35 u. Par.

V. 17—33**). **Martha und Maria.** — *ἐλθὼν* —

---

*) Vgl. Soph. Fragm. 690. Dind.: *θανόντι κείνῳ συνθανεῖν ἔρως μ' ἔχει.* Eur. Suppl. 1009 ff. Ganz verkehrt denkt Calv. an einen inconsideratus zelus. Wegen der Wiederholung dieser Deutung in 20, 24. 21, 2 lässt Hengst. mit Berufung auf Gen. 25, 23 f. dem Apostel diesen Namen von Jesu gegeben sein und zwar zur Bezeichnung seiner zwischen dem alten und neuen Menschen getheilten Zwillingsnatur. Auch Luth., Keil finden den Namen bedeutsam im Blick auf den Kleinglauben in unserer Stelle, vgl. mit 20, 28. Aber von Unglauben (vgl. auch Chrys., Euth.-Zig. u. noch Hengst., Keil) ist hier eigentlich nicht die Rede. Vgl. dagegen auch Schnz.

**) V. 17. Die Auflösung der Participialkonstr. (Lchm., Treg. a. R.: *ηλθεν — και ευρεν*) ist durch CD it. vg., wie die Weglassung des *ηδη* (Tisch.) durch AD Verss. zu schwach bezeugt. Es stand ursprünglich nach *τεσσαρας* (BC, Treg., WH.) und ward nach Meyer, vor dem *H* in *ημερας* ausgefallen, hinter *ημερας* restituirt (Rcpt., Lchm.). — V. 18. Der Art. vor *βηθ.* (Lchm., Treg. nach Rcpt.) ist nach ℵB zu streichen. — V. 19. Am Anfange hat die Rcpt. *και* statt *δε* gegen entscheidende Zeugen, die alle auch das einfache *προς την* (D ohne Art.) haben, weshalb es statt des *προς τας περι* (Rcpt., Tisch.) aufzunehmen ist. S. d. Ausl. Das *αυτων* am Schlusse (Rcpt., Lchm.) ist nach ℵBDL zu streichen. — V. 20. Der Art. vor *ιησ.* (Rcpt.) ist zu streichen. — V. 21. Lchm. lässt den Art. vor *μαρθα* fort (AΔ Mjsc.), wie die Rcpt. V. 24, und hat denselben vor *ιησουν* (Rcpt., Treg. i. Kl.). Das *κυριε*, das in B fehlt, hat Treg. a. R. i. Kl., WH. a. R. fortgelassen. Die Rcpt. hat nach AΔ Mjsc. *ετεθνηκει* (Treg. a. R.) statt *απεθα-*

εὗρεν) Da Jesus nach V. 30 sich erst in der Nähe Bethaniens befand, steht das *εὗρεν* nicht vom persönlichen Antreffen, setzt aber auch keine Erkundigung (Meyer, vgl. God.) voraus, sondern bezeichnet, wie er die Sachlage traf, ohne Rücksicht darauf, ob er sie bereits erfuhr. — *τέσσαρας*) Von der falschen Voraussetzung, dass Jesu V. 7 das eben erfolgte Hinscheiden des Freundes sofort unmittelbar ins Bewusstsein trat, muss Meyer (vgl. Beng., Ew.) annehmen, dass er zwei volle Tage und zwei Stücktage (den ersten und vierten) auf der Reise zubrachte, was jedenfalls äusserst unwahrscheinlich ist*). Man wird immer nur so viel als wahrscheinlich annehmen können (s. z. V. 6), dass der zurückkehrende Bote den Lazarus bereits todt fand (vgl. jetzt auch Luth.). Da er nach Jüdischer Sitte (vgl. Act. 5, 6. 10) sofort begraben war, so konnte es leicht, auch wenn man nur e i n e n Reisetag Jesu rechnet, schon der vierte Tag sein, nachdem er begraben war, als Jesus eintraf, was dem Ausdruck genügt, da man allerdings den ersten und letzten Tag nicht voll zu nehmen braucht. Will man den Ausdruck pressen, so braucht man nur mit Ebr. zwei Reisetage anzunehmen. — *ἔχοντα*) wie 5, 5. — V. 18 dient zum Aufschluss darüber,

---

νεν: ein ungeschicktes Interpretament, und stellt das Subjekt voran. — V. 22. Das *αλλα* vor *και νυν* (Rcpt., Lchm. u. Treg. i. Kl.) ist nach ℵBCX a zu streichen. — V. 28. Statt *ταυτα* (Lchm.) ist nach ℵBCL cop. aeth. *τουτο* zu lesen; vgl. 21, 19. Treg., WH. lesen nach BC: *ειπασα* statt des zweiten *ειπουσα*. — V. 29. Lchm., Tisch. lassen mit der Rcpt. das *δε* nach *εκεινη* fort, das durch ℵBCL sah. cop. syr. stark bezeugt ist (Treg. txt., WH.) und wohl nur wegfiel, weil man das *εκεινη* unmittelbar als Subjekt des Zeitsatzes nehmen zu müssen meinte. Dagegen ist das *ηγερϑη* der ältesten Mjsc. (Lchm., Treg., WH.) allerdings der Conformation nach *ηκουσεν* dringend verdächtig; allein sicher nicht das *ηρχετο* (gegen Meyer, Tisch.), das vielmehr offenbar in der Rcpt. nach *εγειρεται* in *ερχεται* conformirt ist, vgl. 4, 30. — V. 30 streichen Beide das *ετι* (ℵBCX) nach *ην*, das wohl vor ЄN durch Versehen ausfiel (Treg. a. R. i. Kl.). — V. 31 hat die Rcpt. das gangbarere *λεγοντες* statt *δοξαντες*. — V. 32 streiche den Art. vor *ιησ.*, und lies *αυτου προς τους ποδας* statt *εις τ. π. αυτου* nach entscheidenden Zeugen, nach denen auch *μου* vor *απεϑανεν* steht (gegen Rcpt., Lchm.).

*) Den Weg von Jerusalem zum Jordan berechnet man gewöhnlich auf etwa zehn Stunden, Hengst., God. sogar nur auf sieben. Allerdings wissen wir nun nicht, wie weit das Peräische Bethanien am Jordan aufwärts lag; aber die Art, wie hier von dem Verkehr zwischen beiden Bethanien die Rede ist, deutet sicher nicht auf eine Entfernung von 2—3 (Meyer) oder gar über 3 Tagereisen (Ew.). — Umgekehrt lassen Ebr., God. Hengst., Guml. den Lazarus schon gestorben sein, als Jesus die Botschaft empfing (s. z. V. 4); aber aus der Antwort Jesu scheint vielmehr das Gegentheil zu folgen.

wie es kam, dass so viele von den Ἰουδαίοις (aus der nahen Hauptstadt) da waren (V. 19). — ἦν) Das Praeter. erklärt man gewöhnlich aus dem Zusammenhange mit der berichteten Vergangenheit (s. z. Act. 17, 21. Krüger z. Xen. Anab. 1, 4, 9. Breitenb. ad Xen. Hier. 9, 4); Meyer hält es für wahrscheinlicher, dass dem Evangelisten, der allein diese Spracherscheinung hat (s. noch 18, 1. 19, 41) und geraume Zeit nach der Zerstörung Jerusalems schrieb, Jerusalem und die Umgegend als verwüstet vorschwebte, und auch Bethanien als nicht mehr bestehend. — ἀπὸ σταδίων δεκαπ.) 15 Stadien davon, etwa 3/8 geogr. Meilen = 3 Kilom. Ueber diese Art der Bezeichnung der Entfernung (Apok. 14, 20) s. Buttm. neut. Gr. p. 133. Vgl. auch 12, 1 u. z. Act. 10, 30. — V. 19. ἐκ τῶν Ἰουδαίων) ist nicht gleich Ἱεροσολυμιτῶν (de W.), sondern wie überall, wo es nicht in bloss volksthümlichem Sinne steht (2, 6. 13. 3, 1. 4, 9 u. oft), die Jüdische Opposition gegen Jesum. S. z. 1, 19. So auch hier (vgl. Brückn., Guml., God.), wo ihre Anwesenheit wegen des Eindrucks, den das Wunder auf sie macht (V. 45 f.), ausdrücklich erwähnt wird. Dass sie gekommen waren, die Familie auf den Weg des altgläubigen Judenthums zurückzuführen (Lampe, Beng.), wird so wenig angedeutet, wie ihr Trost dem, welchen Jesus zu bieten hatte, entgegengestellt (Luth.). Dass die Lazarusfamilie, ungeachtet ihrer nahen Beziehungen zu Jesu, auch unter der Jüdischen Opposition viele Bekannte hat, ist geschichtlich sehr begreiflich, aber gewiss nicht erdichtet. — πρὸς τὰς περὶ Μ. κ. Μ.) bezeichnet die beiden Schwestern mit ihrer Umgebung (Bernhardy p. 263. Kühner ad Xen. Mem. 2, 4, 2; vgl. Act. 13, 13), schwerlich (gegen Lck., Thol.) nach dem Gebrauche der spätern Gräcität (s. Valck. Schol. ad Act. 13, 13. Lehrs Quaest. ep. p. 28 ff.) die Schwestern allein*). — ἵνα παραμ. αὐτ.) Sieben Tage lang (1. Sam. 31, 13. 1. Chron. 10, 12. Judith 16, 24) dauerte gewöhnlich die mit bestimmten Förmlichkeiten verbundene Condolenz und Trosteinsprechung. S. Lightf. p. 1070 ff.

---

*) Der Zug verräth ein vornehmeres Hauswesen, in dem die Schwestern von Dienerinnen, nicht von Leidtragenden (Ebr.) oder gar Klageweibern (Luth. früher) umgeben sind, und ist wohl hervorgehoben des Decorums wegen, da es Männer sind, welche gekommen waren. Eben darum aber hat der Ausdruck etwas Geziertes und könnte leicht von den Emendatoren herrühren, denen umgekehrt eine so gangbare Griechische Wendung gewiss nicht anstössig gewesen wäre. S. die textkrit. Anm

V. 20 ff. Martha erscheint auch hier als Wirthin und daher mehr mit Anderen nach aussen in Berührung kommend. So bringt sie das Kommen Jesu zuerst in Erfahrung (wie? beruht auf sich), und geht ihm sofort entgegen, ohne in der Eile ihrer Schwester Mittheilung zu machen, nach Meyer: um nicht Aufsehen zu erregen, nach Pttr., Schnz.: um die Schwester erst zu holen, nachdem sie Hoffnung geschöpft hatte. — *ἐκαθέζετο*) denn sitzend empfing man die Beileidsbezeugungen. S. Geier de luctu Hebr. p. 211 ff. Vgl. Dougt. Anal. ad Ez. 8, 14. — Beachte das verschiedene Wesen beider Schwestern, wie Luk. 10, 38 ff. — V. 21. *εἰ ἦς ὧδε*) nicht Vorwurf (Lck., B.-Crus.), sondern Klage, da ja bei dem bald nach dem Abgang des Boten erfolgten Tode keine Beschleunigung seinerseits geholfen hätte; denn gewiss lautet dieselbe: wenn du hier gewesen wärest (so gew.) und nicht: wenn du hier wärest, nicht im fernen Peräa dich aufhieltest (Meyer). — V. 22. *καὶ νῦν*) verbindet einfach Vergangenheit und Gegenwart: und jetzt, wo er todt ist. Sie spricht dann indirekt („ob voti magnitudinem", Grot.) das durch die Erscheinung Jesu rasch aufgestiegene und durch seine Botschaft (V. 4) selbst berechtigte (gegen Calv.: magis affectui suo indulget, quam se contineat sub fidei regula) Vertrauen aus, durch sein Gebot könne er den Verstorbenen erwecken (gegen Ew., der sie über das, was sie begehrt, unklar sein lässt), — und im Vertrauen den Wunsch. — *ὅσα ἂν αἰτήσῃ*) was irgend du dir erbittest. Dass die Wahl dieses Wortes, das sonst von Jesu Gebet zu Gott nicht gebraucht wird, der tiefbewegten Stimmung der Martha entspricht, weil es der concretere (?) menschlichere Ausdruck ist (Meyer, vgl. Schnz.), scheint mir gesucht. — *τὸν θεὸν, δώσει ὁ θεός*) Bem. die nachdrückliche, durch Wiederholung von *ὁ θεός* gehobene Wortstellung, vgl. Xen. Mem. 1, 3, 2: *εὔχετο δὲ πρὸς τοὺς θεοὺς — — ὡς τοὺς θεοὺς κάλλιστα εἰδότας*. Wenn Martha das erwartete Wunder als eine Gebetserhörung denkt, so ist das keine Naivetät (Meyer), sondern entspricht völlig der Art, wie Jesus selbst V. 41 f. dasselbe auffasst, und es ist dogmatistische Eintragung, wenn Luth. ihn bloss um die Gewährung der Offenbarung des ihm gegebenen Vermögens bitten lässt. Nach Schnz. ist es nur „mit Rücksicht auf die Vorurtheile der Juden" so dargestellt.

V. 23 ff. *ἀναστήσεται ὁ ἀδ. σου*) meint Jesus im Sinne seines Vorhabens V. 11 und nicht vorzugsweise von der Auferstehung am jüngsten Tage (Hengst.), aber gewiss absichtlich, um nämlich den Glauben der Martha erst von

diesem persönlichen Interesse mehr auf das Höhere, wovon das, was er thun will, nur Vorbild und Vorspiel sein soll, zu lenken, nicht um ihren Glauben zu prüfen (Luth., Hengst., nach dem sie erst die allgemeine Katechismuswahrheit vor der in den Aposteln anwesenden Kirche bekennen soll), drückt er sich zweideutig aus, da sowohl das unbestimmte Futur. als der fehlende Hinweis auf seine Person die Deutung offen lässt, dass er sie nur mit der endlichen Auferstehung trösten will. — V. 24. οἶδα) nicht gleichsam forschend (de W., vgl. Calv.) und um Jesum zu einer direkten Zusage zu veranlassen (God., Ebr., vgl. auch Schnz.), sondern in der Resignation getäuschter Hoffnung (vgl. Luth.) bezieht sie das Wort auf die leibliche Auferstehung am letzten Tage, welche damals gangbarer Jüdischer Glaube war (Dan. 12, 2. 2. Makk. 7, 9. 14 u. ö.). — V. 25. ἐγώ εἰμι) nachdrücklich voranstehend, lenkt die Hoffnung der Martha auf seine Person hin, auf der auch jene zukünftige Auferstehung beruht. — ἡ ἀνάστασις) nach Meyer: die persönliche Potenz der Auferstehung, der, in welchem sie persönlich ist (de W., vgl. Keil: in meiner Person ist die Auferstehung beschlossen und der Welt gegeben). Aber es ist einfach nach gangbarer Metonymie: der Vermittler der Auferstehung (vgl. 1. Kor. 1, 30). — καὶ ἡ ζωή) ist nicht das auf die Auferstehung folgende Leben (Lck., de W., Guml., Schnz.), auch wenn man die Seligkeit im Hades mit einschliesst (Meyer, Hengst.), sondern der allgemeinere Begriff des Lebens (Ew.), das Jesus schon hier schafft und das daher die Voraussetzung der Auferweckung am jüngsten Tage ist (6, 40). Vgl. Luth., Ebr., God., Ew., Keil. Eben weil die Auferweckung des Lazarus nur die sinnbildliche Darstellung (das σημεῖον) dieser seiner lebenschaffenden Wirksamkeit, und diese die eigentliche Bedeutung des Wunders ist (vgl. Baur, Luth., Brückn.), lenkt Jesus den Sinn der Martha darauf hin. — ὁ πιστ. εἰς ἐμέ) Was der an ihn Glaubende erfährt, bestätigt eben, dass er das Leben sei. — κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται) auch wenn er (leiblich) gestorben sein wird, wird er leben, indem das wahre Leben, das er unmittelbar im Glauben empfangen hat, durch den leiblichen Tod gar nicht berührt wird und daher ununterbrochen fortdauert (vgl. 6, 58). Von einem Leben, das er erst durch die Auferstehung empfängt, ist hier aber nicht die Rede, und daher kann das hier exponirte ἡ ζωή nicht das erst durch die Auferstehung erlangte Leben sein (gegen Meyer). — V. 26. καὶ πᾶς ὁ ζῶν) Dass das Leben dem Glauben voraufgeht und dem κἂν ἀποθάνῃ V. 25 gegensätzlich entspricht, zeigt unzweifelhaft, dass nicht vom geist-

lichen (Calv., Olsh., Stier), sondern vom leiblichen Leben die Rede ist. Natürlich ist nicht an die Schwestern im Gegensatz zu Lazarus (Euth.-Zig., Theoph., vgl. Ew.) zu denken. — οὐ μὴ ἀποθ.) Der Parallelismus ist doch nicht ein rein antithetischer (Meyer), da die völlige Aufhebung des Todes (im Sinne von 6, 50. 8, 51) den Gedanken einer Fortdauer des Lebens trotz desselben (V. 25) noch steigert (Hengst.). Vgl. auch das πᾶς, das versu 25. non adhibitum ad majora sermonem profert (Beng.). Bem., wie das Sterben im ersten Gliede vom leiblichen Tode, das Nichtsterben im zweiten im höhern Sinne gemeint ist, umgekehrt aber das Leben im ersten Gliede im höhern Sinne, und im zweiten physisch (vgl. Matth. 10, 39 c. prll.). — πιστεύεις τοῦτο;) applicatio per improvisam interrogationem valde pungens (Beng.). Erst wenn Martha von dieser lebenschaffenden Wirksamkeit Jesu überhaupt überzeugt ist, hat ihr Glaube, dass er den Lazarus erwecken könne, seine rechte Vollendung gefunden. — V. 27. ναὶ κύριε) Diese Bejahung führt Martha selbst im Folgenden auf ihren bereits früher gewonnenen Glauben an seine Messianität zurück (vgl. Luth.), und somit hat Jesus seinen Zweck erreicht; denn eben darauf wird sie nun auch die Beweisung seiner lebenschaffenden Macht an Lazarus zurückführen und so das erbetene Wunder im Lichte seines höheren Berufs betrachten lernen. Irrig sieht God. im Folgenden den Ausdruck des von ihr bejahten Glaubens, Ew. den (Jesu genügenden) Ersatz desselben. — ἐγώ) mit der Nachdrücklichkeit bewusster Zuversicht. — πεπίστευκα) habe mich überzeugt und glaube. Vgl. 6, 69. — ὁ υἱὸς τ. θεοῦ) natürlich im volksthümlich theokratischen Sinne gedacht, nicht bereits als Bezeichnung seines göttlichen Wesens (vgl. z. 1, 50) oder seines überweltlichen Seins (Hengst., vgl. Keil, der doch selbst eine gewisse Einschränkung machen muss, und dagegen selbst Schegg, Schnz.). — ὁ εἰς τ. κόσμ. ἐρχ.) deutet nicht darauf, dass sie den Messianischen Auftritt als nahe bevorstehend erwartet (Meyer), sondern bezeichnet, wie 6, 14, den wesentlichen, weil verheissungsmässigen Beruf des (Messianischen) Gottessohnes (vgl. Luth., God., Keil, Schnz.). Die dreifache Bezeichnung dient nur dazu, die volle Zuversicht und Freudigkeit ihres Glaubens hervorzuheben*).

---

*) Nach Luth. geht sie auf die Heilsgeschichte, Heilsgemeinschaft und Heilserwartung, entsprechend dem Grundgedanken des 1., 4. u. 3. Evangeliums. Nach Ebr. lernt Martha in diesem Glauben den Wunsch

V. 28 ff. Dass Martha auf Jesu Geheiss ihre Schwester gerufen hat, erhellt aus καὶ φωνεῖ σε, wobei ein Zweifel, ob er's ihr wirklich aufgetragen (Brückn., vgl. Thol., Hengst. nach Chrys.), nicht begründet ist. — λάθρα) nicht φανερῶς, also ihr diese Worte heimlich zuflüsternd, ohne dass dies ihr grade Jesus geboten hätte (Meyer, God.), wohl um nicht die Aufmerksamkeit der Jesu feindseligen Ἰουδαῖοι (V. 31) auf ihn zu richten, wenn sie auch grade eine Störung der erwarteten Hülfe von ihnen nicht befürchtete (gegen Meyer), und nicht bloss um der Schwester die lästigen Zeugen der ersten Begegnung zu ersparen (Luth., Keil). — ὁ διδάσκ.) Diese im Schoosse der Familie wohl gangbar gewesene Bezeichnung ist genug zum Verständniss der Schwester (vgl. Mark. 14, 14); den Namen braucht sie nicht zu nennen und nennt sie nicht, nur nicht der Heimlichkeit wegen (Meyer), da sie ja ohnehin heimlich mit ihr redet. — V. 30. Er war vor dem Orte geblieben, aber nicht wegen der Nähe des Grabes (dessen Stätte ihm nicht einmal bekannt war, V. 34, gegen de W., Hengst. u. A.), sondern ohne Zweifel hatte er von der Martha die Anwesenheit der vielen Ἰουδαῖοι erfahren und wollte nicht nur mit Maria allein sein (Meyer, Keil), sondern vermeiden, die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen (God.), da er sich von Feinden umlauert wusste. — V. 31. Die Wiederholung des ταχέως ἀνέστη (V. 29) soll nicht die heftige Bewegung ihres Gemüthes andeuten (Luth., Keil), sondern motiviren, weshalb die Juden an einen Gang der Maria zum Grabe (s. über diese Sitte Geier de luctu Hebr. 7, 26 und Wetst.) denken und ihr nachfolgen, um sie nicht in dem neuen Ausbruch ihres Schmerzes ohne Theilnahme und Trostzuspruch zu lassen. Zu εἰς τ. μνημ. vgl. V. 38. 20, 1. — V. 32. ἔπεσεν) Maria war tief innigern und stärkern Gefühls. — αὐτοῦ πρὸς τ. πόδας) ihm zu den Füssen (πρός: Mark. 5, 22. 7, 25) So nachher μου ὁ ἀδελφ.: nicht gestorben wäre mir der Bruder, wie 13, 6 und sehr oft im N. T. u. bei Griechen; s. Kühner §. 454, 3. Stallb. ad Plat. Rep. p. 518 C. — εἰ ἦς ὧδε etc.) wie Martha V. 21, aber ohne ein Mehreres hinzu-

---

nach Erweckung des Bruders zum Opfer bringen, und gewiss ist, dass die Art, wie Jesus auf das höhere Leben aller Gläubigen hinwies, das durch den Tod nicht aufgehoben werde, sondern ihn selbst aufhebe (V. 25 f.), der Martha wohl als eine Hinweisung darauf erscheinen konnte, dass sie sich mit der Gewissheit dieses höheren Lebens, das ihr Bruder empfangen, begnügen müsse (vgl. Luth. z. V. 39).

zufügen als ihre Thränen. Gewiss war dieser Gedanke der oft wiederholte Refrain ihrer gegenseitigen Schmerzensmittheilungen gewesen. — Ein weiteres Gespräch findet nicht statt, nach Meyer, Ebr., Schnz.: weil die Ἰουδαῖοι störend mitgekommen; nach Luth.: weil Jesus statt des Wortes die That eintreten lassen wollte (vgl. God., Keil).

V. 33. τοὺς συνελθ. αὐτῇ Ἰουδ.) die mit ihr gekommenen (s. z. Mark. 14, 53) Juden. Beachte das nachdrückliche κλαίουσαν — κλαίοντας. — ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι) Einzig richtig Vulg.: infremuit spiritu, Goth.: inrauhtida ahmin, und Luther: er ergrimmete im Geiste; zu τῷ πνεύμ. vgl. 13, 21. Mark. 8, 12. Act. 17, 16. Nie anders als vom heftigen Zorn wird βριμάομαι und ἐμβριμάομαι, wo es nicht das eigentliche Schnauben oder Brummen (Aesch. Sept. 461. Luc. Necyom. 20) bezeichnet, bei Griechen, LXX u. im N. T. (Matth. 9, 30. Mark. 1, 43. 14, 5) gebraucht. S. Guml. p. 265 f.*). Gewiss aber wird durch τῷ πνεύματι nicht gesagt (wogegen schon V. 38 ἐν ἑαυτῷ entscheidet), dass er über seine Rührung (τῷ πάθει) zornig geworden sei; so, die Menschlichkeit Jesu verkennend, Orig., Chrys., Theophyl., Euth.-Zig. u. M.**). Denn der Kontext

---

*) Nie steht es von heftigem, nach de W. an Unwillen grenzenden Schmerz (so Grot., Lck., Thol., welcher eine lautlos schmerzliche Bewegung der Sympathie und des Schauders meint, B.-Crus., Maier u. M., vgl. schon Nonn.), als stärkerer Ausdruck für στενάζειν oder ἀναστενάζειν (Mark. 7, 34, vgl. 8, 12), wie Ew. will (Gesch. Chr. p. 486, etwas anders Joh. Schr. I. p. 322), oder gar von dem Schauder darüber, dass er die Ueberwindung des Todes mit dem Tode büssen soll (God.).

**) Aehnlich Cyrill., welcher τῷ πνεύματι vom heiligen Geist und instrumental fasst: Jesus habe τῇ δυνάμει τοῦ ἁγίου πνεύματος auf sein menschliches Mitleid gezürnt, Hilg. (Lehrbegr. p. 260. Evang. p. 296, vgl. Köstlin p. 139), nach welchem der Unwille des Logos sich auf die mit ihm verbundene menschliche Person richtet (vgl. dagegen Weiss Lehrbegr. p. 257), und Merz in d. Würtemb. Stud. 1844. 2 (er sei auf sich selbst böse geworden, dass ihm habe das Herz brechen wollen); alles das sittliche Wesen des menschlichen Mitgefühls Jesu verletzend. Er zürnte nicht über den Tod als Sold der Sünde (Augustin., Corn. a Lap., Olsh., Guml., Schnz.), oder über die Macht des Todes als des bösen Feindes des menschlichen Geschlechts (Melanth., Ebr., Hengst.), oder über den, der des Todes Gewalt hat und ihm solches Leid bereitet (Luth., vgl. Weber vom Zorne Gottes p. 24, Keil), oder über den Unglauben der Juden (Erasm., Scholt.) und auch der Schwestern (Lampe, Kuin., Wichelhaus Komm. üb. d. Leidensgesch. p. 66 f.), was alles ganz contextwidrig eingetragen wird, oder darüber, dass er diesen Trauerfall nicht habe abwenden können (de W.), worüber er sich ja

(*ὡς εἶδεν — κλαίοντας*) weist lediglich auf das Weinen der Juden hin (vgl. auch V. 38), welches mit dem Weinen der tief fühlenden Maria in einen bedeutsamen Gegensatz gestellt ist und also von ihm als leeres Kondolenzceremoniell erkannt wird, so dass er über dies heuchlerische *κλαίειν* der Juden, das mit der bittersten Feindschaft gegen den geliebten Freund der Trauernden gepaart ist, ergrimmt in tief sittlicher Entrüstung. Das *τῷ πνεύματι* deutet an, dass dies Ergrimmen in der Tiefe seines sittlichen Empfindens vor sich ging, ohne sich äusserlich kundbar zu machen (gegen Schnz.). Joh. hätte auch *τῇ ψυχῇ* schreiben können (s. z. 12, 27). — *καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν*) nicht gleich *ἐταράχθη τῷ πνεύματι* 13, 21 (Lck.), auch nicht: „er liess sich erschüttern, gab sich der Erschütterung hin“ (de W.), sondern, wie das Aktiv mit dem Reflexiv nothwendig fordert: er erschütterte sich selbst durch das Verschliessen der Gemüthsbewegung in sein Inneres (vgl. das *τῷ πνεύματι*), während man durch den Ausbruch des Affekts sich desselben entledigt*).

V. 34—46**). Die Auferweckung des Lazarus. — *ποῦ τεθείκ. αὐτόν;*) So fragt er die Maria und Martha, und sie sind auch die Antwortenden. Dass er es gleichwohl

---

V. 15 freut. Brückn. denkt an den Zorn des von seinen Feinden verkannten, von seinen Freunden unbegriffenen Erlösers.

*) Meyer denkt an einen körperlichen Schauer, in dem er sich schüttelt und die innere Erregung kundgiebt (vgl. Euthym. u. Schnz.: die Steigerung dessen, was mit dem *ἐμβριμ.* begonnen); nach God. ist die leibliche Bewegung das Zeichen des innern Entschlusses, durch welchen er das *ἐμβριμᾶσθαι* abschüttelt, nach Hengst. erregt er sich selbst zum Kampf gegen den bösen Feind (vgl. Keil, nach welchem diese Erregung sich in Gesicht und allen Gliedern des Leibes kundgab!). Gewöhnlich findet man in dem reflexiven Ausdruck, dass die Passivität des Affekts ausgeschlossen werden soll (Augustin., Beng. u. M., auch Brückn., Ebr., Luth.) und Jesus sich in der Gewalt behielt.

**) V. 38 schreibt Tisch. nach ℵA *εμβριμουμενος* statt *-ωμενος*, V. 39 hat Lchm. den Art. vor *ιησ.*, der in AD fehlt, gestrichen (vgl. Treg. i. Kl.), die Rcpt. *τεθνηκοτος* statt *τετελευτηκοτος*, wie V. 40 die Form *οψει* statt *οψη* und V. 41 nach *λιθον* die Glosse: *ου ην ο τεθνηκως κειμενος* gegen entscheidende Zeugen. — V. 44. Treg. a. R., WH. stellen nach BL codd. vg. sah. cop. *αυτοις* hinter *ιησ.* und haben den Art. davor i. Kl., weil er in B fehlt. Das überflüssige zweite *αυτον* (nach *αφετε*) ist in der Rcpt., Lchm. weggelassen (vgl. Treg. i. Kl.), aber nach BCL zu restituiren, nach denen auch das *και* am Anfange des Verses zu streichen ist. — V. 45. Das *ο* (Treg. txt., WH. txt. nach BCD) wird nach V. 46 in *α* conformirt sein (ℵALXΔ Mjsc., Rcpt., Lchm., Tisch., Meyer), wie V. 46 das *α* bei CD (Lchm., Treg. a. R.) in *ο*, so dass B allein das Ursprüngliche hat. Die Rcpt. hat nach *εποιησεν* das Subj. (*ο ιησους*) ergänzt.

schon gewusst habe (Augustin., Erasm., Jansen u. A., vgl. noch Hengst., Guml., Schnz.: der Pädagog fragt auch, was er selbst wohl weiss!), ist natürlich dogmatische Fiction. — ἔρχου καὶ ἴδε) vgl. z. 1, 40. 47. Hengst. findet darin eine Reminiscenz an Ps. 46, 9. 66, 5 und erklärt sie aus dem Drange, in feierlichen Momenten in Schriftworten zu reden! — V. 35. ἐδάκρυσεν) Bem. in der Darstellung die beredte, tiefergreifende Einfalt, und wie ungesucht und wahr die feine Scheidung der Ausdrücke — sein δακρύειν sind hier Thränen, in stillem Weh, kein Klageweinen, kein κλαίειν, wie über Jerusalem Luk. 19, 41*). — V. 36. πῶς ἐφίλει αὐτόν) wie lieb hat er den Lazarus gehabt, als dieser noch gelebt (Imperf.), dass er jetzt so weint um den Todten. Es sind die Empfänglichen unter ihnen, die so sprechen. — V. 37. οὐκ ἐδύνατο) So sprechen, wie schon das δέ zeigt, die Hämischen und Boshaften, welche in seinen Thränen einen willkommenen Beweis nicht seines Liebesmangels (Ebr., Luth.) oder seiner Ohnmacht (God.), sondern nur letzteres sehen, sofern der, welcher wirklich die Augen des Blinden geöffnet hat (was sie eben darum bezweifeln zu müssen meinen), wohl auch den Lazarus von seiner Krankheit hätte befreien können, ohne dass sie grade voraussetzen, er sei eben deshalb, weil er den Lazarus nicht habe retten können, nicht eher nach Bethanien gekommen (Meyer). So richtig schon Chrys., Nonn. (ἀντιάχησαν), Theophyl., Euth.-Zig., Erasm., Calv., Beng. u. d. meisten Aelteren, während Neuere den böswilligen Sinn der Frage V. 37 grundlos leugnen (Lck. Thol., de W., Maier, Brückn., Ew., Guml., Hengst., vgl. auch Keil, Schegg, Schnz.). Vgl. dagegen auch V. 38. Dass sie in dieser Umgebung ihren Zweifel nicht direkter zu äussern wagen, ist sehr naturwahr**). — ἵνα) ist nach Meyer ge-

---

*) Baur und Keim finden die Thränen um einen Gestorbenen, welchem man mit der Gewissheit der Wiederbelebung naht, unnatürlich, und Strauss p. 494 bezieht sie darum auf ihren Unglauben (als Copie von Luk. 19, 41), indem er V. 36 für eins der erdichteten Missverständnisse Jesu erklärt. Allein so würde eben nur der Schriftsteller reflektiren, wenn die Geschichte erdichtet wäre, während die liebevolle Sympathie Jesu mit dem Tode des Freundes und den Schmerzen, von denen er begleitet gewesen war, so wie mit dem Jammer der Schwestern grade sein ächt menschliches Gefühl bezeugt, weshalb man die Thränen Jesu nicht auf das in Lazarus geschaute Elend des menschlichen Geschlechts (Hengst., vgl. Olsh., Guml. und auch Luth.) beziehen darf.

**) Dass sie sich auf die Heilung des Blinden bezogen, nicht auf die Todtenerweckungen Jesu, ist kein Widerspruch gegen die desfall-

dacht: wirksam sein, damit (vgl. z. Kol. 4, 16). Einfacher nimmt man es als Umschreibung des Inf. (vgl. z. 1, 27). — V. 38. ἐμβριμούμενος) kann wegen des οὖν nur auf die πονηρία (Chrys.) der τινές gehen und beweist somit die richtige Fassung von V. 33, während namentlich ein Ergrimmen über den Tod hier gänzlich unmotivirt ist. Luth. mischt auch hier den Teufel ein. — εἰς τὸ μνημεῖον) zu dem Grabe (nicht hinein, s. das Folgende; vgl. V. 31). In die Grabhöhlen führte entweder ein senkrechter Eingang mit Treppen, oder ein horizontaler; sie wurden mit einer Thür oder einem grossen Stein verschlossen. Noch jetzt zahllos vorhanden; Robins. II, p. 175 ff. u. dessen neuere Forschungen p. 327 ff. Tobler Golgatha p. 251 ff. — ἐπέκειτο ἐπ' αὐτῷ) kann heissen: er lag oben darauf, in welchem Falle das Grab, dessen Beschreibung jedenfalls auf Wohlhabenheit deutet (s. z. V. 19), ersterer Art war, wie das jetzt (obwohl mit Unrecht, s. Robins. II, p. 310) dafür ausgegebene Grab des Lazarus, oder: er lag daran, davor (vgl. Hom. Od. 6, 19: θύραι δ' ἐπέκειντο), so dass ein horizontaler Eingang gedacht sein würde (Lck., de W., Ebr., Ew., Schnz.). Zu entscheiden ist nicht.

V. 39 f. ἡ ἀδελφὴ τοῦ τετελ.) deutet an, wie der natürliche Schauder des schwesterlichen Herzens sich gegen die Oeffnung der Gruft sträubt, welche den (voraussichtlich) schon in Verwesung übergehenden Leichnam des geliebten Bruders nicht dem Anblick der Anwesenden ausgesetzt sehen will. — ἤδη ὄζει) Das Wort soll natürlich nicht etwa Jesum auf die Grösse seines zu verrichtenden Werkes hinweisen, um ihn zu einer neuen Bekräftigung seiner Verheissung zu veranlassen (Hengst.), sondern zunächst nur die Oeffnung der Gruft abwehren. Spricht Martha dasselbe mit voller Ueberlegung, so setzt es freilich voraus, dass sie die Auferweckung nicht mehr erwartet (Meyer, Luth., Ebr., Keil), und der Eindruck der Worte Jesu V. 25 f. (s. z. V. 27), vielleicht auch seine Thränen (V. 35), die dem für dies Leben Verlorenen zu gelten schienen, konnten sie wohl dazu bewegen, die früher (V. 22) gehegte Hoffnung aufzugeben. Doch darf man in einem Worte,

sigen synoptischen Erzählungen (Strauss), nicht einmal weniger passend (de W.), sondern lag ihnen aus der eigenen jüngsten Erfahrung am nächsten, und passte auch völlig, da sie ja gar nicht an eine Erweckung, sondern an eine der Blindenheilung entsprechende (καὶ οὗτος) Heilung des Lazarus dachten. Aber sicher würde in einer erdichteten Erzählung die Beziehung darauf nicht gefehlt haben (vgl. Brückn., Luth.).

das so offenbar Erzeugniss eines momentanen Impulses ist, nicht zuviel Reflexion suchen*). — *τεταρταῖος*) viertägig (vgl. z. V. 17), nämlich als Begrabener. S. Wetst. Vgl. Xen. Anab. 6, 4, 9: *ἤδη γὰρ ἦσαν πεμπταῖοι* (todt), Diog. L. 7, 184. Dass sie dadurch das *ἤδη ὄζει* begründet, zeigt unwiderleglich, dass sie den Verwesungsgeruch nicht spürt (Hengst., Ebr., God.), sondern bei Oeffnung des Grabes zu spüren erwartet (Lck., de W., Luth., Keil, Schnz.), so sehr sich die negative Kritik dagegen sträubt (vgl. Strauss, Keim p. 68), um in der Auferweckung des bereits verwesten Leichnams die höchste Steigerung der Wunderdichtung zu finden. — V. 40. *οὐκ εἶπόν σοι*) ungenaue Rückweisung, wie 1, 30. 6, 63. 65. 10, 26, auf V. 4 (Hengst., Ebr., God.), nicht auf V. 23 ff. (Meyer, de W., Luth., Keil, Schnz.), weshalb auch nicht an die Gottesherrlichkeit Jesu zu denken ist (Luth.), sondern an die Wundermacht Gottes, der ihm giebt, den Gestorbenen aufzuwecken. Von dem Glauben, der hier, wie Mark. 5, 36 und überall, die Bedingung jeder Wunderhülfe Gottes ist (gegen God.), hatte er dort allerdings den Ausgang nicht abhängig gemacht; aber die Forderung desselben lag in V. 25 f.

V. 41 f. *ἦραν οὖν*) Der willige Gehorsam der Schwestern zeugt von der Wiederkehr des Glaubens in ihnen. — *εὐχαριστῶ* etc.) Dies setzt voraus, dass Jesus die Auferweckung des Freundes erbeten und zwar nicht eben jetzt (so, wie es scheint, Meyer, Luth.), sondern schon als er V. 11 sprach (vgl. Keil: schon V. 4), so dass also das Bitt- und Dankgebet nicht als Eins (Merz in d. Würtemb. Stud. 1844. 2. p. 65, Thol.), oder letzteres als vorausgreifend (Hengst.) zu denken ist, als danke er im sichern Vorgefühle der Erhörung seiner Bitte (Ew., vgl. God.). — V. 42. *ἐγὼ δὲ ᾔδειν* etc.) geht auf die Zeit, wo er jenes Gebet an Gott richtete, so dass ihm die Gewissheit der Erhörung nicht unerwartet und unvermuthet gekommen ist. Wer, wie Jesus, allezeit nur will, was Gott will (5, 30), der kann sprechen: *πάντοτε θέλεις*

*) Uebrigens setzt dasselbe doch höchst wahrscheinlich voraus, dass die Einbalsamirung (Beräucherung, Einreibung und Bewickelung mit Specereien, auch Salbung 12, 7) nicht stattgefunden hatte (gegen Luth., God., Ebr., Keil, Schnz.). Diese Unterlassung hat nach Meyer, Brückn. irgend eine uns unbekannte Ursache gehabt, nach Hengst. unterblieb sie, weil man auf seine Auferweckung hoffte; und es ist doch in der That nach V. 22 nicht unwahrscheinlich, dass man auf Jesu rettende Ankunft gehofft hatte, bis es nun dem Anschein nach zu spät war.

α θέλω (Euth.-Zig.). — ἀλλ') Wer mit der unbedingten Gewissheit der Erhörung betet, bei dem wird der Dank sich so unmittelbar mit der Bitte verbinden, dass es einer besonderen Aussprache desselben nicht bedarf. Es muss also für dies Aussprechen ein besonderer Grund vorliegen. — εἶπον) nämlich das Dankgebet V. 41, natürlich nicht V. 4 (Ew., wogegen schon das διὰ τ. ὄχλ. τ. περιεστ.). Unnöthig, wie 6, 36, Meyer: ich will es gesagt haben, nämlich dass das εὐχ. σοι u. s. w. — ἵνα πιστεύσωσιν etc.) Aus seinem Dankgebet sollen sie sehen, dass er von Gott das erbetene Wunder empfängt und in dieser Gabe eine Legitimation seiner göttlichen Sendung*).

V. 43 f. φωνῇ μεγάλῃ) nach Hengst., Luth. zum Vorbild des einstigen Rufes bei der Todtenerweckung, als welches es Strauss erdichtet sein lässt. Die gangbare Vorstellung, dass er durch diesen Ruf den Lazarus aus dem Tode erweckte, indem er dadurch seine Wunderkraft wirken liess (auch Meyer), ist nach V. 41 offenbar kontextwidrig; er ruft dem von Gott wunderbar Erweckten zu, die Gruft zu verlassen, wie schon Orig., Lampe sahen. Nachdem Lazarus das Leben von Gott wieder empfangen hat, giebt ihm Jesus den Befehl, es wieder zu nehmen (vgl. z. 10, 18) und so in's Leben zurückzukehren. Keil freilich erklärt das wegen 5, 25 für „schriftwidrig" und weiss, dass Jesus V. 41 nicht die Er-

---

*) Man hat an V. 42 Anstoss genommen, und ihn entweder für unächt gehalten (Dieffenb. in Bertholdt's krit. Journ. V. 1. p. 8), oder für Reflexion des Evangelisten, der dies Gebet im apologetischen Interesse für die Geschichte (de W., s. dagegen Brückn.) oder für die Gottheit Christi (Scholt.) dem Herrn in den Mund gelegt habe. Aber nur von der Voraussetzung aus, dass hier der allmächtige Logoschristus rede, und darum freilich auch bei dogmatistischen Auslegern wie Schnz., nach dem „eigentlich gar kein Gebet nothwendig wäre", ist dies Gebet ein Widerspruch, der dadurch gelöst werden soll, dass dasselbe zu einer blossen Anbequemung herabgesetzt wird, welche das Gebet zu einer ungeschickten „Schauspielerei", einer „widerlichen Grimasse" macht (vgl. Strauss). Der Johanneische Christus empfängt alle seine Wundermacht und nicht bloss dieses Wunder (gegen Schleierm. L. J. p. 283) von Gott (1, 52) und wenn er den Dank dafür, der ihn stets erfüllt, aus besonderem Grunde ausspricht, so ist dies kein „Scheingebet" (Baur), da eben nicht das Dankgebet an sich, sondern nur das Aussprechen desselben um des Volkes willen geschieht, und kein „Schaugebet" (Weisse), da das Aussprechen seiner Absicht im Gebet, obwohl auf die Umstehenden berechnet, doch zugleich der Ausdruck dafür ist, dass er die empfangene Gabe im Dienste seines Berufes und damit zu Ehre Gottes gebraucht, worin der beste Dank für dieselbe liegt.

weckung des Lazarus, sondern die Macht dazu erbeten hat. — *δεῦρο ἔξω*) hier heraus! huc foras! ohne Verbum, vgl. Hom. Od. *ϑ*, 292. Plat. Pol. 4. p. 445 D. 5. p. 477 D. Stallb. ad Plat. Apol. p. 24 C. — V. 44. *δεδεμ. τ. πόδ. κ. τ. χεῖρ.*) wird von Basil. (*ϑαύμαζε ϑαῦμα ἐν ϑαύματι*), Chrys., Euth.-Zig., Augustin., Rupert., Aret., Lightf., Lampe u. M. als neues Wunderstück betrachtet, wozu man auch noch die Verhüllung des Gesichtes zieht. Willkürliche Verunstaltung in's Apokryphische. Zur Vermeidung dessen ist aber der Aor. *ἐξῆλϑε* nicht de conatu zu deuten (Kuin.), auch nicht anzunehmen, jedes Glied sei besonders gewickelt gewesen, wie die Aegyptische Art war (Olsh., de W., B.-Crus., Maier), sondern: die Umwindung, welche noch dazu keine Specereien zu halten hatte (V. 39), konnte, vom Kopfe bis zu den Füssen über den Sindon, in welchen die Leiche geschlagen war (Matth. 27, 59), den ganzen Körper umschlingend (s. Jahn Arch. I, 2. p. 424), lose und locker genug sein, um, durch die Bewegungen des Belebten erweitert, diesem das Herauskommen zu ermöglichen. Die völlige Befreiung ward erst durch das befolgte *λύσατε αὐτόν* hergestellt, wodurch sie sich freilich nach Schnz. nur von der Realität seiner Leiblichkeit überzeugen sollen. — *κειρία*, Gurt, Binde, nur hier im N. T., aber s. Prov. 7, 16. Aristoph. Av. 817. Plut. Alc. 16. — *καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ σουδ. περιεδ.*) Die Participialkonstr. löst sich auf und geht ins Verb. finit. über, vgl. Kühner §. 490, 4. Sein Gesicht war mit einem Schweisstuch umbunden. Zu *περιεδ.* vgl. Hiob 12, 18. Plut. Mor. p. 825 E. — *λέγει αὐτοῖς*) zu den Anwesenden überhaupt, wie V. 39. Lasset ihn hinweggehen (vgl. 18, 8). So völlig wieder gekräftigt war er erstanden. Aber alles weitere Aufsehen sollte nun vermieden werden.

Anmerkung. Dass die vielgepriesene*), aber auch viel ange-

*) Ew., Gesch. Chr. p. 484: „Keine Erzählung dieses Apostels durchwallt eine so tiefe Gluth und springende Lebendigkeit der Darstellung, als eben diese, wo er es unternimmt, das Zittern dieses Lebens um das Leben des Freundes, seinen Kampf mit den Finsternissen der Welt auch hierin, und seine dennoch Alles überragende, von vorn bis zuletzt ungetrübte Siegesruhe und Siegesfreudigkeit in einem grossen Bilde zu zeichnen. Dazwischen drängen sich die noch höheren Laute des Bewusstseins der Messianischen Herrlichkeit und ihrer gewaltigen Bewährung“. Meyer: „Grade die künstlerische Darstellung, welche im Berichte dieses letzten und grössten Wunders am vollendetsten hervortritt, ist nur aus der eigenen tiefen und theilnehmenden Erinnerung begreiflich, welche die Wahrheit und Wirk-

fochtene Geschichte von der Auferweckung des Lazarus nicht durch die Annahme eines Scheintodes (Paul., Gabler in s. Journ. f. auserl. theol. Lit. III, p. 235 ff., Ammon L. J. III, p. 128, Kern in d. Tüb. Zeitschr. 1839. 1. p. 182, Schweiz. p. 153 ff.) oder durch das Missverständniss eines Gespräches Christi mit den beiden Frauen bei dem Tode des Lazarus über die Auferstehung (Weisse II, p. 260 ff.), durch eine Verwechslung mit der Erweckungsgeschichte des (scheintodten) Jünglings zu Nain (welches eine Abkürzung des Namens Bethanien sei, vgl. Gfrörer Heiligth. u. Wahrh. p. 311 ff.); oder durch eine Verwandlung des Lazarus der Parabel Luk. 16 in der Ephesinischen Ueberlieferung in einen von Jesu auferweckten Lazarus (Schenk.) zu erklären, noch nach der älteren Auffassung von Strauss in einen Mythus zu verflüchtigen oder auf ein Betrugspiel der Bethanischen Familie zurückzuführen sei, in das Jesus halb wider Willen eingegangen (Renan), kann heutzutage als zugestanden gelten. Es kann dieselbe von denen, welche dem 4. Evang. die Aechtheit und Geschichtlichkeit absprechen, nur für eine Lehrdichtung angesehen werden, deren Idee in V. 25 f. ausgesprochen (Baur) und deren künstliche Composition aus synoptischen Materialien und innere Unwahrscheinlichkeit besonders Strauss (in s. L. J. v. 1864. §. 77) und Keim (III, p. 66 ff.) mit dem Aufgebot des äussersten Witzes und Scharfsinns nachzuweisen versucht haben. Es handelte sich hiernach um einen Superlativ der synoptischen Todtenerweckungen, in welchem mit Anknüpfung an die Lazarusparabel (Luk. 16) und an die Geschichte von den Bethanischen Schwestern (Luk. 10) Jesus den Freund eigens sterben lässt, um den schon in Verwesung übergegangenen Leichnam am vierten Tage auferwecken zu können. Alle Details sind danach theils den synoptischen Todtenerweckungsgeschichten nachgebildet, theils hinzugedichtet, um auch das rührende Moment einer solchen Geschichte aufs Höchste zu steigern und ihre pragmatische Bedeutung für die Endkatastrophe des Lebens Jesu, für die der Verf., nachdem er alle geschichtlichen Motive bereits verbraucht, eines neuen Hebels bedurfte, vorzubereiten. Allein die inneren Widersprüche, in welche sich der Verf. bei diesem Streben verwickelt

---

lichkeit des Hergangs mit ganz besonderer Lebendigkeit, Treue und Begeisterung auch in ihren feinsten Zügen bewahrt und gepflegt hatte. Keine Erzählung des N. T.'s trägt so vollendet das Gepräge des Gegentheils späterer Dichtung. Aber bei keiner war auch die Gluth der Hoffnung auf die Messianische Vollendung so unmittelbar wirksam, um jeden Zug der Erinnerung zu erhalten und zu beleben". Bekannt ist, was selbst Spinoza (nach Baile Dict.) gestanden haben soll: „que s'il eût pu se persuader la resurrection de Lazare, il auroit brisé en pièces tout son système, et auroit embrassé sans répugnance la foi ordinaire des Chrétiens".

haben soll, zeigen eben, dass die Entstehung der Geschichte sich aus diesen Voraussetzungen doch keineswegs so leicht erklärt. Es bleibt in der That ein Widerspruch, dass die Auferweckung eines Todten, der angeblich nur für diesen Zweck gestorben ist (vgl. dagegen z. V. 6), die absolute Uebermacht über den Tod beweisen soll, und die angeblichen Scheinthränen, wie das Scheingebet am Grabe, stehen mit der Voraussetzung eines erdichteten Logoschristus in ebenso unlösbarem Widerspruch, wie sie sich unter Voraussetzung der Geschichtlichkeit einfach und natürlich erklären (vgl. z. V. 35. 41 f.). Dass die Personalien der Geschichte nicht aus den synoptischen Evangelien entnommen sind, ist zu V. 1. 2 gezeigt worden, die angeblichen Entlehnungen aus den synoptischen Todtenerweckungsgeschichten, wie die Bilderrede vom Schlaf V. 11, die Thränen V. 32. 35, die Grabhöhle V. 38 und die Verweisung auf den Glauben V. 40 enthalten nichts, was nicht die Aehnlichkeit der Situation von selbst ergäbe, oder werden nur künstlich parallelisirt, wie das Ergrimmen Jesu V. 33 mit der Austreibung der Lacher Mark. 5, 40. Die lebensvolle Charakteristik der beiden Schwestern zeigt bei aller wesentlichen Uebereinstimmung mit Luk. 10 doch zu wenig Absichtlichkeit, um danach gebildet zu sein, die pragmatische Bedeutung der Geschichte für den Evangelisten aber wird von der Kritik in einer Weise übertrieben, welche die folgende Darstellung durchaus nicht rechtfertigt; und wenn selbst Weizs. p. 528 dahingestellt sein lässt, wie weit eine so durch und durch lehrhafte Erzählung an Thatsächliches anknüpfe, so beruht auch dies auf einer Ueberschätzung des angeblichen „allegorischen Moments“ derselben, in der freilich Ausleger, wie Hengst. und Luth. (obwohl unter sich differirend, ob die Erzählung auf die allgemeine Todtenerweckung oder die Auferstehung Jesu hinweise) mit der negativen Kritik Hand in Hand gehen.

Dass die Synoptiker von der Erweckung des Lazarus schweigen, ist keineswegs so unerklärlich (Brückn.), da dieselben an die Erzählungen aus der Galiläischen Zeit unmittelbar die Erzählung von der letzten Festreise und der Katastrophe in Jerusalem anreihen und so grade die Zeit, in welche Joh. 7—11 fällt, gar nicht berühren. Ob sie freilich diese Schranke sich selbst gesteckt und trotz der Bekanntschaft mit unserer Geschichte und ihrer Bedeutung dieselbe nicht aufgenommen haben (Meyer, Luth.), oder ob dieselbe mit ihren Entstehungsverhältnissen zusammenhängt, so dass sie wirklich mit der Geschichte unbekannt waren (Lck., de W.), wird sich schwer entscheiden lassen; aber auch in ersterem Falle kann man ihr Schweigen nur unverantwortlich nennen (Baur), wenn man von der ungeschichtlichen Vorstellung ausgeht, dass die Evangelisten Biographen in unserem Sinne waren, während sie doch, jeder für seine lehrhaften Zwecke, eine Auswahl aus dem Schatz der ihnen zugänglichen (mündlichen

oder schriftlichen) Ueberlieferung geben. Ebenso ungeschichtlich war es freilich, ihr Schweigen aus der Annahme schonender Rücksichtsnahme auf die Bethanische Familie (Epiphan., Grot., Wetst. z. 12, 10, Herder, Schulth., Olsh., Bäuml., God.; so auch, mit ausmalender Phantasie, Lange L. J. II, 2. p. 1133 f.), die 50 und mehr Jahre später schwerlich mehr durch den Mordanschlag 12, 10 gefährdet war, oder gar aus dem tiefen und geheimnissvollen Charakter der Geschichte, um derswillen ihre Darstellung zur speciellen Mission des mit Jesu vertrautesten Evangelisten gehörte (Hengst., vgl. Philippi, der Eingang des Joh. Ev. 1866. p. 11 f.), zu erklären. Zu Grunde liegt der Schwierigkeit, die man in diesem Schweigen findet, immer wieder die Vorstellung, dass dieses Wunder „der Höhepunkt der Wunderthätigkeit" Jesu sei (vgl. auch Meyer), während es doch, wenn man einmal die tendentiöse und offenbar kontextwidrige Deutung der Kritik von V. 39 aufgiebt, um nichts anders ist, als eine der synoptischen Todtenerweckungen, sobald man eben diese wirklich für solche hält und nicht der grösseren Nähe des Todes den Vorwand entnimmt, in ihnen nur ein Wiedererwachen aus dem Scheintode zu sehen (vgl. auch Keil). Nicht anders dort wie hier muss man ja ohnehin annehmen, dass Gott auch nach dem Eintritt des natürlichen Todes diejenigen, welche er durch Jesum ins Leben zurückrufen zu lassen beschlossen hatte, vor der letzten Lösung der Seele von dem Zusammenhang mit dem irdischen Leben bewahrte, nur dass die Rückkehr in dasselbe durch kein natürliches Mittel, sondern nur durch göttliche Wundermacht vermittelt werden konnte. Ebenso pflegt man auch auf apologetischer Seite die pragmatische Bedeutung dieses Wunders für die folgende Entwicklung der Ereignisse (nicht weniger wie auf kritischer) zu überschätzen (vgl. z. B. Schnz.: die Auferweckung des Lazarus bildet den Wendepunkt in der Geschichte Jesu), woraus denn die seltsame Frage entstand, woher das Wunder nicht bei dem Prozesse Jesu zur Sprache kam, in dem es sich doch um ganz andere Dinge als um seine (angeblichen oder wirklichen) Wunder handelte. Vgl. übrigens Beyschl., Joh. Frage p. 177—84.

V. 45 f. *οἱ ἐλθόντες* etc.) gehört natürlich zu *πολλοι* und motivirt das von ihnen zu Sagende. Ein Gegensatz zu solchen, die überhaupt nicht zu den Schwestern (God.) oder nur zu Simon (?) und Martha gekommen waren (Hengst.), liegt nicht darin, da das *ἐλθόντες* nur die Voraussetzung des *θεασάμενοι* und Maria nur, wie V. 1, als die bekanntere genannt ist, nicht als die trostbedürftigere (Luth., Keil). Der Hauptnachdruck liegt aber auf dem *θεασάμενοι*, das, wie überall, nicht das blosse Sehen, sondern das verständnissvolle Anschauen bezeichnet (1, 14. 32. 38. 4, 35. 6, 5). — *ἐπι-*

στευσαν εἰς αὐτόν) Dieser Erfolg des Wunders zeigt klar, dass dasselbe nicht zur Illustration von Luk. 16, 31 erdichtet ist. Vgl. Beyschl. a. a. O. p. 179. — V. 46. *τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν)* d. h. nicht von den Gläubiggewordenen (Meyer, Luth.), sondern von den Juden überhaupt. Natürlich waren auch sie nach Bethanien gekommen; aber sie hatten das Wunder nicht in dem Sinne, wie die V. 45 genannten, angeschaut; daher wohl auch das allgemeinere *ἃ ἐποίησεν* (s. d. textkrit. Anm.). Ihnen war es nur eine jener Thaten, mit denen Jesus die Menge bethörte. — *εἶπον)* kann wegen des *δέ* nicht gemeint sein: in wohlmeinendem Sinne, um sie über die That in die rechte Kenntniss zu setzen und ihnen das Wunder zu bezeugen (vgl. Orig., Schegg, Schnz.), oder: um sich ihr Urtheil darüber von ihnen zu erholen (Luth.), sondern nur: in böslicher Absicht, um Jesum (als Goeten: Euth.-Zig.; als Sacrilegus, der den Leichnam ausgegraben: Theophyl.) oder um eine That anzuzeigen, die nothwendig neues Aufsehen erregen und den Anhang Jesu vermehren musste (vgl. Keil).

V. 47—56*). Der Mordbeschluss des Sanhedrin. Die Oberpriester (denen sie also Mittheilung gemacht haben) und die Pharisäer (die dabei offenbar die impulsgebende Partei in ihm waren, vgl. 7, 32. 45) bringen eine Rathssitzung zusammen, d. i. eine Sitzung des Sanhedrin, nicht: den Sanhedrin (bem. das Fehlen des Art.). Zu *συνάγ. συνέδρ.* vgl. Diod. Sic. 2, 25. Keim III, p. 240 findet hier nur die Johanneische Neugestaltung von Matth. 26, 3 ff., wo doch nur über den Modus des Vorgehens verhandelt wird, während hier es sich erst um den Mordbeschluss handelt. — *τί ποιοῦμεν)* was thun wir? Der Indikat. ist gesetzt (s. Stallb. ad Plat. Symp. p. 176 A); denn dass jetzt bestimmt etwas geschehen müsse, war unzweifelhaft. Vgl. Win. §. 41, a, 3. Der Gegensatz zu seinem *ποιεῖ* (Luth., God.) ist gesucht. —

*) V. 47 setzt die Rcpt. (D*Δ* Mjsc.) *σημεια* vor *ποιει*. — V. 50 hat die Rcpt. statt *λογιζεσθε* (ℵABDL) das aus den Synoptikern gangbare *διαλογιζεσθε* (vgl. auch V. 53 mit Treg. a. R. das *συνεβουλευσαντο* statt des Simpl. bei ℵBD) und *ημιν* (Lchm.) statt *υμιν* (BDLX 2 Mjsc. codd. it. cop.). — V. 51 hat die Rcpt. fast ohne Bezeugung den Art. vor *ιησους*, während sie V. 54 *ιησ. ουν* hat (AD*Δ* Mjsc., Lchm., Tisch.) statt *ο ουν ιησους*. Das *διετριβεν* der Rcpt. behalten Lchm., Tisch., Treg. a. R. bei, weil *εμεινεν* (ℵBL) das gewöhnlichere ist; aber jenes ist offenbar Conformation nach 3, 22. Das *αυτου* nach *μαθητων* (Rcpt., Lchm.) ist zu streichen. — V. 57. Das *και* nach *δε* (Rcpt.) ist nach entscheidenden Autoritäten zu streichen, und das *εντολην* (Lchm., Treg. a. R.) statt des Plur. (ℵB 2 Mjsc.) offenbare Correctur.

ὅτι) das einfache: da, als Grundangabe der Frage (Keil), nicht: in Bezug darauf, dass (Lck., de W., God.). — οὗτος ὁ ἄνθρ.) Diese verächtliche Bezeichnung soll offenbar dem ihnen wider Willen abgenöthigten Zeugniss für seine σημεῖα die Wage halten. Bem., wie schon hier gar nicht von der Todtenerweckung allein die Rede ist, sondern von den Wunderthaten überhaupt, deren mächtigen Eindruck nur die letzte wieder aufs Neue bewiesen hat. Von seinen angeblichen Gesetzesübertretungen ist gar nicht mehr die Rede, sondern nur von dem Einfluss, den er gewinnt (vgl. Luth.). — V. 48. οὕτω) ohne dass eingeschritten wird. — ἀροῦσιν) wegnehmen werden sie (tollent, Vulg.), nicht gleich ἀπολέσουσιν (Euth.-Zig., Beza, Grot., Lck., de W., Thol., Hengst., Schegg u. M.), was zu dem egoistischen Sinne, der die Entziehung der eigenen Macht besorgt, weniger passt. Gut Nonn.: ἁφαρπάξουσι. — ἡμῶν) dem Ῥωμαῖοι correlat, mit dem Nachdrucke des Egoismus vorangestellt, doch nicht als Genit. der Trennung (von uns weg), da ein solcher bei αἴρω nur dichterisch ist (Kühner §. 421, 2), sondern: die uns gehörige Stätte und Nation. — τὸν τόπον) unsere Stätte, d. i. die heilige Stadt (Chrys, Grot., Ew., Bäuml., Luth., God., Meyer, Keil, Schnz.), die Residenz des Sanhedrin und der ganzen Hierarchie, oder: das Land (so die Meisten z. B. Olsh., wie Luther: „Land und Leute“), keinesfalls: der Tempel (Maldonat., Lck., de W., Maier, B.-Crus., Hengst.), was weder durch Act. 6, 13 noch durch Stellen wie 3. Esr. 8, 77. 2. Makk. 5, 19. Matth. 23, 38 zu belegen ist. Jedenfalls besorgen die Sanhedristen, es würden die Römer, die ja die hierarchische Verfassung der Juden und das geistlich bürgerliche Schalten und Walten des Sanhedrin grossentheils noch belassen hatten, einrücken und die Stadt (oder das Land) sowohl als auch das Volk (in politischem Sinne, wie ἔθνος, Luk. 23, 2. Act. 10, 22 al.) dem Regimente des Sanhedrin, weil er so schlecht Ordnung zu halten wisse, entnehmen*).

V. 49 f. εἷς τις) unus quidam. Vgl. Mark. 14, 47. 51

*) Vielleicht ist bei τόπος gradezu wie Ign. ad Polyc. 1 an ihre obrigkeitliche Stellung zu denken. Wie weit diese Befürchtung ernstlich gemeint war (Meyer) oder nur ein Vorwand für ihren Neid (Calv., Hengst. nach Matth. 27, 18) auf die wachsende Autorität Jesu, in dem sie sich diese Folge vorspiegeln (Luth., Ebr.), ist wohl nicht so sicher zu entscheiden. Dass die Gefahr einer politisch-Messianischen Volksbewegung nicht so fern lag (gegen Keil), zeigt 6, 15; aber es fragt sich, ob sie nicht einem irgend hoffnungsvollen Aufstandsversuch geneigt gewesen wären, wenn derselbe nur nicht von einem ausging, der ihre Autorität entschieden verworfen hatte. Vgl. Schnz.

al. Bernhardy p. 442. Dieser Eine wusste Rath. Schnz. folgert daraus, dass er nicht präsidirte und es also nicht eine officielle Sitzung war. — *Καϊάφας*) s. z. Matth. 26, 3. Luk. 3, 2. — *τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου*) Er war Hoherpriester jenes (merkwürdigen, verhängnissvollen) Jahres, ohne dass damit gesagt sein soll, er habe als solcher durch sein Votum das grosse Versöhnopfer dargebracht, das allem Opfern ein Ende macht (God.). Allein V. 51 zeigt, dass es sich nicht um eine historische Notiz, sondern um ein bedeutungsvolles Zusammentreffen handelt. Vgl. 18, 13*). — *ὑμεῖς*) ihr Leute, geringschätzig. — *οὐκ οἴδατε οὐδέν*) dass ihr noch fragen könnt: *τί ποιοῦμεν*. Ganz unnöthig ist es daher, vorher Mahnungen zur Mässigung Seitens der Besonneneren vorauszusetzen (Lck.); nicht Mangel an Entschlossenheit (de W.) tadelt er, sondern Mangel an Scharfblick, der das Unvermeidliche klar und sicher erkennt. — V. 50. *οὐδὲ λογίζ.*) noch erwägt ihr, dass u. s. w. Die unhöfliche Art dieser Rede erklärt Luth. für kalten Verstandeshochmuth, Meyer für leidenschaftlich, Hengst., God. verweisen auf die Herbigkeit des Sadducäerthums (Joseph. Bell. 2, 8, 14). — In dem *ἵνα* nach *συμφέρει* liegt gewiss nicht der Gedanke der göttlichen Bestimmung (Meyer), sondern es ist einfache Umschreibung des Inf. (vgl. z. V. 37). — *ὑπέρ*) in commodum, damit es vor dem drohenden Verderben bewahrt werde, das er mit den V. 48 gefürchteten Consequenzen der Erfolge Jesu über das theokratische Volk (*λαός*) kommen sieht. Bem. dagegen im Parallelsatz *τὸ ἔθνος*, das nur die Nation als Ganzes im Gegensatz zu den Einzelnen bezeichnet. — Der Grundsatz selbst, welcher sittlich und edel sein kann, wenn ihn der Einzelne übt, ist hier im Sinne einer selbstsüchtigen Politik gesprochen, die das Opfer des Unschuldigen für einen nur heuchlerisch als patriotisch dargestellten Zweck nicht

*) Die Meinung von einem jährlichen Wechsel des Amtes (gegen Bretschn., Strauss, Schenk., Scholt., vgl. selbst Keim I, p. 133, anders freilich III, p. 240) oder von einem Wechsel desselben zwischen Hannas und Kaiaphas (Baur), den sogar Ebr. (in Betreff der Darbringung des jährlichen Versöhnopfers) wirklich annimmt (vgl. auch Schegg), lässt sich selbst einem Pseudo-Johannes bei seiner sonst hervortretenden Bekanntschaft mit den Jüdischen Verhältnissen nicht zutrauen; die Berufung darauf aber, dass die Hohenpriester in jenen Zeiten oft wechselten und grade vor Kaiaphas mehrere nur ein Jahr im Amte waren, Joseph. Antt. 18, 2. 2 (Hengst., God., Schnz.), wird zwar nicht dadurch unmöglich, dass grade Kaiaphas schon seit 25 p. Chr. amtirte (gegen Meyer), ist aber doch etwas gesucht; ganz verkehrt ist natürlich die vermeintliche Hindeutung auf die wechselnden Asiarchen (Gfrörer).

scheut. Aehnliche Aussprüche s. b. Schöttg. u. Wetst.; Ew. findet in den Worten gradezu ein „längst bekanntes Sprüchwort“. Weizs. führt die ganze Scene auf eine Sage unter den Christen zurück.

V. 51 f. bemerkt der Evangelist, dass Kaiaphas dies aus eigener Selbstbestimmung nicht gesprochen, sondern mit diesen verhängnissvollen Worten unwillkürlich und unbewusst eine Weissagung von sich gegeben habe (vgl. Düsterdieck, de rei proph. natura ethica. Gott. 1852. p. 76), und zwar weil er in jenem denkwürdigen Jahre, wo dasselbe sich in einem von ihm nicht geahnten und gemeinten Sinne erfüllen sollte, Oberpriester war (vgl. V. 49). Joh. denkt den Oberpriester als Träger der höchsten geistlichen Würde durch die göttliche Vorsehung auserwählt, um ihn auf die bevorstehende Erfüllung ihrer Heilsrathschlüsse weissagen zu lassen, was ja durch die Hinweisung darauf, dass er grade Oberpriester jenes Jahres war, nur bedeutsamer und gewiss nicht ausgeschlossen wird (gegen Brückn., Luth.)*). — ὅτι) nicht: dass (de W., Ew., God., Schnz.), weil ja das V. 52 Gesagte jedenfalls nicht mehr in der Weissagung des Kaiaphas lag, auch nicht: in Beziehung darauf dass (Meyer), sondern einfach: weil (Luth., Keil). — ὑπὲρ τοῦ ἔθνους) nicht λαοῦ, wie Kaiaphas V. 50 sagt, nach Hengst.: weil Joh. vom Standpunkt der Kirche Christi redet, wo der Unterschied von λαός und ἔθνη geschwunden, nach Meyer: weil er den Juden die Heiden

*) Der Oberpriester galt in altisraelitischer Zeit als Träger des göttlichen Orakels, als Organ der Offenbarung göttlichen Entscheids (vgl. Ew., Alterth. p. 385, Keil, Arch. I, p. 182), welche ihm durch Befragen der Urim und Thummim zu Theil werde (Ex. 28, 30. Num. 27, 21). Diese Befragung war zwar in späterer Zeit verschwunden (Joseph. Antt. 3, 8, 9); doch findet sich noch im prophetischen Zeitalter der Glaube an den hohenpriesterlichen Prophetismus (Hos. 3, 4), wie denn auch bei Joseph. Antt. 6, 6, 3 die Vorstellung vom alten Hohenpriesterthum als dem Träger des Orakels hervortritt, und Philo de creat. princ. II, p. 367 wenigstens den wahren Priester als Propheten darstellt, mithin das Verhältniss idealisirt. Auch Keil, obwohl er sehr nachdrücklich betont, dass Joh. nicht dem Hohenpriester als solchem die Gabe der Weissagung zuschreiben konnte, sagt doch, dass derselbe den Ausspruch darauf zurückführt, dass Kaiaphas das Amt bekleidete, dem für wichtige Entscheidungen übernatürliche göttliche Erleuchtung verbürgt war. Weder liegt darin heilige Ironie (Stier, God., Ebr.), noch eine Hindeutung darauf, dass er das Sühnopfer bezeichnen musste, das er kraft seines Amtes für das Volk darbringen sollte (Luth., vgl. Thol.). Rabbinische Stellen von unbewussten Weissagungen s. bei Schöttg. p. 349. Der Begriff der Weissagung aber ist verschieden von dem der בַּת־קוֹל (gegen de W.); vgl. z. 12, 27 f. Letztere ist eine himmlische Offenbarungsstimme.

gegenüberstellen will, und diese Scheidung nationell ist. Vgl. Luk. 7, 5. Joh. 18, 35. Ihnen als Nation war zunächst das Messiasheil bestimmt (4, 22), ihnen sollte auch zunächst der Tod Jesu zu gute kommen, um sie vom (ewigen) Verderben zu erretten, aber nicht allein. — V. 52. *τὰ τέκνα τ. ϑ.)* sind die *ἄλλα πρόβατα* 10, 16 und darum so wenig wie dort proleptisch die zu Gottes Kindern Prädestinirten (Euth.-Zig., Calv., Luth., Meyer, Hengst.); es steht freilich auch nicht von einer natürlichen Gotteskindschaft im gnostisch-dualistischen Sinne (Hilg. Lehrb. p. 153. Evang. p. 297 f.), sondern von der durch die vorbereitende Gottesoffenbarung gewirkten Empfänglichkeit (Thol., God., Brückn.). Es ist eben die Eigenthümlichkeit der Johanneischen Lehranschauung, dass Alles, was durch die vollendete Gottesoffenbarung in Christo gewirkt wird, schon durch die vorbereitendé angebahnt und darum mit demselben Ausdrucke bezeichnet wird (vgl. Weiss, bibl. Theol. §. 152, c), was Meyer, Luth. u. A. vergeblich leugnen mit Berufung auf die neutestamentliche Lehre überhaupt (vgl. 3, 21. 8, 47). — *τὰ διεσκορπισμένα)* geht nicht auf die Heidenwelt überhaupt (Hengst.), sondern auf ihre Vereinzelung unter den (ungläubigen) Heiden. — *συναγάγῃ)* Das Sammeln in Eins, d. i. zu einer Einheit, zu einer ungetrennten Gemeinschaft, ist nicht örtlich gemeint, sondern bei ihrer örtlichen Zerstreutheit sollten sie in höherem Sinne vereinigt werden vermöge Eines Glaubens u. s. w., aber nicht durch die *κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος* (Meyer, vgl. Luth., Brückn.), sondern dadurch, dass sie der Leitung des Einen Hirten unterstellt werden (10, 16). Die Folge des Todes Jesu ist dies aber nicht, sofern sich in ihm die Liebesoffenbarung Gottes vollendet (de W.), sondern sofern derselbe zur Erhöhung Jesu dient, in welcher er erst seine Wirksamkeit über die Grenzen Israels hinaus ausdehnt (12, 24). Von der Vereinigung mit den gläubigen Juden (dem *ποιεῖν τὰ ἀμφότερα ἕν*, Eph. 2, 14) ist hier nicht die Rede, sondern nur von dem christlichen Zusammenschluss der zerstreuten Heiden selbst. Zum Ausdrucke *συνάγειν* (u. dergl.) *εἰς ἕν* vgl. Plat. Phileb. p. 378 C. Eur. Or. 1640. Phoen. 465.

V. 53 f. *οὖν)* in Folge dieses Wortes des Kaiaphas, welches durchdrang. — *ἵνα)* sie hielten Berathschlagungen mit einander, damit u. s. w. (Matth. 26, 4). Es handelte sich dabei nur noch um das Wie. Von einem jetzt erst zu Stande gekommenen „förmlichen, festen Beschluss" (Schnz.) steht nichts da. — V. 54. Da ihm jene Berathschlagungen des hohen Rathes, sei es durch Nikodemus, sei es sonst wie,

bekannt geworden waren (οὖν), wandelte er nicht mehr frank und frei (παῤῥησίᾳ) unter (ἐν) seinen Jüdischen Gegnern, sondern zog sich auf das Land (im Gegensatz zur Hauptstadt) zurück. Zu χώρα vgl. Plat. Legg. 5. p. 745 C. 7. p. 817 A. Mark. 1, 5. Act. 26, 20. 3. Makk. 3, 1. — ἐγγὺς τῆς ἐρήμου) d. i. die Wüste κατ' ἐξοχήν oder die Jüdische Wüste, die sich bis in die Gegend von Jericho hinaufzog. Dieser näheren Bestimmung, die vielleicht andeutet, dass er dort am leichtesten sich etwaigen Nachstellungen entziehen konnte (God.), folgt endlich die ganz bestimmte Ortsangabe. Er begab sich in das nahegelegene Städtchen Ephraim, nach Euseb. 8 Millien, nach Hieron. 20 Millien (so auch Ritter XV, p. 465. XVI, p. 531 ff.) nordöstlich von Jerusalem, in Judäa, nach Joseph. Bell. 4, 9, 9 in der Nähe von Bethel, vgl. 2. Chron. 13, 19 (nach d. Kri). Das jetzige Dorf Taiyibeh (s. Robins. II, p. 337 f.) ist es wegen dessen westlicherer Lage schwerlich. Hengst. identificirt es ohne genügenden Grund mit Baal Hazor 2. Sam. 13, 23 und Vaihinger in Herzog's Encykl. mit עָפְרָה Jos. 18, 23.

V. 55 ff. ἦν δὲ ἐγγ. τ. πάσχα τ. Ἰ.) Vgl. 2, 13. 6, 4. — ἐκ τῆς χώρας) wie V. 54, also: aus dem Lande (Gegensatz gegen Jerusalem), nicht: aus jener Gegend (Grot., Beng., Olsh.). — ἵνα ἁγνίσ. ἑαυτ.) bezieht sich auf die gesetzlichen, nach den Graden der levitischen Verunreinigungen sehr verschiedenen Selbstreinigungsgebräuche (Waschungen, Opfer u. a.), welche man in Anwendung des allgemeinen Grundsatzes, rein vor Gott zu treten (Gen. 35, 2. Ex. 19, 10 f.), behufs Erlangung der priesterlichen Reinsprechung vor Anfang des Festes vollendete, Num. 9, 10. 2. Chron. 30, 17 f. al. Vgl. 18, 28. Man pilgerte deshalb je nach dem Bedürfniss zeitig vor dem Feste. S. Lightf. p. 1078 u. Lampe. — V. 56. τί δοκεῖ ὑμῖν) ist nicht mit dem Folgenden zu verbinden (Lck.: in Bezug darauf, dass u. s. w., vgl. Keil), da dies sein Nichtkommen als gewiss hinstellen würde, wozu doch jetzt vor dem Fest noch kein Anlass war, sondern: Was dünket euch? (dünket euch) dass er gewisslich nicht kommen wird? Sein Kommen wird stark bezweifelt, offenbar weil man (anders als 7, 20) wusste, wie bedroht sein Leben war, nicht: weil man das richtige Gefühl hatte, dass seine öffentliche Wirksamkeit zu Ende gekommen sei (Luth.). Die Fassung, dass er nicht gekommen ist (Erasm., Castal., Paul. u. M., nicht Vulg.), ist grammatisch falsch. — Auf dem Tempelplatze verhandelt man die Frage, weil man hier sein Auftreten zu erwarten gehabt hätte; ἑστηκότες aber ver-

anschaulicht die zusammenstehenden Gruppen. — V. 57. *δέ*) ist nicht gegensätzlich (Luth.), aber auch nicht erläuternd, als ob nun der besondere Umstand beigebracht werde, weshalb man sein Kommen so sehr bezweifelte (Meyer, vgl. de W., God.), sondern eine über die Situation näher orientirende Bemerkung (Schnz.). — *δεδώκεισαν*) nachdrücklich voran. Bereits gegeben waren die betreffenden obrigkeitlichen Vorschriften. — *ἵνα*) Zweck und somit Inhalt der *ἐντολαί*, deren Erlass als Frucht der Sitzung V. 47 ff. und der weiteren Berathschlagungen V. 53 zu denken ist.

Kap. XII.

Das zweite Hauptstück dieses Theiles (Kap. 12) bringt die Vollendung der Selbstoffenbarung Jesu vor dem Volke, welche nothwendig die Katastrophe herbeiführen musste (V. 19); daher eingeleitet (V. 7) und gefolgt (V. 23 ff.) von Hinweisungen auf seinen unmittelbar bevorstehenden Tod.

V. 1—8*). Die Salbung in Bethanien. — *οὖν*) kehrt nach der Unterbrechung 11, 55—57 zu der Hauptperson der Erzählung zurück, da eine Beschämung der hier erwähnten Gedanken und Machinationen (Hengst.) durch *ἀλλά* oder *δέ* angedeutet sein müsste und der Gedanke, dass

*) V. 1. Meyer vertheidigt den Zusatz der Rcpt. *ο τεθνηκως*, (Lchm. u. Treg. i. Kl.), weil er als überflüssig weggelassen sei; aber er fehlt in ℵBLX codd. it. sah. aeth. und hebt die Erinnerung an das Wunder noch stärker hervor. Das am Schlusse wiederholte *ιησους* (Lchm., Treg. gegen ℵB: *ο ιησ.*) ist in der Rcpt. gestrichen. — V. 2 hat Lchm. (vgl. Treg. a. R. i. Kl.) mit der Rcpt. das *εκ* (ℵBL) weggelassen, obwohl es bei Joh. nach *εις* das gewöhnliche und V. 4 grade in BL fehlt (wie 18, 22. 19, 34), weshalb es Treg., WH. dort weglassen. Das Comp. *συνανακειμ.* statt *ανακ. συν* hat nur Min. für sich. — V. 3 haben Treg., WH. nach B *μαριαμ* und, weil dort *του* vor *ιησ.* fehlt, dasselbe eingeklammert; Treg. a. R. hat sogar *επλησθη* statt *επληρωθη*. — V. 4 haben Lchm., Treg. mit der Rcpt. *ουν* statt *δε* (ℵB cop. go.), das WH., weil es in L fehlt, einklammert. Nach 6, 71. 13, 2. 26 fügt die Rcpt. *σιμωνος* hinzu, das sich schon durch das folgende *ισκαριωτης* als Zusatz verräth, und setzt *ιουδ. σιμ. ισκ.* hinter *μαθητ. αυτου* (beides auch Lchm., Treg. a. R.). — V. 6. Das *εχων* (ℵBDLQ vg. sah. cop. Orig.) hält Meyer für stilistische Besserung, was schwerlich im Charakter des ältesten Textes liegt. Die Auflösung der Participialkonstruction (Rcpt., Lchm.: *ειχεν και*) ist ebenso häufig, besonders freilich in ℵ u. D; doch vgl. auch 17, 1. — V. 7. Das schwierige *ινα — τηρηση* statt der Rcpt. *τετηρηκεν* ist überwiegend bezeugt.

Jesus nunmehr der Gefahr entgegengeht (Ebr., früher Luth.), ganz fern liegt. — πρὸ ἓξ ἡμ. τοῦ π.) sechs Tage vor dem Passah. Vgl. Amos 1, 1. Oft so bei Plutarch, Appian, Joseph. S. Kypke I, p. 393 f. Analog bei Raumbestimmungen wie 11, 18. Kein Latinismus. Da 13, 1 der 13. Nisan als der (erste) Tag vor dem Passah bezeichnet wird, wie denn auch in der That der 14. Nisan, an dessen Abend das Passahmahl gehalten wurde, schon ganz zum Feste gezählt zu werden pflegte (s. z. Matth. 26, 17) und daher auch schon ἡμέρα τοῦ πάσχα genannt wurde (s. Einl. §. 2), so ist der sechste: der 8. Nisan, d. i. (da der 14. Nisan, an welchem Jesus nach Joh. starb, ein Freitag war) der Sonnabend vor Ostern. Man muss dann aber (weil am Sabbath das Reisen nicht gestattet war, s. z. Matth. 24, 20) annehmen, dass Jesus gleich nach dem Anbruch des Sabbath in Bethanien eintraf (vgl. Ebr.) oder kurz zuvor, so dass der Evangelist gleich den vollen Tag nennt, der durch das Mahl bedeutsam wurde (Ew.). Denn dass er aus einem so nahe gelegenen Orte gekommen sei, dass das Gesetz des Sabbathweges kein Hinderniss war (Meyer), ist sehr unwahrscheinlich (s. d. Folg.), und vom 13. Nisan excl. an zu rechnen, so dass man auf Freitag den 7. Nisan kommt (Schnz.), geht wegen 13, 1 nicht an*). — ἦλθεν εἰς Βηθανίαν) Dass Jesus, wie aus Mark. 10, 46 erhellt, nicht direkt von Ephraim kam, sondern über Jericho, wo er mit der Festkaravane zusammentraf (Hengst., God., Keil, Schnz.), wird durch 11, 54 keineswegs ausgeschlossen (gegen Meyer), weil eben jetzt die Zeit der Zurückgezogenheit ein Ende hatte und die Entscheidung kommen sollte (Luth.)**). — ὅπου ἦν Λάζαρος etc.) ist schwerlich

---

*) Andere, den 14. Nisan als den ersten Tag vor Ostern rechnend, betrachten Sonntag den 9. Nisan als Ankunftstag (Theoph., Lck., de W., Hase, God.). Noch Andere, sogar den 15. Nisan mitzählend, bekommen den 10. Nisan (Montag) heraus (Bäuml.), was Hilg., Baur, Scholt. gegen die Geschichtlichkeit des Berichts benutzen, indem sie (ohne jede Andeutung für die doch gewiss nicht so gesetzeskundigen Leser) diesen Tag als den Monatstag der Auswahl des Passahlammes Ex. 12, 3) und den Wochentag, welcher die christliche Osterwoche eröffnete, gewählt sein lassen. Für diejenigen, welche annehmen, dass auch nach Joh. wie bei den Synoptikern der Freitag, an welchem Jesus starb, der 15. Nisan war, ist der 8. Nisan ein Freitag. Vgl. Wieseler, Hengst, Luth., Schegg, Keil. Ebenso fällt nach Wichelhaus, der den 9. Nisan als Ankunftstag berechnet, derselbe auf Sonnabend.

**) Dann aber erhellt mit voller Sicherheit, dass Jesus nur am Vorabend des Sabbath in Bethanien eingetroffen sein kann, da die Festkaravane gewiss sich so eingerichtet hatte, dass sie zum Sabbath in

ohne besondere Absichtlichkeit, nur mit nachdrücklicher Umständlichkeit zugesetzt (Meyer), deutet aber auch gewiss nicht an, dass Jesus hinging, um das Gedächtniss des Wunders aufzufrischen (Hengst.), sondern bereitet das Folgende vor (Luth., Keil, Schnz.). — V. 2. ἐποίησαν) nämlich die Bethanische Familie 11, 1 f., was aus dem folgenden κ. ἡ Μ. διηκ. erhellt, sowie aus der Erinnerung an die Auferweckung des Lazarus V. 1, um derentwillen man ihm eben aus dankbarer Verehrung ein reichlicheres Mahl (δεῖπνον ποιεῖν c. Dat., vgl. Mark. 6, 21) bereitete. God. lässt nach Beng. eine Gesellschaft Bethanischer Einwohner das Mahl geben. Es wird von einer festlichen Abendmahlzeit beim Beginn des Sabbath die Rede sein, deren Vorbereitungen vor Sonnenuntergang getroffen waren, da man wahrscheinlich Jesum erwartete (vgl. Luth.). — ὁ δὲ Λάζαρος εἷς ἦν etc.) soll schwerlich die völlige Wiederherstellung des Lazarus hervorheben (Lck., Meyer), sondern ebenfalls auf den Anlass des Mahles hinweisen. Es schliesst zwar aus, dass Lazarus als Hausherr und Gastgeber gedacht ist, aber nöthigt keineswegs, das Haus Simons des Aussätzigen (Mark. 14, 3) von dem der Geschwister zu unterscheiden (gegen Keil, Schnz.).

V. 3 ff. Bem. auch hier den charakteristischen Unterschied der beiden Schwestern; während Martha mit der Bewirthung beschäftigt ist, giebt Maria einen sinnigen Beweis ihrer dankbaren Liebe. — λαβοῦσα λίτραν) braucht nicht anzudeuten, dass sie im Ueberschwang ihrer Liebe das ganze Pfund (12 Unzen) verbraucht (Olsh., Luth., Ebr., Schnz., Keil), sondern nur, dass sie reichlich genug hatte, um davon ihrer Liebe genug zu thun, wenn dies auch nicht aus V. 7 folgt (gegen Meyer). Der Gedanke liegt nahe, dass die Salbe ursprünglich zur Bestattung des Lazarus bestimmt gewesen war. — μύρου etc.) vgl. Mark. 14, 3: μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς. Beide Adject. gehören wohl zu νάρδου (Luth. gegen Meyer, God., Schnz., die das zweite zu μύρου ziehen), die als unverfälscht und kostbar bezeichnet wird. — τοὺς πόδας αὐτοῦ) wegen der Correlation zu ταῖς θριξὶν αὐτῆς wiederholt, zur Hervorhebung der grossen Liebe: mit ihren Haaren seine Füsse. Dass das ganze Gebahren der Maria eine „zerknirschte Seele" zeigt (Hengst. nach Chrys.), ist Einbildung. — ἐκ τῆς ὀσ-

Jerusalem eintraf und nicht etwa eine Tagereise vorher des Sabbaths wegen ruhen musste (gegen die, welche ihn Sonntag eintreffen lassen) oder an einem Bethanien sehr nahe gelegenen Orte das letzte Nachtquartier halten musste (gegen Meyer).

μῆς) ἐκ causal. Vgl. Matth. 23, 25. Apok. 8, 5. Plat. Phaedr. p. 235 C. Dem. 581. 26 al. — V. 4. εἷς ἐκ τ. μαϑ. αὐτ.) soll nicht grade andeuten, dass die Uebrigen nicht mit ihm einstimmten (Meyer), obwohl man dies auch nicht aus V. 8 suppliren darf (Luth., Hengst.). — ὁ μέλλων etc.) markirt wohl nur den Gegensatz dieses Jüngers zu der liebenden Jüngerin und deutet nicht an, dass auch sein Verrath aus Geldgeiz entsprang (Hengst., Ebr., wohl auch Meyer) oder dass die bleibende Verstimmung, die dies Ereigniss zurückliess, zum Verrath führte (Luth.). — V. 5. Vgl. Mark. 14, 5: ἠδύνατο τοῦτο τὸ μῦρον πραϑῆναι ἐπάνω δηναρίων τριακοσίων καὶ δοϑῆναι τοῖς πτωχοῖς. Die Preis-Angabe selbst (etwa 200 Mark) erscheint also etwas reducirt. — πτωχοῖς) ohne Artikel: armen Leuten. — V. 6. τὸ γλωσσ. ἔχων τ. β. ἐβάστ.) Er hatte den Kasten, die Schatulle (siehe über γλωσσόκ. 2. Chron. 24, 8. Lobeck ad Phryn. p. 98 f.), in Verwahrung und trug das, was hineingeworfen ward (die Gaben der Freunde und Anhänger, vgl. Luk. 8, 3), weg, d. i. er entwendete es. Diese nähere Sinnbestimmung des βαστάζειν, auferre (20, 15. Matth. 8, 17. Polyb. 1, 48, 2 al.), ergiebt der Kontext. S. Krebs Obss. p. 153. So Orig., Codd. d. It., Nonn., Theophyl., Corn. a Lap., Kypke, Krebs u. M., auch Maier, Grimm, God.*). — Dass Jesus dem Unredlichen die Kassenführung übergab, was God. willkürlich bezweifelt, weil es auch nur durch Uebereinkunft der Jünger geschehen sein könne, erklärt sich nicht daraus, dass er ihm jeden Vorwand des Verraths abschneiden wollte (Ammon., Chrys., Theophyl., Euth.-Zig. u. M.), sondern daraus, dass seine besondere Gabe ihn dazu befähigte. Dass er sie ihm liess, wenn er um seine Diebereien wusste, was freilich weder aus 2, 25 noch aus 6, 64. 71 folgt (gegen Meyer, Luth.) und was nur Hengst. einfach aus seiner Gottheit folgert, that er nicht, weil Judas nach Gottes Ordnung grade an diesem Punkte versucht wer-

---

*) Vgl. Lange: er griff an. Aber angreifen heisst βαστάζειν nur im Sinne von ψηλαφᾶν (Suidas). S. Reisig ad Soph. O. C. 1101. Ellendt Lex. Soph. I, p. 299. Und auch in diesem Sinne nur bei Tragikern. Die Erklärung portabat (Vulg., Luther, Beza u. V., auch Lck., de W., B.-Crus., Luth., Ebr., Wichelhaus, Bäuml., Hengst., Ew., Keil; Thol. schwankend) ergiebt ein selbstverständliches, ganz tautologisches Moment. Natürlich ist nicht gemeint, dass er Alles wegnahm (gegen den Einwand Lck.'s), auch deutet der Art. wohl nicht auf die einzelnen Fälle (Meyer), sondern bezeichnet die Kategorie dessen, was er fortnahm. Dass die Jünger oder gar Jesus selbst mit ihrem Erwerb die Kasse gefüllt haben, ist nicht anzunehmen, da während seiner Lehramtszeit nichts auf solche Erwerbsthätigkeit deutet.

den sollte (Luth.) und Jesus nicht in die Entwicklung seiner Sünde eingreifen wollte (Hengst.), oder um durch sein Vertrauen der Lieblingssünde des Judas ein ethisches Gegengewicht zu geben (Ebr.), sondern, weil er in das ihm bereits bewusste göttliche Verhängniss (vgl. 6, 64) nicht eingreifen durfte, was seine fortgesetzten Bemühungen, des Geldgeizes des Jüngers Herr zu werden, nicht ausschliesst. Wahrscheinlich sind die Betrügereien des Judas erst später herausgekommen (vgl. Lck.), aber gewiss nicht bloss auf ungewisse Indicien dem Judas zugeschrieben (vgl. Neand.).

V. 7 f. *ἵνα — τηρήσῃ αὐτό*) erklärt Meyer: „Lass sie gewähren, damit sie (dieses Oel, wovon sie eben einen Theil zur Salbung meiner Füsse gebraucht hat, nicht für die Armen hergebe, sondern) für den Tag meiner Einbalsamirung es (behufs derselben) aufbewahre“. Vgl. Bäuml. und schon Nonn.: *ὄφρα φυλάξῃ σώματος ἡμετέρου κειμήλιον, εἰσόκεν ἔλθῃ ἡμετέρων κτερέων ἐπιτύμβιος ὥρη*. Allein die Beziehung des *αὐτό* auf den nicht verbrauchten Rest der Salbe ist durch nichts indicirt und die ganze Fassung kontextwidrig, da Judas gar nicht diese Aufbewahrung, sondern den unmittelbaren Verbrauch der Salbe bemängelt hatte*). So bleibt nur übrig, den Conj. Aor. in präteritaler Bedeutung zu nehmen, was Meyer vergeblich für ungrammatisch erklärt, da es einen anderen Ausdruck eben nicht gab: damit sie dieselbe aufbewahrt habe für den Tag meines Begräbnisses. So Beng., B.-Crus., Luth., Ebr., Keil. Es ist dann ganz wie Matth. 26, 12 die Salbung als (anticipirte) Einbalsamirung, der Salbungstag als der Bestattungstag gedacht, und nur hervorgehoben, dass erst, wenn sie das Werk, woran Judas sie hindern will, vollbracht hat, man sagen kann, dass sie die kostbare Salbe, die entweder zur Bestattung des Lazarus bestimmt (Kuin., vgl. z. V. 3) oder sonst wie ein Kleinod bisher bewahrt war (de W.), für diesen seinen Bestattungstag aufgehoben habe. — V. 8, wörtlich wie Matth. 26, 11 (vgl. Mark. 14, 7). Auch

---

*) Ebenso unmöglich Ew.: Lass sie es für den Tag meiner Bestattung so halten (*τηρεῖν*, wie 9, 16), da das *αὐτό* kontextgemäss nur auf das gehen kann, dessen Gebrauch Judas bemängelt hatte, und das *τηρεῖν* im Gegensatz zu *πραθῆναι* V. 5 nur die Aufhebung für einen anderen Zweck bedeuten kann, womit auch die gekünstelte Beziehung auf das *τηρεῖν* und *μὴ τηρεῖν* im Passahstreit (Keim III, p. 223. 30) zur Unmöglichkeit wird. Vgl. noch Schnz., nach dem Maria den Tag der Einbalsamirung beobachten soll, indem sie ihn anticipando feiert. Reine Willkür ist es, die offenbar erleichternde Rcpt. vorzuziehen (Hengst., Brückn., God.), zu deren Aenderung gar kein Grund vorlag.

diese Begründung macht die Meyer'sche Fassung von V. 7 unmöglich, da sie nur auf ein Thun an Jesu während seiner Lebenszeit gehen kann.

Anmerkung. Dass der Evangelist die aus Mark. 14, 3—9 bekannte Salbungsgeschichte erzählen will, folgt aus der Art, wie er sich V. 3. 5 sichtlich an die Darstellung des Mark. anlehnt; dass daraus aber keine schriftstellerische Abhängigkeit folgt, die mit der Augenzeugenschaft unverträglich wäre (Hilg.), erhellt aus der Art, wie die Hinweisung Jesu auf seinen Tod, über deren Fassung schon die Ohrenzeugen differiren konnten (V. 7 f.), mehr mit der ältesten Darstellung bei Matth. 26, 11 f. stimmt*). Dass nicht erst Joh. die Salbung auf die Lukanische Maria übertragen hat, sahen wir zu 11, 2; dass Martha als die Wirthin erscheint, steht nicht im Widerspruch mit Mark. 14, 3, da wir das Verhältniss derselben zu dem dort genannten Simon (dessen Tochter nach Ew., dessen Frau nach Hengst. sie war) nicht kennen, jedenfalls aber nach V. 2 Lazarus nicht der Hausherr gewesen sein kann. Dass der Evangelist das nach der Ueberlieferung von einigen oder gar allen Jüngern gesprochene Wort, das Jesus so mild rectificirt, dass eben darum Keim III, p. 231 es unmöglich für ein Wort des Judas halten will, dem Judas zugeschrieben und auf seine diebische Natur zurückgeführt haben sollte, ist um so unwahrscheinlicher, als grade Joh. von dem Handel mit den Hierarchen nichts erzählt. Wenn man in dem ganzen Pfund Salbe, das Keim p. 230 den Lógosevangelisten aus der Kostenrechnung bei Mark. erschliessen lässt (!), eine Steigerung sehen kann, auf welche Baur p. 258 alle Abweichungen zurückführen zu können glaubt, so stimmt damit die Reduction des Preises in V. 5 schlecht zusammen. Die Versuche aber, der Tagangabe V. 1 eine Beziehung auf die Auswahl des Osterlammes (s. o.) oder auf den „Grabtag" Jesu (Keim) abzugewinnen, zeigen nur, dass es unmöglich ist, diese Zurechtstellung der scheinbar unrichtigen Zeitangabe in den synoptischen Evangelien (unter denen Mark. wenigstens die Erzählung nur sachlich einreiht) für eine tendentiöse zu erklären. So

*) Eher frappirt die Aehnlichkeit von V. 3 mit Luk. 7, 38. 44. 46, aus der allein man aber doch unmöglich auf eine eklektische Combination von Luk. 7 und Mark. 14 schliessen kann (gegen Baur, Strauss, Keim). An sich ist es ebenso leicht möglich, dass dem Evangelisten in der Erinnerung die beiden durchaus verschiedenen Salbungsgeschichten zusammengeflossen sind, wie dass in der Ueberlieferung (Mark. 14, 3) die gewöhnlichere Salbung des Hauptes der ungewöhnlicheren substituirt und Luk. 7 die Salbung der Füsse aus unserer Geschichte eingemischt ist. Jedenfalls liegt die Deutung Jesu auf seine Einbalsamirung bei einem Salben der Füsse näher (vgl. besonders die ursprünglichste Form Matth. 26, 12).

zeigt sich überall unsere Darstellung als eine die synoptische zurechtstellende und näherbestimmende, was, da die Aenderungen und Zusätze mit den lehrhaften Ideen des Evangelisten in keiner Weise zusammenhängen, nur auf eigene Sachkenntniss zurückgeführt werden kann. Vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 429—32.

V. 9—19*). Der Einzug. — *ἔγνω οὖν*) wahrscheinlich von den Festpilgern, die Jesum selbst bis dort begleitet hatten oder im Vorüberziehen erfuhren, dass er dort sei. — *ἐκ τῶν Ἰουδαίων*) auch hier (vgl. z. 11, 19) nicht überhaupt von Bewohnern Jerusalems (so gew., selbst noch Keil, Schnz., vgl. Hengst., der gar an Festpilger denkt), sondern, wie immer, von der Jüdischen Gegnerschaft. Ob sie grade Jesum weiter beobachten und sich von der Wiederbelebung des Lazarus überzeugen wollten (Meyer, Luth.), oder ob sie zunächst nur aus Neugierde kamen, erhellt nicht; aber dass Viele von ihnen nachher zum Glauben kamen (V. 11), schliesst doch nicht aus, dass sie vorher feindselig gewesen sind (vgl. z. B. 8, 31. 12, 42). — *ἦλθον*) noch Sonnabend Abends, als der Sabbath zu Ende war. — V. 10. *ἐβουλ. δέ*) wohl nicht einfache Fortführung der Erzählung (Meyer), sondern im Gegensatz zu dem Thun der *Ἰουδαῖοι*. Gar kein Grund ist, das *ἐβουλ.* als Plusquamperf. zu fassen (Thol.) oder es von blosser Meinungsäusserung zu nehmen (de W.); es steht ganz wie 11, 53. — *οἱ ἀρχιερ.*) d. i. zwar nicht der Sanhedrin als solcher, aber die Häupter desselben. Ihre Absicht, auch den Lazarus aus dem Wege zu räumen, hat natürlich mit ihrer sadducäischen Abneigung gegen den Glauben an die Auferstehung (Lampe, de W.) nichts zu thun, sie wollen den

*) V. 9. Der Art. vor *ο οχλος* (obwohl durch ℵBL bezeugt, vgl. Tisch., Treg. txt., WH.) ist exegetisch unhaltbar, und auch der in V. 12 (Treg. a. R. i. Kl., WH. nach BL) wohl wegen des folgenden *ο ελθων* oder nach V. 9 conformirt. — V. 13 lies nach ℵDLQ *εκραυγαζον* oder *εκραυγασαν* (B) statt des *εκραζον* aus den Parallelen, dem die Rcpt. (Lchm. i. Kl.) nach den Meisten (auch ℵD) noch *λεγοντες* hinzufügt (vgl. Matth. 21, 9). Die Rcpt. (Lchm., vgl. Treg. a. R. i. Kl.) lässt auch das *και* vor *ο βασιλ.* (ℵBLQ cop. aeth.) fort. — V. 15 lies *θυγατηρ* statt des Vocat. aus Sach. 9, 9. LXX. — V. 16 schaltet die Rcpt. nach *ταυτα* ein *δε* (Lchm. i. Kl.) ein und stellt das *αυτου* gegen ℵB (Tisch., WH.) nach *οι μαθηται*. Auch der Art. vor *ιησ.* (Lchm.) ist zu streichen. — V. 17. Statt der Rcpt. *οτε* haben Lchm., Tisch., Treg. a. R., wie Meyer nach DL 3 Mjsc. Verss. *οτι*, das wohl nach V. 18 conformirt ist, zumal ein Objekt zu *εμαρτυρει* zu fehlen schien. — V. 18. Treg. hat a. R. *και* i. Kl. nach ganz unerheblichen Zeugen, wie V. 19 *ολος* nach DLQX. Der Plur. *ηκουσαν* statt des Sing. (Rcpt.) ist entscheidend bezeugt.

lebendigen Zeugen, an welchem das Wunder geschehen ist, nicht bloss den Wunderthäter selbst, aus dem Wege schaffen. „Praeceps est malitia et semper ultra rapit", Grot. — V. 11. ὑπῆγον) nicht: sie fielen ab (Corn. a Lap., Lampe, Paul., Schegg, Schnz.), was ohne nähere Bestimmung nicht im Worte liegt, wohl aber: sie machten sich fort, sie entfernten sich; so viel Anziehungskraft hatte die Sache für sie, und dann folgte der Abfall, da die Thatsache der Auferweckung immer wieder ihre glaubenweckende Macht übte (11, 45). — Die gesperrte Stellung: πολλοὶ — τῶν Ἰουδαίων hebt beide Momente nachdrücklich hervor.

V. 12 ff. τῇ ἐπαύρ.) nach dem V. 1 bezeichneten Tage, mithin Sonntags (Palmarum) und zwar am Morgen, da erst die zurückkehrenden Ἰουδαῖοι (V. 9. 11) unter den Festpilgern die Kunde verbreitet haben können, dass Jesus kommt*). — V. 13. τὰ βαΐα τ. φ.) die Zweige der dastehenden (bei Jerusalem sich zahlreich findenden) Palmbäume, die nach Schnz. vielmehr von ihnen in Bereitschaft gehalten waren! Zu βαΐον vgl. Symm. Cant. 1, 8. Sturz Dial. Al. p. 88. Der Ausdruck: die Palmzweige der Palmen ist wie οἰκοδεσπότης τῆς οἰκίας u. dergl., Lobeck Paralip. p. 536 f. Die Sache selbst hat übrigens mit einer Analogie des Lulab am Laubhüttenfeste (Lev. 23, 40) nichts zu thun (gegen de W., Hengst., Luth.), wie jetzt auch Keil zugiebt. Die Palmen sind Symbol der Freude (nach Keil vielmehr: unversiegbarer Lebensfülle und unvergänglichen Heils!) und werden beim festlichen Einzuge von Königen gebraucht. Vgl. 1. Makk. 13, 51. — ὑπάντησιν αὐτῷ) s. Buttm. neut. Gr. p. 156. — ὡσαννὰ etc.) vgl. Mark. 11, 10: ὡσαννὰ εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου. — καὶ βασιλεὺς τ. Ι.) bestimmt den im Namen Jehova's Kommenden näher als den König Israels. — V. 14. εὑρὼν δέ) schliesst die Mark. 11, 2 ff. erzählten näheren Umstände, wie er zu dem Eselchen (ὀνάριον) kam, nicht aus, da der Ausdruck nur, wie 1, 42. 5, 14. 9, 35, die göttliche

---

*) An den Nachmittag zu denken (Luth.), veranlasst nur der harmonistische Rückblick auf Mark. 11, 11 ff., der freilich nach Keil „für den Nachmittag nicht entscheidend ist." Willkürlich rechnet de W. von V. 9 an, wo gar kein neuer Tag indicirt ist, Keil von dem δεῖπνον am Sabbath, Ebr. (z. Olsh.'s Leidensgeschichte p. 36) gar von der Berathung V. 10 an. Ganz kontextwidrig lässt Keim III. p. 503 f. Jesum am 8. Nisan einziehen und erhebt wegen des Sabbath, auf den derselbe nach Joh. fiel, selbstgeschaffene Schwierigkeiten. Hengst., Luth., nach denen der Sonntag der 10. Nisan war (s. z. V. 1), lassen Jesum den Tag, an welchem das Passahlamm ausgesondert wurde, zum Einzuge wählen.

Fügung hervorhebt (Brückn., Keil, Schnz.), und weder die Zufälligkeit bezeichnet (B.-Crus.), noch freilich auf das *εὑρήσετε — εὗρον* Luk. 19, 30. 32 zurückweist (Hengst.). — V. 15. In der Stelle Zach. 9, 9 (vgl. Matth. 21, 5) ist ohne die nach Hofm. von Luth. erkünstelte Absichtlichkeit, aber auch nicht nur nach memorieller Abweichung (Keil) statt des *χαῖρε σφόδρα* das *μὴ φοβοῦ* (vgl. Jes. 40, 9. Zeph. 3, 16) gesetzt, welches noch bestimmter alle Schrecken, die ein kriegerischer König bringen würde, ausschliesst, und mit Weglassung der anderen prophetischen Prädikate (auch des *πραΰς* bei Matth.) nur das Einreiten auf dem jungen Esel, das ihn als den Friedenskönig („ohne Ross und Wagen") charakterisirt, als Messianisches *σημεῖον* hervorgehoben. Hengst. sieht in dem Eselein „die Kreuzesgestalt der Kirche". — V. 16. *ταῦτα*) d. h. nicht: was hier geschah in seinem Zusammenhange mit der prophetischen Weissagung (Meyer, Luth.), sondern diese selbst ihrem Inhalte nach, dessen Bedeutung sie zuerst (*πρῶτον*) noch nicht erkannten. — *ὅτε ἐδοξάσθη*) wie 7, 39. Da nach dieser Stelle von seiner Verherrlichung das Kommen des Geistes abhing, so wird er als der gedacht sein, der ihnen das Verständniss der Schrift erschloss. Denn das, was sie als auf ihn (*ἐπ' αὐτῷ*, über ihn, vgl. Bernhardy p. 249. Win. §. 48, c. c) geschrieben erkannten, kann doch nur der Inhalt der Prophetenstelle sein, der denn auch in dem Schlusssatz als in dem, was sie ihm anthaten, erfüllt bezeichnet wird. — Zu *ἐμνήσθησαν* vgl. 2, 22. — *ἐποίησαν αὐτῷ*) beziehen de W., Ew. u. Aeltere auf die Begrüssung des Volkes V. 12. 13, Lampe, Meyer, Schnz. auf die Herbeischaffung des Esels, die Joh. allerdings nicht erzählt hat, aber nach den Synoptikern als bekannt voraussetzt, Hengst., Keil auf beides. In der Prophetenstelle, welche indirekt die Tochter Zion auffordert, den auf dem Eselein Reitenden als ihren König anzuerkennen, liegt immer noch eher das Erstere.

V. 17 ff. *ἐμαρτύρει οὖν*) lenkt nach V. 14—16 zu dem Jubel des Volkes zurück, den sie dadurch als berechtigt anerkannten, dass sie aus eigener Augenzeugenschaft von dem Wunder der Todtenerweckung Zeugniss ablegten. Gemeint kann also nur die Menge sein, die nach 11, 42 dieselbe gesehen hatte und nun Jesum begleitet*). — V. 18.

*) Der Inhalt ihres Zeugnisses ergiebt sich von selbst aus dem Zeitsatz *ὅτε* etc., durch welchen das *ὤν* imperfektische Bedeutung bekommt. Dass nur die Augenzeugen gemeint sind, ergiebt sich aus dem *ἐφώνησεν ἐκ τ. μνημ.* (vgl. 11, 43), das sonst ganz überflüssig wäre,

διὰ τοῦτο) vorausweisend auf das folgende *ὅτι*, vgl. z. 10, 17. — *ὑπήντησεν*) nicht Plusquamperf. (Kuin., Hengst., welche hier offenbar falsch denselben *ὄχλος* finden, wie V. 17), sondern rückweisend auf V. 12 f. — *ἤκουσαν*) nämlich vorher in Jerusalem von den *Ἰουδαῖοι* V. 9. 11, ist ebenso wenig plusquamperfektisch (Schnz.). Bem. den Nachdruck des vorangestellten *τοῦτο*. Die neuerwachte Begeisterung der Festpilger wird also allerdings ausschliesslich auf die Kunde von der Todtenerweckung zurückgeführt. Vgl. Luk. 19, 37. — V. 19. *οἱ οὖν Φαρισ.*) Das verzweifelnde Geständniss der pharisäischen Gegner (natürlich nicht der stillen Freunde Jesu unter ihnen: Chrys.) bildet einen Kontrast zu dem Jubel des Volkes. — *πρὸς ἑαυτούς*) hebt stärker als *πρὸς ἀλλήλους* hervor, dass sie dies Geständniss über den eigenen Kreis hinaus nicht laut werden liessen. — *θεωρεῖτε* etc.) ihr seht's mit Augen, dass ihr nichts nützt mit eurem behutsamen, zuwartenden Verfahren, z. B. mit dem Gebot 11, 57, dem dieser Triumphzug förmlich Hohn sprach, weil es voraussetzte, dass Jesus sich verbergen werde. „Approbant Caiphae consilium", Beng. — *ὁ κόσμος*) desperate Bezeichnung der grossen Masse. Vgl. עוֹלָם bei den Rabbinen. S. Wetst. In der Verbindung des *ἀπῆλθεν* (ist davon gegangen) mit *ὀπίσω αὐτοῦ* liegt die Vorstellung des Abfalls von der legitimen hierarchischen Gewalt (gegen de W.). Luth., Hengst., Ebr., Keil sehen nach Lampe, Beng. darin etwas Prophetisches, auch mit Bezug auf V. 20 f.

Anmerkung. Da von einem zweimaligen Einzuge (Paul., Schleierm. über die Schriften d. Luk. p. 243 ff., Leben Jesu p. 407 ff.) oder gar von häufigen Wiederholungen dieser Festlichkeit (Weisse, Renan) nicht die Rede sein kann, wenn nicht die ganze Bedeutung des Ereignisses aufgehoben werden soll, so haben wir hier den parallelen Bericht zu Mark. 11, 7—10, nur dass nach der synoptischen Ueberlieferung, die von der Sabbathrast in Bethanien nichts weiss und Jesum direkt mit der Festkaravane einziehen lässt, in einer völlig unverständlichen Weise grade von Bethanien an der Volksjubel sich

---

und damit die Richtigkeit der Lesart *ὅτε* (vgl. God.). Bei der Lesart *ὅτι* denkt man hauptsächlich, aber ohne jeden Grund an die *Ἰουδαῖοι* V. 9. 11 (vgl. auch Meyer, Keil), die nach V. 12 bereits zurückgekehrt gedacht sind und die nicht aus Augenzeugenschaft zeugen können; denn dass das *μαρτυρεῖν* diese nicht fordere (Hengst.), ist eine ganz leere, allem Johanneischen Sprachgebrauche widersprechende Behauptung.

entwickelt, nachdem Jesus ein Thier bestiegen, das sicher nicht auf ein Messianisches Königthum im Sinne der Galiläer deutete, während hier das Ganze sich als festliche Einholung darstellt, was Keil durch die Berufung darauf, dass nicht alle Evangelisten Alles berichten wollen, verschleiert. Dass der Hergang nur so begreiflich wird, liegt auf der Hand; dagegen finden Baur p. 319, Hilg. p. 299 f., dass bei Joh. das Volk die Initiative ergreift und Jesus sich nur noch accomodirt, weil die Idee eines Jüdischen Messias ihm wahrhaft antipathisch war (vgl. Keim III. p. 78 f.). Doch gesteht Keim selbst, dass auch bei Joh. der wirkliche Sachverhalt noch durchblickt, und in der That lehrt ein Blick auf den Gang der Erzählung, dass das Besteigen des Esels nur nachgebracht ist, um die Prophetenstelle anzuknüpfen. Allerdings verknüpft sich das Ereigniss hier mit der von der Kritik so hart verurtheilten Lazarusgeschichte; aber es liegt am Tage, wie sehr die Kunde von diesem Wunder beitragen musste, die längst aufgegebenen Hoffnungen des Volkes neu zu beleben, und wie auch hier die Johanneische Darstellung uns erst ein wichtiges Motiv bietet für diesen bei den Synoptikern unerklärt bleibenden Umschwung der Volksstimmung. Allerdings wird dies Motiv nicht das einzige gewesen sein, und wenn es V. 18 als solches erscheint, so wird man zugestehen müssen, dass Joh. hier die pragmatische Bedeutung des in seinem Zusammenhange zuletzt erzählten Wunders überschätzt habe (vgl. die Beziehung auf die Heilung des Kranken von Bethesda 7, 21). Aber dass er dieses Wunder erfunden und mit ihm die Salbungsgeschichte combinirt haben sollte, um den schon in der synoptischen Ueberlieferung gegebenen Triumphzug zu motiviren, wäre doch eine sinnlose Annahme. Bem. noch die durchaus selbstständige Schilderung der Volksdemonstration in V. 18, welche die synoptischen Detailzüge nicht ausschliesst, ohne aus ihnen erschlossen zu sein. Vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 432–37.

V. 20—36*). Abschluss der öffentlichen Wirk-

*) V. 20. Die Rcpt. hat *τινες* vor *ελληνες* (AΔ Mjsc.). Lchm., Treg. haben nach DLΔ das nur verschriebene *προσκυνησουσιν* statt *-σωσιν*. — V. 22 lies mit BLX, Treg., WH. den Art. vor *φιλιππος* und nach ABL a *ερχεται* statt *και παλιν* (Rcpt., Treg. a. R., die das *και* vor *λεγ*. weglassen). — V. 23 könnte das *αποκρινεται* (Tisch., WH., Treg. txt. nach ℵBLX) statt *απεκρινατο* (Rcpt.) Conformation nach den Praess. in V. 22 sein. — V. 25. Das *απολεσει* der Rcpt. (Lchm., Treg. a. R. nach ADX Mjsc.) statt *απολλυει* ist dem Fut. im Parallelgliede conformirt. — V. 26 hat die Rcpt. *τις* nach *διακονη* und verbindet den Parallelsatz mit *εαν* durch *και* mit dem Vorigen. Dagegen ist das *και* vor *ακουσας* V. 29 nur weggelassen (Tisch. nach ℵD go. sah. cop.), weil die Coordination der grammatisch und sachlich so ver-

samkeit. — Ἕλληνες) wie 7, 35 nicht Griechische Juden, Hellenisten (Calv., Seml., B.-Crus., Ew.), sondern Heiden, aber ἐκ τῶν ἀναβαινόντων, d. h. aus denen, welche hinaufzugehen pflegten (nicht: welche damals hinaufgekommen waren, Hengst.), also Proselyten, und zwar des Thores, wie der Aethiopische Kämmerer Act. 8, 27, nicht reine Heiden (Chrys., Theophyl., Euth.-Zig., Salmas, Selden u. M., auch Paul., Klee, Schweiz.). — V. 21. Ob dieser Vorfall am Einzugstage (Meyer, Ebr., Keim), am Dienstag (Luth., Hengst.), Mittwoch (God.) oder Donnerstag (Olsh.) statt hatte, ob auf dem Tempelplatz (Meyer) oder im Vorhof der Heiden (Ebr.), während Jesus selbst sich im Weibervorhof befand (Lck., God.), deutet der Text schlechterdings nicht an. Nach Baur (vgl. auch Scholten, Keim) lässt der Evangelist Jesum unter der Uebermacht des Jüdischen Unglaubens vom gläubigen Heidenthum verherrlicht werden. Nach Meyer ist diese Idee die der Geschichte selbst (vgl. Beng.: „Praeludium regni Dei a Judaeis ad gentes transituri"). — τῷ Φιλίππῳ) Ob sie zufällig grade an Philippus kamen (Schnz.), oder dieser ihnen bekannt war (vielleicht waren sie aus Galiläa oder aus der Nähe seiner hier genannten Heimath, vgl. God., Keil), beruht auf sich. Bei Philippus wegen seines Griechischen Namens Griechische Bildung (Hengst.) oder Verkehr mit Griechen (Keil) anzunehmen, ist willkürlich. — κύριε) nicht ohne Ehrerbietung, die sie natürlich auch dem Jünger eines so bewunderten Meisters zuwendeten. Doch kann nach 20, 15 die Anrede auch gewöhnliche Höflichkeit sein. — ἰδεῖν) vgl. Luk. 19, 3. Dass sie wünschten ihm vorgestellt zu werden, um seine nähere persönliche Bekanntschaft zu machen und dies nur bescheiden ausdrücken (Meyer, vgl. Schnz., Keil), dass sie, von innerer Sehnsucht getrieben, eine vertrauliche Unterredung mit ihm wünschen (Olsh., Stier, Hengst., God.), wird durchaus willkürlich eingetragen. Sie haben unter den

---

schiedenen Partt. Anstoss erregte (vgl. D 11, 31). Das ουν in V. 29, das in B fehlt, haben Lchm., Treg. u. WH. i. Kl., während das ουν in V. 34 gegen ADΔ Mjsc., Rcpt., Lchm. (Treg. a. R. i. Kl.) festzuhalten ist. — V. 30 ist der Art. vor ιησ. (Rcpt., Lchm.) nach ℵBDX zu streichen und das Subj. mit BL, WH., Treg. a. R. nach ειπεν zu stellen. — V. 32 hat WH. a. R. i. Kl. nach ℵD it. vg. go. παντα statt παντας. — V. 34 lies nach BLX λεγεις συ statt συ λεγ. (Rcpt., Lchm., Treg. a. R.). — V. 35 lies εν υμιν statt μεθ υμων (Rcpt.) nach entscheidenden Zeugen. Ebenso ist das ως hier wie V. 36 entscheidend bezeugt, obwohl V. 35 schon ℵ, V. 36 X das εως haben, das eher als Erleichterung oder nach 9, 4 als durch den Schlussbuchstaben von περιπατειτε (Meyer) einkam. Der Art. vor ιησ. (Rcpt.) ist zu streichen.

Festpilgern so viel von ihm reden gehört und wenden sich nun an einen aus dem Kreise seiner Anhänger, dass dieser ihnen Jesum zeige (vgl. Lck.). — V. 22. λέγει τ. Ἀνδρέᾳ) Die gangbare Annahme, dass Philippus wegen seiner bedächtigen, leicht bedenklichen Natur (Meyer, Luth., God., Ebr.) sich gescheut habe, die Bitte vor Jesum zu bringen, und erst in Gemeinschaft mit dem rascher entschiedenen Andreas den Muth dazu gefunden, ist durch Matth. 10, 5. 15, 24 in keiner Weise zu motiviren (gegen Keil, Schnz.). Dass Philippus die (richtig verstandene) Bitte sofort erfüllt, versteht sich von selbst, und hier steht nur, dass er dem Andreas von dieser ihm bedeutsamen Thatsache erzählt, wie Beide nachher Jesu. — ἔρχεται Ἀνδρ. κ. Φ. καὶ λέγουσι τῷ Ἰ.) bemerke theils die lebhafte Darstellung in Wiederholung von ἔρχεται, theils den Wechsel des Singul. und Plur. des Verbi, welcher auch bei Klassikern sich findet. Xen. Anab. 2, 4, 16 und dazu Kühner.

V. 23 f. αὐτοῖς) natürlich nicht die Hellenen (Stier, Ebr.), sondern zunächst die beiden Jünger, ohne dass andere Zuhörer ausgeschlossen sind (vgl. V. 29. 34)*). Jesus sieht in diesem erwachenden Verlangen der Heiden nach ihm das Gekommensein der Stunde (bem. das nachdrücklich voranstehende ἐλήλυθεν), in welcher er (unter den Völkern) verherrlicht werden soll. — ἐλήλυθεν — ἵνα) vgl. 13, 1. 16, 2. 32. Die Stunde ist absolut gedacht (die im Bewusstsein Jesu gegenwärtige hora fatalis κατ᾽ ἐξοχήν), und was in ihr geschehen soll, als die göttliche Bestimmung ihres Gekommenseins. — δοξασθῇ) bezeichnet nach Meyer, God., Hengst., Keil u. A. seine Verherrlichung durch die Erhöhung zum Himmel (7, 39. 17, 5), nach Luth. die Verklärung seiner Leiblichkeit. Allein diese kann hier doch nur in Betracht kommen, sofern sie die nothwendige Vorbedingung ist für seine Anerkennung unter den Heiden, und da im Folgenden durchaus nicht auf sie, sondern vielmehr auf seinen Tod als Vorbedingung derselben reflektirt wird, so bleibt man richtiger bei seiner Verherrlichung im Sinne von 11, 4 stehen

---

*) Die Reflexionen darüber, ob Jesus vorher die Bitte gewährt (Thol., B.-Crus. u. Aeltere) oder sie nachher habe gewähren wollen, aber durch die Stimme vom Himmel V. 28 davon abgebracht sei (Meyer), ob im folgenden Wort mittelbar eine Ablehnung ihres Antrags (Ew., Hengst., God.) oder eine Gewährung liege (Luth.), gehen von der falschen Auffassung des V. 21 aus und sind daher gleich willkürlich. Die Darstellung ist nur unpassend (de W.) oder unklar (Strauss, Baur), wenn man in den Text hineinträgt, was nicht darin liegt.

(vgl. Lck., de W., Schegg, Schnz.), die er mit dem erwachenden Interesse der Hellenen für ihn anbrechen sieht. — V. 24 zeigt in einem Gleichniss, dass es zu einer vollen Verherrlichung unter den Völkern erst kommen kann nach seinem Tode, der also, wenn die Stunde zu jener gekommen ist, unmittelbar bevorsteht. — ἀμὴν, ἀμήν) Die feierliche Versicherung entspricht der schweren Zugänglichkeit der Jünger für die Vorstellung seines Todes. — ἀποθάνῃ) denn das Lebendige im Korn, der Keim, dringt heraus; so ist das Korn todt und der Auflösung verfallen. Vgl. 1. Kor. 15, 36. — αὐτὸς μόνος) für sich allein, 6, 15. Ast Lex. Plat. I. p. 314. Der Sinn dieses Gleichnisses ist: Wie das Weizenkorn verwesen muss, ehe es Frucht bringen kann, so kann es auch erst durch meinen Tod hindurch zu meiner vollen Verherrlichung und damit zu einer reicheren und weiteren Ausbreitung meines Werkes kommen*).

V. 25 f. zeigt nicht die Gesinnung, in welcher Jesus der göttlichen Nothwendigkeit entgegenkommt (Ew., vgl. God.), da der allgemeine Satz (= Matth. 10, 39) in V. 26 ausdrücklich auf die Jünger angewandt wird und nur sehr uneigentlich auf Jesum Anwendung leidet, sondern dass der ihm bestimmten Nothwendigkeit des Todes (V. 24) auch seine Jünger sich nicht entziehen dürfen. — ὁ φιλῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ) nicht sein Leben (Lck., God.), auch nicht sein Selbst (Luth., Hengst. nach Beng.), sondern die Seele als Trägerin

*) In dem Gleichniss, das sicher nicht mit Beziehung auf die Griechischen Mysterien gewählt ist (Luth., God.), findet kein Ineinandersein von Bild und Sache statt (Hengst.), sondern das Naturverhältniss wird rein für sich dargestellt. Den Grund der göttlichen Ordnung aber, die Jesus an der Analogie des Naturgesetzes veranschaulicht, darf man nicht darin suchen, dass erst durch den Tod das individuelle, in sich verschlossene Dasein in eine andere Daseinsform übergeht, in welcher sich sein Leben voll zu erschliessen vermag (Luth., und, wie es scheint, Meyer), da dieser nur durch allegorisirende Deutung der Parabel entlockte Gedanke (den de W. nur modernisirt: durch aufopfernde Hingabe an das Allgemeine erweitert sich das individuelle Leben zur fruchtbaren Wirksamkeit) der Thatsache widerspricht, dass Jesus schon in seinem irdischen Leben sich als das Brod des Lebens darstellt, das dieses unmittelbar mittheilt, wie er es selbst in sich hat (Kap. 6), geschweige denn in der dogmatischen Reflexion auf die sühnende, stellvertretende Bedeutung seines Todes (Hengst.), sondern nur darin, dass sein irdisches Wirken nach dem göttlichen Rathschluss, der sich in dem Gange der Heilsgeschichte verwirklichte, auf Israel beschränkt war und diese Schranke erst durch den Tod, welcher seinem irdischen Wirken ein Ziel setzte, aufgehoben werden konnte. Vgl. 4, 37 f.

des leiblichen Lebens (10, 11. 15). Das Acumen der Rede liegt darin, dass jedesmal erst bei dem *αὐτήν* die Seele als Trägerin des höheren Lebens gedacht ist. Wer seine Seele lieb hat, d. h. sein an sie gebundenes irdisches Leben nicht fahren lassen will (*ὁ φιλοψυχῶν ἐν καιρῷ μαρτυρίου*, Euth.-Zig.), verliert sie, d. i. er bewirkt dadurch, dass sie dem Tode, der ewigen Verdammniss verfällt, und wer seine Seele hasst in dieser Welt (sie mit Freuden hingiebt, wie etwas, was ihm an dem Gelangen zum ewigen Heile hinderlich ist und insofern gehasst werden muss, vgl. Luk. 14, 26), wird für das ewige Leben sie bewahren, weil sie im vollendeten Messiasreich zum ewigen Leben (in verklärter Leiblichkeit) gelangt. Beachte die Korrelate: *φιλῶν* u. *μισῶν*, *ἀπολέσει* u. *φυλάξει* (vgl. 17, 12), *ἐν τῷ κόσμῳ* (in der vormessianischen, besser: in dieser irdischen Welt, vgl. 11, 9) und *εἰς ζωὴν αἰώνιον*. „Amor, ut pereat; odium, ne pereat: si male amaveris, tunc odisti; si bene oderis, tunc amasti", Augustin. — V. 26. *ἐὰν ἐμοί τις διακονῇ*) deutet an, dass in seinem Dienste, in welchem sie zu seiner Verherrlichung unter den Heiden thätig sein werden, das V. 25 hingestellte Entweder — Oder an sie herantreten wird. Vgl. Luth., God. — *ἀκολ.*) auf dem Wege meiner Lebenshingabe; vgl. Matth. 10, 38. — *ὅπου εἰμὶ ἐγώ*) vgl. 14, 3. 17, 24. Das Praes. vergegenwärtigt die Zukunft, wo er in der himmlischen Herrlichkeit sein wird (vgl. das Gegentheil 7, 34), und geht also nicht (so früher Luth. nach Euth.-Zig.), auch nicht zugleich (Ebr.) auf seinen Leidensweg, so dass Forderung und Verheissung vermischt wäre. — *τιμήσει*) Die Aequivalenz der Vergeltung wird, wie oft in synoptischen Aussprüchen (vgl. Luk. 12, 37. 14, 11), dadurch hervorgehoben, dass sein Schicksal sich in sein Gegentheil wandelt, weshalb die Verba die Betonung haben, während vorher *ἐμοὶ* — *ἐμοί* den Nachdruck hatte: wer mir (in der bezeichneten Weise wahrhaft) dient, ehren wird ihn der Vater und zwar nicht grade durch die *δόξα* im ewigen Leben (Meyer, de W.), sondern durch die Aufnahme in dieselbe himmlische Gemeinschaft mit ihm, in die Jesus eingeht.

V. 27 ff. *ἡ ψυχή μου*) ist nicht der Sitz der natürlichen Gefühle im Gegensatz zum Geist als Sitz der religiösen (God.), da 13, 21 eine gleiche Erschütterung auf das *πνεῦμα* zurückgeführt wird (vgl. auch 11, 33), auch nicht zur Bezeichnung des individuellen Schmerzes (Olsh.) oder des inneren Lebens in seiner concreten Bestimmtheit und Bewegtheit, um das Passive anzudeuten, gewählt (Luth.). Es ist nicht

einmal das *πνεῦμα* der tiefere Lebensgrund (Meyer), die das Seelenleben bestimmende geistige Macht (Keil), oder der Geist in seiner Unterschiedenheit vom Leibe, während *ψυχή* den Geist in seiner Identität mit dem Leibesleben bezeichnet (Ebr.), sondern das *πνεῦμα* wird im Menschen zur Seele (vgl. z. Luk. 1, 46), weshalb es ganz gleich ist, ob die Affekte auf diese oder jenes zurückgeführt werden (vgl. Lck., de W.). — *τετάρακται*) Die Vergegenwärtigung seines Leidens und Todes, aber nicht die Empfindung des göttlichen Zornes, die Beza, Calv., Calov., Hengst., Keil dogmatisirend eintragen (vgl. auch Luth., Ebr., weil der Tod das Widergöttliche, Nichtgemeinschaft Gottes, Machtäusserung und Bereich des Satans ist), erschüttert ihn plötzlich mit Bangigkeit und augenblicklichem Schwanken der menschlichen, wider das Schwerste, welches er noch überstehen soll, sich natürlich sträubenden Empfindung (vgl. Luk. 12, 50), die nicht nur nichts Unsittliches hat, sondern deren Mangel sogar die sittliche Grösse und den Werth seiner Aufopferung herabsetzen würde (vgl. Dorner, Jesu sündlose Vollk. p. 6 u. selbst Schnz.). — *καὶ τί εἴπω*) Conj. deliber. Gut Beng.: „Concurrebat horror mortis et ardor obedientiae." Daher ist er für den Augenblick ungewiss, was er erbitten soll, *ἀπορούμενος ὑπὸ τῆς ἀγωνίας*, Euth.-Zig. — *πάτερ, σῶσόν με* etc.) Die Leidensstunde ist vergegenwärtigt, als ob er schon darin wäre, und in der That sieht er sie ja nach dem Zusammenhange von V. 23. 24 schon anbrechen. Aber nicht um Durchhülfe, nachdem er sie ganz durchgemacht hat (Luth.), oder um Abkürzung (Ebr.) handelt es sich, weil dazu der Gegensatz nicht passt, sondern um Errettung aus ihrer Macht, so dass es nicht zu dem Ziele kommt, zu dem sie führen will, zu dem Todesleiden (vgl. Mark. 14, 35). Dies Gebet spricht er aber nicht wirklich (Lck., de W., Meyer, Luth., Hengst., Ebr.), sondern die Worte sind fragend zu nehmen: soll ich etwa sagen: rette mich u. s. w.? (so Chrys., Theophyl., Jansen, Grot., Lampe u. V., auch Lchm., Thol., Kling, Schweiz., Maier, Lange, Ew., God., Keil), wogegen das *πάτερ* nicht spricht (de W.), da darin eben angedeutet liegt, dass er im Bewusstsein der väterlichen Liebe solches erbitten könnte. Dafür aber entscheidet das Folgende, wo nicht das Gebet, sondern die Reflexion über das, was er thun soll, sich fortsetzt. — *ἀλλά*) einwendend, wie unser: doch nein. S. Hartung Partikell. I. p. 36. Bäuml. Partik. p. 13 f. — *διὰ τοῦτο*) kann unmöglich vorwärts weisen auf die in dem Gebet V. 28 erflehte Verherrlichung des göttlichen Namens (Lck., Brückn.), was Meyer vergeblich durch das mehr un-

verbundene und wie stossweise Pulsiren der tiefbewegten Rede zu erklären versucht. Kontextwidrig freilich sind die Erklärungen: um gerettet zu werden (Lampe) oder: damit die Welt erlöst werde (Olsh. u. Aeltere), zu weit zurückgreifend die Beziehung auf V. 24 f. (de W.), dogmatisch gekünstelt die von Hengst.: damit meine Seele erschüttert werde. Da aber in dem σῶσόν με ἐκ τ. ὥρ. τ. unzweifelhaft der Gedanke an das Todesleiden liegt, in welches diese Stunde führt, so kann das διὰ τοῦτο nur auf dieses gehen (Grot., Beng., Lange, God., Keil), was Luth., Ebr. nur etwas gekünstelt wenden: um sie ganz und gar durchzumachen und nicht aus ihr gerettet zu werden. — V. 28. Das wiederholte πάτερ entspricht dem Drange des kindlichen Affekts. — σου) im nachdrücklichen Gegensatz gegen die Beziehung, welche das vorige Gebet Jesu auf ihn selbst hatte. Zum Bewusstsein der göttlichen Bestimmung seines Leidens hindurchgedrungen (vgl. Mark. 14, 35), bittet Jesus um die Erfüllung derselben. — τὸ ὄνομα) ist nicht der Vatername, der in der Verherrlichung des Sohnes verherrlicht wird (Lck., de W., vgl. Luth.: dass die Offenbarung als Vater im Sohne herrlich werde durch die im Sohne vermittelte Gottesgemeinschaft im Reiche Gottes), sondern die Bezeichnung Gottes nach seiner vollendeten Selbstoffenbarung. Das ist aber nicht seine Offenbarung als letzter Richter der Welt (Ew.), sondern seine höchste Liebesoffenbarung in der Vollendung seines Heilsrathschlusses, wodurch sein Name verherrlicht wird vor aller Welt. — οὖν) dieser Bitte entsprechend. — φωνὴ ἐκ. τ. οὐρ.) Meyer dringt nach den Alten, Thol., Olsh., Kling, Hofm., Lange, Ebr., God., Keil, Schnz. u. A. darauf, dass dies eine wirkliche, aus dem Himmel in donnerähnlichem Laut ertönende Stimme gewesen sei, die bestimmt die folgenden Worte ertönen liess, deren Verständlichkeit durch die subjektive Stimmung bedingt gewesen sein soll. Hierin aber liegt ein Widerspruch, da eine Stimme, deren Verständlichkeit von geistigen Bedingungen abhängig ist, unmöglich eine in sinnlichen Lauten vernehmbare sein kann (welcher Einwand freilich nach Keil „jeder Begründung ermangelt"). Da nun aber aus V. 29 zweifellos erhellt, dass das sinnlich Vernehmbare ein Donner war, so folgt, dass derselbe, in diesem Augenblick erschallend, den Jüngern als göttliche Antwort auf das Gebet Jesu erschien und somit Vermittler einer Gottesoffenbarung wurde, die natürlich Joh. in Worte kleiden muss, weshalb die Berufung auf die ausdrücklich wiedergegebenen und nicht bloss aus dem Gebet Jesu erschlossenen Worte (Meyer) nichts beweisen kann. Vgl. Paul., Kuin., Lck., de W.,

Maier, Bäuml. u. selbst Hengst.*). — καὶ — καί) sowohl — als auch, vgl. 6, 36. 7, 28. 9, 37. 11, 48. — ἐδόξασα) ich habe (meinen Namen) in deiner Sendung und deinem ganzen bisherigen Wirken verherrlicht. Ganz willkürlich denken Keil, Schnz. als Objekt des δοξάζειν beide Male Jesum selbst. — δοξάσω) nämlich in deinem Tode (Lck., de W.) in dem von Jesu gemeinten Sinne, nicht: in seiner Erhebung zur δόξα und zum munus regium (Meyer, Luth.), oder: durch die Erleuchtung der Heiden (God.). — V. 29. Da den Empfänglichen der Donner Träger einer Gottesoffenbarung war, so kann Joh. es als die blosse Meinung der (unempfänglichen) Menge hinstellen, dass ein (blosser) Donner gekommen sei. Dem sinnlichen Ohr war wirklich nichts anderes (und nicht bloss ein donnerähnlicher Laut) vernehmbar gewesen. — ἄγγελος) Hiernach denkt Hofm. wirklich die Gottesstimme durch Engeldienst vermittelt; aber es wird ja als eine blosse Meinung derer, die wenigstens eine Ahnung von der Bedeutsamkeit dieses Donners hatten, hingestellt, woraus freilich keineswegs folgt, dass sie „ein Reden“ gehört haben müssen, ohne die Worte zu vernehmen (gegen Meyer). Vgl. Act. 23, 9.

V. 30 ff. ἀπεκρίθη) nicht den Jüngern (Thol.), sondern auf die beiden Aeusserungen aus dem Volke (V. 29), die darin eins waren, dass sie die Stimme auf sich selbst in keine Beziehung setzen. Auch er erkennt also in dem Donner eine Antwort auf sein Gebet, woraus aber für das Ergangensein einer artikulirten Stimme nichts folgt (gegen Meyer). — δι' ἐμέ) um mich der Erhörung meines Gebetes gewiss zu machen; „novi patris animum in me“, Erasm. — δι' ὑμᾶς) um bei euch bezw. den Unglauben zu überwinden und den Glauben zu stärken. Vgl. 11, 42. — V. 31. νῦν κρίσις etc.) nicht Ausdeutung der Stimme (Hengst.), sondern er legt der Menge, welche die Gottesoffenbarung nicht verstand, von einer anderen Seite her die Bedeutung dieser Stunde nahe. Gesucht Meyer: wie drängt die Entscheidung dieser Zeit, jenes δι' ὑμᾶς zu nützen! (vgl. Luth.). — κρίσις) ist die

---

*) Ganz unnöthiger Weise haben Manche die spätere Jüdische Ansicht von Bath-Kol (als welche nach Meyer nur wirkliche wörtliche Stimmen, nicht Naturphänomene ohne Sprache gefasst wurden, vgl. Lübkert, Stud. und Krit. 1835, 3) oder gar heidnische Deutungen des Donners als Götterstimme (s. Wetst.) zu Hülfe genommen; da ja die alttestamentliche Anschauung von dem Donner als der Stimme Jehovas (Psalm 29. Hiob 37, 4 u. ö.) als Anknüpfungspunkt vollkommen ausreicht.

richterliche (nach dem Kontexte: verurtheilende) Entscheidung über diese Welt, d. i. über die den Glauben verweigernde Menschheit des αἰὼν οὗτος. Indem die Welt ihn verwirft und seinen Tod (V. 24. 27) herbeiführt, hat das mit seiner Erscheinung begonnene Gericht (3, 19. 9, 39) sich vollendet*) (vgl. Luth., Schegg, Schnz.). — νῦν) mit triumphirender Siegesgewissheit wiederholt, „quasi certamine defunctus", Calv. — ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου) nicht: „die öffentliche Gewalt" in ihrem Konflikt gegen das Wirken Jesu (Schleierm. L. J. p. 343), sondern der Teufel als der Beherrscher der ungläubigen, Christo widerstehenden Menschheit (bem. das feierlich wiederholte τ. κόσμ. τ.), wie er bei den Rabbinen als Regent der Heiden im Gegensatz gegen Gott und sein Volk diesen ständigen Namen (שר העולם) trägt. S. Lightf. u. Schoettg., auch Eisenmeng. entdeckt. Judenth. I. p. 647 ff. — ἐκβληθήσεται ἔξω) nämlich aus der Welt, die ja eben als sein Herrschaftsgebiet bezeichnet war, nicht τῆς ἀρχῆς (Euth.-Zig., Beza) oder τοῦ δικαστηρίου (Theophyl.) oder aus dem Reiche Gottes (Ew.) und am wenigsten τοῦ οὐρανοῦ (Luk. 10, 18. Apok. 12, 8, so Olsh.; daher die Lesart κάτω). Die unbestimmte Fassung: er wird verstossen (de W.; vgl. Plat. Menex. p. 243 B. Soph. Oed. R. 386) oder von des Richters Angesicht hinweggebracht werden (Hofm. Schriftbew. I. p. 449), genügt wegen des hinzugesetzten ἔξω nicht. Mit der Vollendung des Erlösungswerkes im Tode Jesu beginnt die Verdrängung des Teufels aus seinem Herrschaftsgebiet, indem eine Seele nach der andern ihm abgewonnen wird, so dass dieser Process in fort-

---

*) Von dem Siege des Messianischen Heilswerkes und der Erhebung Jesu zur himmlischen Herrlichkeit, wodurch die Welt in ihrer Ohnmacht dargestellt wird (Meyer), ist hier wohl nicht die Rede. Gemeint ist auch weder die Befreiung der Welt (Augustin., Cyr., Grot.), noch die Entscheidung über ihren künftigen Herrscher (Beng., Beza), noch ihre Ueberwindung (de W.), noch gar ihre Sichtung (Ebr., vgl. God., der aber Verschiedenes zusammenwirft). Nach Keil sagt der folgende Satz, worin das über die Welt ergehende Gericht besteht. Es liegt darin kein Gegensatz gegen den Glauben an das jüngste Gericht (gegen Hilg. Lehrbegr. p. 274), wie man auch 3, 19 f. trotz der häufigen Erwähnung des jüngsten Tages und trotz 5, 27 gemissdeutet hat, wovor hier schon der Mangel des Artikels hätte warnen sollen. Auch ist, was nachher vom Teufel gesagt wird (wie auch die Stellen 14, 30 f. 16, 11), nicht aus der gnostischen Vorstellung zu erklären, der Teufel sei dadurch, dass derselbe den Tod Christi veranstaltet, aber nach dessen Tode ihn als Sohn Gottes erkannt habe, betrogen worden und so seiner Rechte verlustig gegangen (Hilg.). Von solchen gnostischen Träumereien weiss das N. T. nichts.

währender Entwickelung ist bis zur Vollendung am jüngsten Tage (vgl. Apok. 20, 10), daher die Stellen des N. T.'s von der fortdauernden Macht und Wirksamkeit des Teufels (2. Kor. 4, 4. Eph. 2, 2. 6, 12. Röm. 16, 20. 1. Petr. 5, 8 u. v. a.) nicht im Widerspruch mit u. St. stehen. — V. 32. Und ich werde an Stelle des teuflischen Regiments meine eigene Herrschaft setzen. — κἀγώ) mit Siegesnachdruck dem Teufel gegenüber. — ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τ. γῆς) so dass ich nicht mehr auf der Erde sein werde. Es bezeichnet also den Moment des νῦν genauer. Ueber ἐάν vgl. z. 14, 3 und zu ὑψόω ἐκ Ps. 9, 14. Jedenfalls meint er den Hingang zum Vater durch den Tod (7, 33. Act. 2, 33. 5, 31). — πάντας) geht auf Alle, die zum κόσμος gehören, während seine irdische Wirksamkeit auf Israel beschränkt war, und nicht bloss auf die Erwählten, oder die sich zu ihm ziehen lassen (Luth., vgl. Lck.). Es folgt daraus aber keineswegs, dass keiner mehr dem Teufel zugehörig bleibt (Meyer), da ja nach V. 31 die Welt, so weit sie Welt ist und bleibt, gerichtet wird; denn sein ἑλκύειν ist so wenig ein unwiderstehlich wirkendes, wie das des Vaters (6, 44), vgl. God. Dass dasselbe mittelst des heiligen Geistes sich vollzieht (Meyer, Luth., Hengst.), ist nicht angedeutet. — πρὸς ἐμαυτόν) zu mir selbst; also nicht für das blosse πρὸς ἐμέ (gegen Thol.). Er gewinnt sie der Herrschaft des Teufels ab, um sie mit seiner eigenen Person in Beziehung zu bringen. Eben darum aber geht es nicht auf die Theilnahme an seiner himmlischen Herrlichkeit (Lck., Thol., Ew., Keil, Schnz., wohl auch Meyer, der auf 14, 3 verweist), freilich auch nicht bloss auf den Glauben (de W.) oder auf die persönliche Gemeinschaft (Luth.), sondern wegen des Gegensatzes auf die Aufnahme in seine Gemeinde (Ebr., God.). Vgl. 10, 16. — V. 33. σημαίνων) Ob Joh. damit habe sagen wollen, dass Jesus das ὑψωθῆναι von seiner Kreuzerhöhung gemeint habe — was Meyer eine mystische, vom Zusammenhang absehende Deutung nennt, vgl. Lck. —, was selbstverständlich wegen des ἐκ τῆς γῆς ganz unmöglich ist (gegen die Väter und die meisten Aelteren, auch noch Kling, Fromm., Hengst., Keil), ist nach dem Ausdruck (vgl. 18, 32. 21, 19) sehr zweifelhaft. Er findet vielmehr bedeutsam, dass in dem Worte, womit Jesus seine Erhöhung bezeichnet, zugleich eine Andeutung der Todesart liege, durch die er zu derselben gelangen sollte, was ja 8, 28 unzweifelhaft und nach seiner Deutung auch 3, 14 der Fall ist. Es erhellt aber aus 11, 51, worauf schon de W. verweist, dass damit nicht gesagt ist, dass Jesus diese Andeutung beabsichtigt und somit das Wort doppel-

sinnig genommen habe, da durch ἐκ τῆς γῆς in der That jeder Doppelsinn abgeschnitten ist (gegen Beza u. M., auch Luth., God., Ebr., Schnz., vgl. Engelh.)*).

Anmerkung. Dass die Seelenangst Jesu in Gethsemane in seinem innern Leben nicht vereinzelt und unvermittelt eingetreten sein, sondern in ähnlichen, wenn auch mit dem Nahen der Katastrophe sich steigernden Gemüthserschütterungen ihr Vorspiel gehabt haben wird, lässt sich von vornherein voraussetzen und wird durch Luk. 12, 49 f. bestätigt. Die Art, wie sich in unserer Erzählung der Todesgedanke, der diese Erschütterung herbeiführt, an das Interesse knüpft, das Hellenen für ihn zeigen (V. 23 f.), beruht auf der mit Matth. 15, 24 übereinstimmenden Voraussetzung, dass Jesus seinen irdischen Beruf an Israel gebunden wusste, welche bei einem Heidenchristen des zweiten Jahrh. gewiss nicht vorauszusetzen ist und der gegenüber es sich seltsam ausnimmt, wenn nach Gal. 2, 9 die Stelle V. 20 unmöglich von dem Apostel Joh. geschrieben sein soll (Baur, vgl. dagegen Bleek p. 250 ff.). Vgl. auch die ganz synoptische Parabel in V. 24. Wenn die Scene mit den Hellenen V. 20—22 so skizzenhaft und andeutend erzählt ist, dass bis heute die Auslegung die Hauptsache erst eingetragen hat, so spricht das nicht für eine Erdichtung, die ihre Motive durchsichtiger auszuprägen pflegt, und wenn die Gottesstimme V. 28 zur Verherrlichung Jesu erdichtet ist, so war es doch sehr zweckwidrig, dieselbe V. 29 auf einen Donner reduciren zu lassen. Da nach alledem grade diese Erzählung in besonderem Grade als eine auf treuer Erinnerung beruhende betrachtet werden muss, so wird die Annahme der Kritik, wonach wir hier nur eine Combination der (vergeistigten) Verklärungsgeschichte mit der (herabgemilderten) Gethsemanescene haben (Baur p. 197 ff. Strauss p. 549 ff. Keim p. 109), bei der die Himmelsstimme aus jener mit dem stärkenden Engel (Luk. 22, 43) aus dieser eine in der That originelle Verbindung einging, für nichts anders als ein Spiel des Witzes gelten können, das nur für den Werth hat, der von vornherein das Evang. für eine Dichtung hält. Dagegen wird nicht zu leugnen sein, dass in den den Zusammenhang unterbrechenden Versen 25. 26 eine Reminiscenz an Mark. 8, 35. 38, wie

*) „Sa suspension à la croix lui apparait comme l'emblème magnifiquement ironique de son élévation sur le trône", God. Ein ironischer Zug wäre hier sehr fremdartig. Jedenfalls folgt hieraus, dass dem Evangelisten das Wort in treuer Erinnerung vorschwebte, unwahrscheinlich wird aber dadurch, dass Jesus ein anderes Wort als 3, 14. 8, 28 gewählt haben sollte, was Meyer, Luth. wahrscheinlich finden (אם רומתי מן הארץ, vgl. Syr.). Scholten beseitigt die ganze Glosse als interpolirt.

so oft bei Synoptikern, an ungeschichtlicher Stelle eingeschaltet ist, und doch zeigt sich auch in dieser Verknüpfung noch die geschichtliche Erinnerung, dass Jesus im Zusammenhange mit seiner Todesweissagung wiederholt von dem Leidensschicksal seiner Jünger geredet hat (Luk. 12, 50 f. Mark. 8, 31. 34). Und wenn schon der Begriff des *κόσμος* zeigt, dass in der Wiedergabe von V. 31 f. die Hand des Evangelisten thätig gewesen ist, so erhellt doch aus V. 33 unleugbar, dass demselben eine ganz concrete Erinnerung an ein Wort des Herrn vorlag. Vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 451 ff.

V. 34 ff. „Wir unsern Theils (*ἡμεῖς*) haben aus der Schrift (*νόμος* wie 10, 34) vom Messias gehört (*ἠκούσ.*, nämlich durch Vorlesung, vgl. Gal. 4, 21), dass er am Leben bleibe (s. z. 21, 22).“ Sie denken an die Schriftlehre (vgl. auch das ältere Henochbuch) vom ewigen Reiche des Messias, welches sie irdisch fassen (vgl. namentlich Stellen wie Ps. 110, 4. Jes. 9, 5 f. Dan. 7, 13 f.). Damit finden sie ein *ὑψωθῆναι ἐκ τ. γῆς* V. 32 jedenfalls unvereinbar, auch wenn sie dabei nicht an seinen Tod denken (Ebr., Luth., Keil, Schnz., gegen Meyer, de W.). Nach Hengst. war das blosse Chikane (vgl. Schnz.); aber es lag hier doch wirklich eine Schwierigkeit vor. — *δεῖ ὑψωθ. τ. υ. τ. ἀνθ.*) eine der häufigen ungenauen Rückweisungen, die de W. durch Reminiscenz an 3, 14 entstanden, während Thol. umgekehrt V. 32 ungenau referirt sein lässt. Das *δεῖ* war dadurch gegeben, dass sie aus V. 32 einen schriftwidrigen Lehrsatz abstrahiren, und der Menschensohn durch V. 23 (so gew.), wobei der *ὄχλος* ja zugegen gewesen sein muss nach V. 29 (gegen Meyer, der auf Dan. 7, 13 und die sonstige Weise Jesu sich so zu bezeichnen verweist). — *οὗτος ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ.*) dieser schriftwidrige, sonderbare Menschensohn, dem jenes *ὑψωθῆναι* bevorstehen soll*). — V. 35. Jesus geht auf die aufgeworfene Frage nicht ein, sondern verweist die Frager auf das Eine, was ihnen Noth thue, mit der Innigkeit und dem Ernste des

*) Die Frage hat etwas Keckes, Naseweises, als sprächen sie: „Du bist uns ein schöner „Menschensohn“, der nicht ewig am Leben bleiben, sondern, wie du es ausdrückst, erhöht werden soll“. Dem Danielischen Menschensohn ist ewiges Königthum gegeben. Dan. 7, 14. Der Ausdruck zeigt also nicht, dass ihnen die Benennung Menschensohn für Jesum unbekannt ist (Brückn.), oder dass sie vermuthen, er möge damit einen anderen als sich gemeint (God., Bäuml.), oder sich als einen anderen als den Messias bezeichnet haben (vgl Luth., Ew., Ebr.), da ja das Vorhergehende voraussetzt, dass sie das *υἱὸς τ. ἀνθρ.* als seine Selbstbezeichnung im Messianischen Sinne nehmen.

Scheidenden, der am Ziele steht (ἔτι μικρὸν χρόνον, vgl. 7, 33). Die Befolgung dieses Einen musste ja von selbst alle jene Zweifel und Fragen ihnen lösen. — ἐν ὑμῖν) unter euch. — περιπ. ὡς τὸ φῶς ἔχετε) Wandelt wie ihr das Licht habt, d. i. dem gemäss, dass ihr den Inhaber und Träger der göttlichen Wahrheit (vgl. z. 8, 12) unter euch habt, d. h. nutzt das Licht und lasst euch erleuchten*). Vgl. Ebr. Ueber das motivirende ὡς (inmaassen) vgl. überh. z. 13, 34 u. hier insond. z. Gal. 6, 10. Treffend Ellendt Lex. Soph. II, p. 1008: „nec tamen causam per se spectatam, sed quam quis, qualis sit, indicat". — ἵνα μὴ σκοτία etc.) ist nicht bloss die Zeit, wo sie das Licht nicht mehr haben (de W.), aber auch nicht das Unheil, in welches sie gerathen werden (Keil, vgl. Schnz.), sondern die Finsterniss d. h. der Zustand des Unerleuchtetseins ist als eine feindliche Macht gedacht, die sich dann ihrer gänzlich bemächtigt, vgl. 1, 5. Zu καταλάβῃ vgl. 1. Thess. 5, 4; auch bei Klassikern sehr oft von Gefahr, Unglück und dergl., welche Jemanden überfallen. Arrian. Alex. 1, 5. 17: εἰ νὺξ καταλήψεται αὐτούς. — καὶ ὁ περιπ. etc.) und wie gefährlich wäre dieser Zustand! Dies wird in einem Satze des gewöhnlichen Lebens fühlbar gemacht; vgl. 11, 9. 9, 4. — ποῦ ὑπάγει) wohin er davongeht, 3, 8. So geht der ἐσκοτισμένος, ohne das unselige Ziel zu kennen, in's ewige Verderben fort; vgl. 1. Joh. 2, 11. — V. 36. ὡς τ. φῶς ἔχετε) nachdrucksvolle Wiederholung und Voranstellung. — πιστεύετε εἰς τ. φῶς, ἵνα etc.) nicht Näherbezeichnung des vorher mit dem bildlichen περιπατεῖτε Gemeinten (Meyer, Schnz.), sondern Bezeichnung der Bedingung, unter welcher dasselbe stattfindet. — υἱοὶ φωτ.) Erleuchtete. S. z. Luk. 16, 8. Eph. 5, 8. — γένησθε) nicht: seid, sondern: werdet. Der Glaube ist die Bedingung und der Anfang dazu; vgl. 1, 12. — ἐκρύβη ἀπ' αὐτῶν) Die Situation 8, 59 ist anders. Hier zieht er sich nur von seiner öffentlichen Wirksamkeit in die Verborgenheit zurück, wahrscheinlich nach Bethanien, um diese letzten Lebenstage vor dem Eintritt seiner Stunde

---

*) Von der persönlichen Lebensgemeinschaft mit Jesu (Luth.) ist nicht die Rede. Im Hintergrunde liegt der Gedanke, dass man ja das helle Tageslicht zu aller Thätigkeit, insbesondere zum Wandern ausnutzen muss. Bei der Lesart ἕως muss das περιπατεῖν willkürlich ergänzt (sc. im Lichte: Brückn., Schnz., im Glauben: God.) oder geradezu umgedeutet werden (Theoph., Hengst.: glaubet an das Licht nach V. 36, B.-Crus.: entscheidet Euch, macht einen Lebensplan). Die Bedeutung quamdiu (Bäuml., Schnz.) hat ὡς auch nicht b. Sophocl. Aj. 1117. (s. Schneidew. z. d. St.) Phil. 635. 1330.

noch im engsten Kreise der Seinen zuzubringen, nicht zum Vorspiel „summi judicii occultationis Domini" (Lampe, Luth.), was nicht angedeutet ist und um so weniger Grund hat, da die letzte Rede nicht strafend, sondern nur ermahnend war. Uebrigens kann dieser Rückzug, wenn die Ermahnung noch befolgt werden sollte, nicht unmittelbar nach diesen Worten erfolgt sein. Aber der Evangelist schliesst hier die Darstellung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu (vgl. Ebr. gegen Olsh.).

V. 37—50*). Rückblick des Evangelisten. — *τοσαῦτα*) nicht: so grosse (Lck., de W. u. M.), sondern: so viele. Vgl. 6, 9. 14, 9. 21, 11 und das klassisch gangbare *τοσαῦτά τε καὶ τοιαῦτα*, Heind. ad Plat. Gorg. p. 456 C. Obwohl der Evangelist selbst nur eine beschränkte Zahl erzählt, lässt er doch auch sonst auf die Menge der Wunder hinweisen (7, 31. 11, 47), die er als bekannt voraussetzt. Obwohl sie, die er vor ihren Augen (*ἔμπροσθεν αὐτῶν*) gethan (Luth. substituirt „die unvermeidlich andringende Selbstbezeugung Jesu"), Alle hätten zum Glauben führen müssen, glaubten sie doch nicht d. h. der Mehrzahl nach (vgl. 1, 10. 11). Ganz willkürlich denkt Schnz. zunächst an die Judäer. Dass die Gläubigen (vgl. V. 42) sich damit von Israel lossagten (Luth.), ist um so weniger angedeutet, als sie hier nicht einmal *οἱ Ἰουδαῖοι* genannt werden. — V. 38. *ἵνα — πληρωθῇ*) Da der Prophet nur den göttlichen Rathschluss verkündigt, so muss sein Wort im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung erfüllt werden (vgl. z. Matth. 1, 22). Es setzt das aber voraus, dass ihr Nichtglauben trotz aller Wunder von Gott selbst herbeigeführt war (gegen Ebr., Luth.), was ihre eigene Verschuldung keineswegs ausschliesst (vgl. V. 39). — *ὃν εἶπε*) ähnliche Pleonasmen, die jedoch, wie hier, eine nachdrückliche Umständlichkeit sein können, finden sich auch bei Griechen, wie Xen. Cyr. 8, 2, 14. Anab. 1, 9, 11. Die Stelle ist Jes. 53, 1 genau nach den LXX**). — *τῇ ἀκοῇ*

---

*) V. 40. Die Rcpt. conformirt den Aor. *επωρωσεν* in das Perf. (Lchm.) und *ιασομαι* in den Conj.; das Comp. *επιστραφ.* ist aus den LXX. — V. 41. Das *οτε* (Rcpt., Treg. a. R. nach DΔ Mjsc. Verss.) ist Aenderung des unverstandenen *οτι*. — V. 43 hat WH. a. R. *υπερ* (ℵLX) statt *ηπερ*. — V. 47. Das unverstandene *φυλαξῃ* ändert die Rcpt. (Δ Mjsc.) nach V. 44. 46 in *πιστευσῃ*.

**) Die Klage des Propheten über den Unglauben seiner Zeit gegen seine (und seines Gleichen, *ἡμῶν*) Predigt und gegen die von ihm verkündigte Machtwirksamkeit Gottes (nicht: der zur Erkenntniss des Heiles gekommenen Gemeinde, mit der sich nach Keil der Prophet zusammenschliesst, vgl. Schnz.) fasst der Evangelist als eine Klage des Messias, den er im Geist über den Unglauben seiner Zeitgenossen

ἠμ.) dem von uns Gehörten, d. i. der Botschaft, die sie von uns vernehmen (vgl. z. Rom. 10, 16), nicht: die wir vernehmen (vgl. Sir. 43, 24), nämlich thatsächlich in Christo (Luth., Hengst., Keil, Schnz., vgl. Euth.-Zig.). Vgl. zum Genit. Plat. Phaedr. p. 274 C. Paus. 8, 41, 6. Pind. Pyth. 1, 162. Der Plur. ἡμῶν aber fasst in der Deutung des Evangelisten Gott und Christum zusammen. — ὁ βραχίων κυρ.) plastischer Ausdruck der Macht Gottes (vgl. Luk. 1, 51. Act. 13, 17. Sap. 5, 16. 11, 21. Bar. 2, 11. Jes. 51, 5. 52, 10), und zwar nach der Messianischen Deutung: in den Wunderzeichen Christi, — in welchen die Ungläubigen das brachium Dei nicht erkennen. „In se exsertum est, sed caeci non viderunt illud", Beng. Aber Christum selbst zu verstehen (Augustin., Phot., Euth.-Zig., Beda, Rupert., Zeger, Jansen, Maldonat., Calov. u. M.), wird weder vom Grundtexte noch hier vom Zusammenhange gefordert. — V. 39. διὰ τοῦτο) wie immer bei Joh. (s. z. 10, 17) auf das Vorherige bezogen: weil in ihrem Unglauben sich die Weissagung des Jesaja erfüllen musste (vgl. auch de W., Hengst.), nicht: weil Israel nicht hat glauben wollen (Ebr.), was so im Vorigen nicht enthalten ist. Gegen den Johanneischen Gebrauch und den Zusammenhang der Rede zerreissend, nehmen Theophyl., Beza, Jansen, Lampe u. M., auch Lck., Thol., Olsh., Maier, B.-Crus., Luth., Brückn., God., Schnz., Keil das διὰ τοῦτο präparativ. — οὐκ ἠδύναντο) nicht: nolebant (Chrys., Theophyl., Euth.-Zig., Wolf), sondern die im göttlichen Verstockungsgericht begründete Unmöglichkeit ausdrückend. „Hic subsistit evangelista, quis ultra nitatur?", Beng. — ὅτι etc.) exponirt den mit διὰ τοῦτο angedeuteten Grund näher, sofern die V. 38 ausgesprochene göttliche Absicht eine Wirkung Gottes voraussetzt, die ihr Nichtglauben oder Nichtglaubenkönnen verursacht hat und von der wieder (πάλιν) Jesajas redet, indem er das göttliche Verstockungsgericht verkündet, das überall in der Schrift die menschliche Verschuldung voraussetzt, und daher weder auf prädestinatianische, noch auf dualistische Vorstellungen führt (vgl. Luth.). — V. 40. Die Stelle ist Jes. 6, 9. 10 mit freier Abweichung vom Grundtexte und den LXX (vgl. Mark. 4, 12. Matth. 13, 14 f.). Was im Grundtexte der Prophet auf Befehl Gottes vollziehen soll („verstocke das Herz" u. s. w.), wird von Joh. als von Gott selbst gethan dargestellt, wozu leicht die Erinnerung, wie die LXX

---

reden hört, nicht als etwas Allgemeingültiges, das sich in Jesu Geschichte wiederholen musste (de W.), weil Israel dasselbe war, wie zu den Zeiten der Väter (Luth., vgl. God.), also nur typisch Messianisch.

die Stelle geben („verstockt worden ist das Herz“ u. s. w.), zu leiten vermochte. Das Subjekt ist also weder Christus (Grot., Calov. u. M., auch Lange, Ebr.) noch der Teufel (Hilg., Scholt.), sondern, wie sich dem Leser von selbst verstand und auch der ganze Kontext darbietet, Gott. — *πεπώρ.*) hat verhärtet. S. Athen. 12. p. 549 B. Mark. 6, 52. 8, 17. Rom. 11, 7. 2. Kor. 3, 14. — *καὶ στραφῶσι*) und sich (nicht) wenden, umkehren. — *ἰάσομαι*) Futur. von *ἵνα μή* abhängig. S. z. Matth. 13, 15. Die sittliche Verderbtheit als Krankheit gedacht, welche geheilt wird durch den Glauben (V. 37. 39). Vgl. Matth. 9, 12. 1. Petr. 2, 24. Das heilende Subjekt aber kann nicht, wie Matth. 13, 15. Act. 28, 27, Gott sein (so gew., auch de W., Hengst. und wieder Keil), eben weil dieser das Subjekt von *τετύφλωκεν* etc. ist, sondern Christus muss es sein, so dass nach Johanneischer Deutung der Prophet auch hier in der ganzen Stelle den Messias redend einführt, wie V. 38 (vgl. schon Nonn., Beng. und selbst Luth., Schnz.). So ist die erste Person *ἰάσομαι* nicht „Negligenz“ (Thol., vgl. dessen A. T. im N. T. p. 35 f. ed. 6), sondern Konsequenz. — V. 41. *ταῦτα*) bezieht Keil dem Kontext zuwider zugleich auf die Weissagung in Jes. 53, um die offenbare Thatsache zu leugnen, dass *αὐτοῦ* auf den Messias geht, der in *ἰάσομαι* V. 40 Subjekt ist, was er darum für unmöglich hält, weil es mit 2, 11 im Widerspruch stehe! Nach Jes. 6, 1 ff. hat der Prophet zwar Gottes Glorie geschaut (an die Lampe, Kuin. auch hier denken), aber in den alttestamentlichen Gotteserscheinungen ist eben Christus als der Logos wirksam*), und ihre Herrlichkeit ist die seinige (vgl. 1, 2. 14). — *καὶ ἐλάλ. περὶ αὐτοῦ*) hängt noch von *ὅτι* ab; den Nachdruck hat *ἐλάλησε* als Correlat von *εἶδε*.

V. 42 f. *ὅμως μέντοι*) gleichwohl doch (Herod. 1, 189. Plat. Crit. p. 54 D. Men. p. 92 E, vgl. das verstärkte *ὅμως γε μέντοι*, Klotz ad Devar. p. 343. Bäuml. Partik. p. 172 f.). Es beschränkt das vorher allgemein ausgesprochene Urtheil

---

*) woraus man so wenig gegen die Persönlichkeit des Logos schliessen kann (Beyschl. p. 166 f.), wie aus den angelischen Theophanieen gegen die Persönlichkeit des oder der betreffenden Engel (auch nicht Apok. 5, 6). Dass die Engelvorstellung im N. T. zwischen Persönlichkeit und Personifikation schwanke, ist nicht richtig. Beachte auch, dass die Selbstoffenbarung des Teufels die Persönlichkeit des Menschen, welcher der Träger derselben ist (wie Judas), nicht aufhebt. Uebrigens zeigt hier schon das die Identität Christi mit dem Logos setzende *αὐτοῦ* klar genug, dass letzterer persönlich gedacht ist. Vgl. auch Pfleiderer in Hilg. Ztschr. 1866. p. 258.

über den Unglauben der Juden. — καὶ ἐκ τ. ἀρχ.) selbst von den Sanhedristen (im Geheimen 7, 48). — διὰ τοὺς Φαρισ.) die feindlichste und gefürchtetste Partei gegen Jesum in und ausser dem Sanhedrin. — ἀποσυνάγ.) Vgl. 9, 22. — V. 43. τὴν δόξ. τ. ἀνθρ.) die von den Menschen kommende Ehre im Gegensatz zu der, welche Gott ertheilt. Vgl. 5, 44. Röm. 3, 23. Sie liebten die Menschenehre vielmehr (potius, s. z. 3, 19), als bei Gott in Ehren zu stehen, und scheuten darum das von Jesu Matth. 10, 32 geforderte Bekenntniss, das erst eintrat, als ihr Glaube (ingressus fidei nennt ihn Augustin.) nachmals erstarkte, wie bei Nikodemus und Joseph von Arimathia (gegen God., der ungehörig an Gamaliel denkt). — Ueber das die negative Kraft des ἤ verstärkende ἤπερ (vgl. 2. Makk. 14, 42) s. Kühner §. 542, 1. Anm. 1.

V. 44 ff. Ἰησοῦς δὲ ἔκραξεν etc.) also natürlich nicht zu den Jüngern (Besser, Ztschr. f. luth. Theol. 1852. p. 617 ff., früher Luth.), sondern laut und feierlich vor allem Volk. Dass aber Jesus wirklich noch einmal öffentlich aufgetreten sei (Chrys. u. d. Aelteren) oder dass hier der Schluss der Rede V. 36 folge (Kling, Hengst.), den Jesus in ipso discessu gesprochen habe (Beng. harmonia p. 452, Lampe, Schegg), dagegen entscheidet der Abschluss des Evangelisten in V. 36 und der Charakter der folgenden Worte, die keine bestimmte Situation voraussetzen und fast nur Reminiscenzen an frühere Aussprüche enthalten. Vielmehr fasst der Evangelist noch einmal zusammen, was Jesus über seine persönliche Würde und über die Göttlichkeit seiner Lehre bisher laut und öffentlich gepredigt hat, wodurch die Verwerflichkeit jenes Unglaubens und Halbglaubens in's helle Licht tritt, ohne dass man deshalb den Aor. plusquamperfektisch zu nehmen braucht. So im Wesentlichen Beng. im Gnomon, Michael., Morus, Kuin., Lck., Thol., Olsh., Maier, Schweiz., B.-Crus., Reuss, Baur*), Lange, Brückn., Weizs., Ebr., Bäuml., Ew., God., Keil, Schnz.

---

*) Baur findet in dieser rekapitulirenden Rede nur einen neuen Beweis, wie dem Joh. die geschichtliche Erzählung eine blosse Form seiner Darstellung sei (vgl. auch Hilg., Keim III, p. 65. 109), und auch de W. lässt dem Evangelisten sich die Erinnerung an die Reden Jesu unter der Hand zu einer wirklichen, aber nie so gehaltenen Rede gestalten. Vgl. dagegen Brückn. Aber charakteristisch für die Stellung des Evangelisten zu den Reden Jesu bleibt dies Verfahren. Hätte er im Uebrigen den Anspruch gemacht, dieselben wörtlich wiederzugeben, so hätte er die Aussprüche Jesu nicht in dieser freien Weise ohne wörtliche Rückbeziehung und in selbst gemachter Zusammenstellung rekapituliren können.

— *ὁ πιστ. εἰς ἐμὲ* etc.) hebt die hohe und entscheidende Bedeutung des Glaubens dadurch hervor, dass er Glaube an Gott sei. Dem Wortlaut nach durchaus neu, sagt der Spruch doch nur, was mit der göttlichen Sendung Jesu gegeben war. — *οὐ — ἀλλ'*) schlechthin verneinend (gegen Schnz.). Da seine Lehre nicht sein ist, sondern des, der ihn gesandt hat (7, 16), so ist auch die Ueberzeugung von der Wahrheit seiner Worte, die Gottes Worte sind (8, 47), ein Glaube an diesen seinen Absender (vgl. 5, 24). — V. 45. *ὁ θεωρῶν με*) die Vorbedingung des Glaubens (6, 40). — *θεωρεῖ τὸν πέμψ. με*) weil in ihm die volle Offenbarung des Vaters gegeben ist. Vgl. 8, 19. 10, 30. 38. — V. 46. *ἐγώ*) ich, kein Anderer, ich bin als Licht, als Mittheiler der göttlichen Heilswahrheit, in die Welt gekommen u. s. w. Vgl. 8, 12. 9, 5. 12, 35 f. — *μὴ μείνῃ*) wie er im glaubenslosen Zustande ist, sondern erleuchtet werde. Vgl. V. 36.

V. 47 f. *μου ἀκούσῃ τῶν ῥημάτων*) Zum doppelten Genitiv vgl. 18, 37. Luk. 6, 47. Act. 22, 1 u. s. Buttm. neut. Gr. p. 145. — Wenn Jemand von mir gehört haben wird die Worte: besagt nicht das gläubige Anhören (Lck.), sondern ist an sich das indifferente Vernehmen (Matth. 7, 26. Mark. 4, 15 f.), da eben die Folge des gläubigen Anhörens verneint wird. — *μὴ φυλάξῃ*) bezeichnet das Bewahren (V. 25) im Herzen, das auch nicht als ein thatsächliches Vollziehen des (den Glauben fordernden) Wortes (Meyer) oder gar als praktische Ausübung des Glaubens (Schnz.) gedacht ist, was Joh. *τηρεῖν* nennt. — *ἐγὼ οὐ κρίνω αὐτόν*) ich für meine Person bin sein Richter nicht, was noch allgemein, nicht vom jüngsten Gericht gemeint ist, aber dem Zusammenhang nach im verurtheilenden Sinne. Vgl. 5, 45. — *οὐ γὰρ ἦλθον* etc.) Vgl. 3, 17. 8, 15. — V. 48. *ὁ ἀθετῶν ἐμέ*) nur hier bei Joh., vgl. Luk. 10, 16. Das Verwerfen Jesu zeigt sich eben in der Nichtannahme seiner Worte, womit auch der erste Anfang des *φυλάσσειν* V. 47 vereinigt ist. — *ἔχει*) nachdrucksvoll voran: er hat seinen Richter (vgl. 5, 45. 8, 50), er steht schon unter seiner Instanz. Dieser Richter aber ist sein geredetes Wort; schwerlich sofern Christus bei seinem Richten (5, 22. 27) der Träger und Vollstrecker seines Wortes ist (Meyer), sondern sofern von dem Verhalten zu seinem Wort die richterliche Entscheidung abhängt. Vgl. 7, 51, wo das Gesetz richtet und erkennt. Wie entschieden spricht d. St. gegen die von Scholt., Hilg., Reuss u. A. versuchte Wegdeutung des jüngsten Gerichts aus Joh.! Vgl. 5, 28 f. 1. Joh. 4, 17.

V. 49 f. *ὅτι*) begründet die entscheidende Bedeutung, welche V. 48 seinem Wort beigelegt ist. — *ἐξ ἐμαυτοῦ*) *αὐτοκέλευστος*, Nonn. Vgl. 7, 17. — *αὐτός*) ipse. — *ἐντολ. ἔδ.*) er hat mir Auftrag gegeben (aufgetragen), was ich sagen und was ich reden soll. Ersteres bezeichnet die Lehre nach ihrem Inhalte, Letzteres ihre Verlautbarung durch den sie kundgebenden Vortrag. Vgl. z. 8, 43. Rom. 3, 19. Aehnliche Häufungen der Verba dicendi bei Griechen s. b. Dissen ad Dem. de cor. p. 187. Lobeck Paral. p. 61. Nach Schnz. dient sie nur zur Fülle des Ausdrucks. — V. 50. *ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ*) nämlich der eben vorher näher bezeichnete Auftrag seinem Inhalt nach, also das ihm zu reden aufgetragene Wort (Lck.; de W., Ew.), nicht der Auftrag Gottes selbst als Ausfluss und Träger des göttlichen Heilswillens (Meyer) oder gar dieser Heilswille selbst als Grund und Norm alles Thuns Christi (Luth.). — *ζωὴ αἰών. ἐστιν*) Wie 6, 63 seine Worte, so sind hier die ihm von Gott aufgetragenen die Vermittlung ewigen Lebens. Meyer denkt an die in der Vollziehung des Auftrags wirksame Potenz des Lebens. — *οὖν*) da jene *ἐντολή* von so grosser Wirksamkeit ist, wie könnte ich das, was ich rede, anders reden als wie es mir der Vater gesagt hat (bei meiner Beauftragung)? Beachte die Korrelation von *ἐγώ* und *ὁ πατήρ*. Vgl. 8, 28.

Kap. XIII.

Das dritte Hauptstück dieses Theiles (Kap. 13—17) bringt die Vollendung der Selbstoffenbarung Jesu vor seinen Jüngern und zwar zunächst die Darstellung des letzten Mahles mit ihnen (Kap. 13).

V. 1—20*). Die Fusswaschung. — *πρὸ δὲ τῆς*

---

*) V. 1. Das *εληλυθεν* der Rcpt. (statt *ηλθεν*) ist wohl aus 12, 23. — V. 2 lies nach ℵBLX *γινομενου* statt *γενομ.* und *ινα παραδοι αυτον ιουδας σιμ. ισκαριωτης* statt des offenbar erleichternden *ιουδα σιμ. ισκαριωτου ινα παραδω αυτον* (Rcpt., Lchm. nach ADΔ Mjsc.). Die nur bei ℵBD erhaltene Konjunctivform *παραδοι* hält Meyer für zweifelhaft. — V. 3. Die Rcpt. hat nach *ειδως* das Subj. *ο ιησους* nach V. 1 eingeschaltet (vgl. Lchm. i. Kl.) und *δεδωκεν* (Lchm.) statt des Aor. nach 3, 35. — V. 6 hat die Rcpt. ein *και* vor *λεγει* (Lchm.) und *εκεινος* (Treg. txt. i. Kl.) nach *αυτω*. — V. 8 lies gegen die Rcpt. *μου* vor *ποδας* und *απεκρ. ιησ. αυτ.* statt *αυτ. ο ιησ.* — V. 9 hat Treg. a. R. das offenbar verschriebene *πετρος σιμων* statt *σ. π.* — V. 10 ist der Art. vor *ιησ.* (Rcpt., Lchm., Treg. i. Kl.) nach B Orig. auch von Tisch.

ἑορτῆς τοῦ πάσχα) Das durch die Stellung des *δέ* hervorgehobene *πρό* blickt auf die letzte Zeitbestimmung (12, 1) zurück. Da nun mit dem *δεῖπνον* am Abend des 14. Nisan (Vorabend des 15.) das eigentliche Fest begann, kann hier nur der Abend des 13. Nisan gemeint sein. Vgl. sogar Schnz.*). Diese Zeitbestimmung gehört aber nicht zu *εἰδώς* (Kling, Riggenb., Graf in den Stud. u. Krit. 1867. p. 741 ff., Luth.), weil sie zur Markirung des Zeitpunkts, in welchem bei Jesu das Bewusstsein seiner Stunde eintrat, zu vag und unbestimmt wäre. Die so nachdrücklich vorangestellte Zeitbestimmung kann sich nicht auf eine Nebenbestimmung, sondern nur auf die Thatsache selbst, die berichtet werden soll, beziehen, muss also zu *ἠγάπησεν* gehören (Lck., Hengst., God., Ew., jetzt auch Luth., Schnz.) und damit, da Alles von V. 2 an Folgende nur die Art dieses *ἠγάπ.* exponirt, der Sache

---

gestrichen. Die Rcpt. stellt das *χρειαν* vor *εχει*. Das *ει μη τους ποδας* (BCL 2 Mjsc. codd. it. vg.) ist so gewichtig bezeugt, dass es nicht als Besserung der Rcpt. (*η τ. π.*) betrachtet werden kann (gegen Meyer); vollends aber es nach ℵ codd. vg. fortzulassen (Tisch.) oder einzuklammern (WH.), ist gar kein Grund. — V. 12 lies nach BC syr. Orig. *και ελαβεν — και ανεπεσεν*, so dass der Nachsatz mit *ειπεν* beginnt. AL (Lchm.) beginnen ihn mit *ελαβεν*, lassen also das *και* davor weg und lesen *και αναπεσων* (vgl. ℵ, der nur das *ανεπεσεν* noch richtig beibehalten hat), während die Rcpt. ihn mit *αναπεσων* beginnt und daher kein *και* davor hat (DΔ Mjsc.). Treg. a. R. hat *και* vor *ελαβ.* i. Kl. — V. 15 hat Tisch. nach ℵA 3 Mjsc. *δεδωκα* statt des Aor., wie V. 18 *επηρκεν* statt *επηρεν*. — V. 18 ist *τινας* statt *ους* (Rcpt., Treg. a. R.) entscheidend bezeugt. BCL aeth. haben *μου* (Treg. txt., WH.) statt *μετ εμου*, was allerdings nach den LXX conformirt sein könnte, wenn nicht die Rcpt. (Lchm., Tisch.) der Eintragung aus Mark. 14, 18. Luk. 22, 21 verdächtig wäre. — V. 19 lies nach BC *πιστευητε* (Treg. txt., WH.) statt *πιστευσητε*, das gegen die Rcpt. (Lchm., Treg. a. R.) vor *οταν* zu stellen ist.

*) Trotzdem denken Hengst., Lange, Luth., Keil nach Hofm. Schriftbew. II, 2. p. 205 an den Abend des 14. Nisan, indem sie erklären, als ob *πρὸ τοῦ δείπνου τοῦ πάσχα* stände, behufs Harmonisirung mit den Synoptikern (s. z. 18, 28), während der Ausdruck absichtlich die Vorstellung, die sich aus diesen ergiebt, als ob Jesus das letzte Mahl mit seinen Jüngern am Passahabend gehalten habe, zu rectificiren scheint. Dabei behaupten sie, dass der 14. Nisan noch nicht zur *ἑορτή*, sondern nur, wie 12, 1, zum *πάσχα* gezählt werde und berufen sich dafür auf Num. 28, 16 ff. Lev. 23, 5 f., obwohl letztere Stelle zeigt, dass höchstens der eigentliche Passahtag von der *ἑορτὴ τῶν ἀζύμων* unterschieden werden könnte, was doch grade nach Exod. 12, 8. Jos. 5, 11 (vgl. Matth. 26, 17) ganz unmöglich ist. Allerdings ist hier nicht unmittelbar gesagt, wie lange vor dem Fest das Folgende spielt; aber dass es der Abend des 13. war (der also auf den Donnerstag fiel), folgt aus V. 29. 18, 28. 19, 14. 31. Vgl. auch Isenberg, d. Todestag des Herrn. 1868. p. 7 ff.

nach auf das dort Erzählte. Die Verbindung mit ἀγαπήσας (Wiesel., Thol., s. dagegen Ew. Jahrb. IX, p. 203), welche, der Wortstellung entgegen, eine ganz unnatürliche Einschränkung des ἀγαπήσας ergäbe, ist nur im Interesse der Harmonistik erzwungen; die mit ἐγείρεται V. 4 (Griesb., Matthaei, Schulz, Scholz, Bleek, de W., Ebr., Keil u. M., vgl. auch Paul. in d. Stud. u. Krit. 1866. p. 362 ff. 1867. p. 524 ff.) macht die Annahme einer grammatischen oder logischen Parenthese, die durch nichts angedeutet ist, und die (unmögliche) Wiederaufnahme des εἰδώς V. 1 in V. 3 nothwendig. — εἰδώς) erklären Hengst., Bäuml. ganz unpsychologisch: obgleich er wusste, Meyer u. d. Meisten (vgl. noch Schnz.): weil er wusste. Allein das Vorantreten des Part. vor das Subjekt ist nur motivirt, wenn es sich eng an die Zeitbestimmung anschliessen und die Bedeutung derselben für die Aussage des Hauptsatzes hervorheben soll. Dann muss man aber das Part. mit „als" auflösen, und auch so bleibt es sachlich das Motiv des Folgenden (vgl. Keil), da Jesus das dort Erzählte unmittelbar vor dem Passah that, weil dies die Zeit war, wo er wusste, dass ihm die Stunde gekommen war (vgl. das Gegentheil in 7, 30. 8, 20), um überzugehen u. s. w. (ἵνα, vgl. 12, 23). Zu μεταβῇ vgl. 5, 24. 1. Joh. 3, 14. — ἀγαπήσας etc.) will Meyer dem μεταβῇ subordiniren („nachdem er geliebt hätte"), was sehr gekünstelt und der offenbaren Korrelation des ἀγαπήσας — ἠγάπ. nicht entspricht. Es ist auch nicht eigentlich dem εἰδώς coordinirt (so gew. nach bekanntem Gebrauche der logisch begründeten asyndetischen Verbindung mehrerer Participien, vgl. Voigtl. ad Luc. D. M. XII, p. 67 ff. Kühner ad Xen. Anab. 1, 1, 7), sondern bildet einen Bestandtheil des Nachsatzes, während das εἰδώς den Vordersatz vertritt (Luth., Keil), was aber erst dann hervortritt, wenn man das εἰδώς mit „als" auflöst, dieses aber mit „da". Ein ἀεί (de W., vgl. schon Nonn.) oder ἀπ' ἀρχῆς oder πάλαι oder dergl. ist dann durchaus überflüssig und wird nur durch die falsche Fassung von εἰς τέλος nothwendig. — τοὺς ἰδίους) Diese Angehörigkeit beruht, wie die alttheokratische 1, 11, auf der Erwählung der Apostel (6, 70). — Der Zusatz τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ ist keineswegs entbehrlich, sondern entspricht dem ἐκ τ. κόσμ. τ. und deutet an, dass mit seinem Scheiden aus der Welt er sie verlassen musste. — εἰς τέλος) heisst nicht: bis ans Ende (de W.), sondern entweder: schliesslich, zuletzt (Lck., de W., Luth., Meyer mit Berufung auf Luk. 18, 5. 1. Thess. 2, 16. Herod. 3, 40. Xen. Oec. 17, 10. Soph. Phil. 407 u. dazu Herm.), oder besser (God., Schnz. nach Chrys., Euth.): auf's Höchste,

im höchsten Grade (Pflugk ad Eur. Hec. 817. Schweigh. Lex. Polyb. p. 616. Grimm z. 2. Makk. 8, 29), was keineswegs eine unpassende Gradmessung ergiebt (gegen Meyer), sondern der natürlichen Anschauung entspricht, dass die Liebe am intensivsten im Augenblick des Abschieds fühlbar wird. — *ἠγάπησεν*) von der thatsächlich erzeigten Liebe, vgl. V. 34. 1. Joh. 4, 10. 19. Dabei denken Meyer und die Meisten an den letzten Liebeserweis, den er ihnen in der Fusswaschung gab, aber diese ist im Folgenden (vgl. bes. V. 13 f.) als Akt nicht sowohl der Liebe, sondern der demüthigen Herablassung dargestellt. Noch weniger kann an das Liebeswerk seines Leidens gedacht werden (Augustin., Graf), das nicht den Seinen speciell, sondern der ganzen Welt zu Gute kam. Vielmehr bildet der Vers die Ueberschrift des ganzen Abschnitts Kap. 13—17 und bezeichnet Alles, was Jesus beim letzten Mahle redete und that, als seinen letzten höchsten Liebeserweis, als die Vollendung seiner Liebesoffenbarung (vgl. God., Keil u. theilweise schon Hengst.). Der Gedanke liegt nahe, dass Joh. das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern nicht als ein gesetzliches Passahmahl, wie die Synoptiker, sondern als das Vorbild des christlichen Liebesmahles darstellen will.

V. 2 ff. *καί*) et quidem, leitet die nähere Darstellung des V. 1 erwähnten Liebesbeweises ein. — *δείπνου γινομ.*) Man beachte das mit dem Präs. *ἐγείρεται* V. 4 in Beziehung stehende Präs.: als ein Mahl gehalten wird. Jedenfalls hatte man sich bereits dazu niedergelegt, V. 4. 12. Vgl. Keil*). Vergeblich sträuben sich Thol., Hofm. (mit Berufung auf Cyrop. 2, 3, 19), Hengst. (der Tob. 2, 1 vergleicht), Luth., Keil dagegen, dass das artikellose *δεῖπνον* nicht das Passahmahl sein kann (vgl. Ebr., Wichelh. p. 158). Denn dass *δεῖπνον* in Redensarten, wie *ἐπὶ δεῖπνον ἰέναι*, artikellos steht, beweist nicht, dass es hier, wenn das bestimmte altheilige Festmahl oder das aus den Synoptikern bekannte *δεῖπνον* (gegen Luth., Keil) gemeint wäre, so stehen könnte; und wenn man sagt, dass es diese Bestimmtheit durch die Zeitangabe in V. 1 empfängt, so müsste das eben durch den rückweisenden Artikel angedeutet sein (vgl. z. B. 21, 20). —

*) Ebendarum ist es nicht nöthig zu erklären: während man im Begriffe ist Abendmahlzeit zu halten (Meyer, Thol., Hengst., Luth.). Auch nach der Rcpt., die God. wieder vertheidigt, hiesse es nicht: als das Mahl vorüber war (Luther u. M., vgl. Klee, Hofm. p. 207, Graf; God.: da es stattgehabt hatte), sondern: als eine Mahlzeit eingetreten war (vgl. Lck., Ew.: während ein Hauptmahl vor sich ging, Ebr.: bei einer Mahlzeit).

τοῦ διαβόλου ἤδη etc.) soll, wie das ἤδη zeigt, die Nähe der entscheidenden Katastrophe hervorheben (Ebr. zuerst), aber nicht als ob nun die Zeit drängte (Lck.), sondern um zugleich den dunklen Hintergrund der so malerisch gezeichneten Scene anzudeuten, der von V. 18 an bedeutungsvoll hervortritt*). — εἰς τὴν καρδίαν) kann unmöglich das Herz des Teufels sein (Meyer), da, selbst wenn das absolute βάλλειν oder (was freilich etwas ganz anderes ist) βάλλεσθαι εἰς νοῦν, εἰς θυμόν, ἐν φρεσίν bei Klassikern in animum inducere, statuere, deliberare heisst (s. Wetst. z. St. Kypke II, p. 399. Ellendt Lex. Soph. I, p. 294), ein so zweideutiger Ausdruck in einem Zusammenhange, wo man zunächst jedenfalls an das Herz eines Anderen denken muss (auch wenn man den Anthropomorphismus nach Analogie von Act. 13, 22 für möglich hält, vgl. dagegen God., Ew.), nicht gebraucht sein könnte und weil wohl das Planfassen eines Menschen (das sich irgend wie kundgiebt, wie hier in den Besprechungen mit den Hohenpriestern, Mark. 14, 10 f.), aber nicht das des Teufels auf einen bestimmten Moment fixirt werden kann. Wessen Herz gemeint ist, sagt das im Satz mit ἵνα mit Nachdruck an den Schluss gestellte Subjekt (Luth., Bäuml.): als der Teufel bereits eingegeben hatte, dass ihn Judas verrathen sollte. Eben weil „der volle Name einen schauervollen Nachdruck hat" (Meyer), ist er an den Schluss gestellt und dadurch die ungewöhnliche Wortstellung hervorgebracht. — Zu parenthesiren ist übrigens der Participialsatz nicht; er ist dem δείπνου γινομ. coordinirt. — V. 3. εἰδὼς etc.) kann unmöglich das εἰδώς V. 1 wieder aufnehmen (gegen Bleek, Ebr.), da der Inhalt dieses Satzes, wie sein logisches Verhältniss zum Hauptsatz ein verschiedenes ist. Denn dass grade das Bewusstsein seiner Hoheit ihn zu der folgenden Handlung trieb, um ein desto schlagenderes Beispiel zu geben (God., vgl. auch Ew., dessen Exposition aber sehr unklar ist: da er wusste), ist doch sehr künstlich. Mit Recht erklärt Meyer mit den Meisten: obgleich er wusste (ὅμως εἰς ἄκραν συγκατέβη ταπείνωσιν, Euth.-Zig.). — πάντα ἔδωκεν αὐτῷ)

---

*) Es kann nicht die Frechheit des Judas (Olsh.) oder die Grösse der Liebe (Ebr., Keil, Schnz., vgl. de W.), Langmuth oder Herablassung Jesu, der selbst dem Judas die Füsse gewaschen habe (was doch nicht ausdrücklich erwähnt wird), fühlbar machen (Euth.-Zig., vgl. Chrys., Calv. u. M., auch Luth., Ebr., God.), aber auch nicht „die ungestörte klare Erhabenheit dieser seiner Liebesmacht über den bereits so nahen Ausbruch der tragischen teuflischen Verrätherei, die ihn selbst jetzt, unmittelbar vor ihrem Eintritt, nicht beirren konnte" (Meyer).

geht wohl nicht sowohl auf die unbeschränkte Messianische Machtfülle (Meyer), als auf die Vollmacht zur Ausführung aller göttlichen Heilsrathschlüsse (3, 35), die jetzt erst ganz ermöglicht wird. Der Hinweis auf seinen himmlischen Ursprung erinnert an die Voraussetzung davon, wie der auf seinen Heimgang zum Vater an das, was jene Ausführung ermöglicht. Beides erhebt ihn so hoch über die Jünger, dass der Act demüthigen Dienens damit aufs Schärfste contrastirt. — V. 4. ἐγείρεται etc.) Beachte, wie die ganze Darstellung vergegenwärtigt; dem Praes. histor. entsprechen die Participia Praes. und Perf. γινομ., βεβληκ. und εἰδώς V. 2. 3. Zu τιϑ. τὰ ἱμάτ. vgl. Plut. Alc. 8. Gemeint ist wohl das Oberkleid, das bei solchen Verrichtungen hinderlich war. Bem., wie absichtsvoll alle einzelnen Momente der Handlung, in denen er sich als Knecht darstellt und so tief sich erniedrigt, geschildert werden. — διέζωσεν ἑαυτ.) nämlich mit dem Schurz aus Leintuch (linteum). Der Ausdruck hebt mehr als das Medium die Selbstverrichtung (vgl. 21, 18) hervor. Ganz Diener ist er ja, πάντα μετὰ πάσης προϑυμίας αὐτουργήσας (Euth.-Zig.). — V. 5. βάλλει ὕδωρ) er schüttet Wasser. Vgl. Planud. b. Bachm. Anal. 2. p. 90, 18. — εἰς τ. νιπτ.) in das dastehende Waschbecken. „Nihil ministerii omittit", Grot. — ἤρξατο) nach Meyer, weil der angefangene Akt, als Petrus an die Reihe kam, unterbrochen, und erst nach V. 10 fortgesetzt und beendigt wurde. Joh. hat das den anderen Evangelisten so gangbare ἤρξατο nur hier in dieser genauen Schilderung. — ᾧ) mit welchem (Hom. Il. 10, 77. Od. 18, 66. Athen. 10. p. 443 B), oder statt ὅ durch Attraction (Apok. 1, 13. 15, 6), wie 17, 5. 11. Das Fusswaschen pflegte vor Beginn des Mahles durch Sklaven zu geschehen (s. Dougt. Anal. II, p. 50. Stuck. Antt. conviv. p. 217), obwohl es nicht immer geschah, s. z. Luk. 7, 44, daher aus der bei diesem Mahl geschehenen bisherigen Unterlassung (denn man hatte sich schon zu Tische gelegt) weder dagegen (Wichelh.) noch dafür zu argumentiren ist (Lange: der Gastfreund habe mit seiner Familie essen müssen), dass das Mahl das Ostermahl gewesen sei*).

---

*) Als Anlass der Fusswaschung denkt man gewöhnlich den Rangstreit der Jünger (Luk. 22, 24 ff.), der nach God. über den ersten Platz bei Tische entstand, nach Hengst., Ebr. über die Frage, wer die Fusswaschung vollziehen solle. Meyer hält sie für ein Erzeugniss des Augenblicks, aus eigener Erwägung dessen, was den Jüngern und seinem Werke so Noth that (vgl. Ew., Gesch. Chr. p. 542, Schnz.).

V. 6 ff. ἔρχεται οὖν etc.) so dass er also den Anfang bei einem Anderen gemacht hat, nicht bei Petrus selbst (Augustin., Beda, Nonn., Rupert., Corn. a Lap., Maldonat., Jansen und and. Kathol. im Römischen Interesse; doch auch B.-Crus., Ew.: weil jeder andre ebenso sich geweigert haben würde; Hengst.: „die Rangfolge der Apostel konnte kaum von Christo bei dieser Gelegenheit ignorirt werden"!), den de W. nach Chrys. den letzten sein lässt. Chrys. und Euth.-Zig. rathen auf Judas Ischariot, welchen Nonn. den letzten sein lässt. — σύ μου etc.) ἐκπλαγεὶς εἶπε τοῦτο καὶ σφόδρα εὐλαβηθείς, Euth.-Zig. Der Nachdruck liegt doch wohl auf dem im beabsichtigten Kontrast zusammengestellten σύ μου (gegen Meyer, der, weil nicht ἐμοῦ steht, den Nachdruck auf σύ und πόδας legt). Das Präs. νίπτεις wie λιθάζετε 10, 32 und ποιεῖς V. 27. Es ist ganz die rasche lebhafte Art des Petrus, wonach er dem Gefühl des Unpassenden, das diese Handlung für die Würdestellung des Herrn hat, zuerst Worte giebt. — V. 7 nimmt Jesus den Gegensatz des σύ μου auf (Luth., God.), indem er hervorhebt, wie Petrus (σύ), der nur die äussere That des Waschens ansieht, nicht weiss, was er (ἐγώ) damit im Sinne hat. — μετὰ ταῦτα) geht nicht auf die spätere apostolische Erleuchtung und Erfahrung (Chrys., Grot., Thol., Hengst., Ew. u. M.), was wohl durch ein νῦν — ὕστερον (V. 36) ausgedrückt wäre, sondern, wie das γινώσκετε V. 12 zeigt, auf die V. 13 ff. gegebene Belehrung (Luth., Keil, Schnz.). — V. 8. Petrus, statt sich in wahrer Bescheidenheit zu fügen, wie es ihm zustand, weigert sich nun kategorisch und mit leidenschaftlicher Entschiedenheit (εἰς τὸν αἰῶνα: in Ewigkeit); er zeigt dadurch, dass die Bescheidenheit, die ihm die Weigerung eingiebt, nicht frei ist von natürlichem Eigenwillen und von dem Hochmuth, der sich keinen Liebesdienst gefallen lassen will. — ἐὰν μὴ νίψω σε) ist weder Bild der Sündenvergebung (Hengst., Luth. nach Ps. 51, 4), noch der sittlichen Reinigung (Meyer, Schnz., Keil), sagt weder, dass er sich nicht beschämen lassen will (Ebr.), noch dass er die demüthige Liebe des Herrn nicht versteht (Lck., de W.) und sie nicht nachahmen

---

Baur fand hier nur eine erdichtete symbolische Handlung, welche die weggelassene Abendmahlseinsetzung ersetzen solle und an die Demuthsrede Matth. 20, 26 f. Luk. 22, 26 f. anknüpfe (vgl. Strauss, Scholt., Keim), Weisse fand sie theatralisch (p. 272) und liess sie aus dem Spruch V. 10 entstanden sein; Schenk. will sie nur aus dem letzten Mahle Christi verbannen. Vgl. für die Geschichtlichkeit Schweiz. p. 164 ff. Weiss, Leben Jesu II, p. 492 ff.

will (God.), sondern fasst die hier allgemeiner ausgedrückte Handlung des Waschens (*με* statt *τ. πόδας*) einfach als Ausdruck dafür, dass er sich von Christo nicht dienen lassen will. — *οὐκ ἔχεις μέρος μετ' ἐμοῦ*) bezeichnet wohl nicht den Antheil, den er mit Jesu am ewigen Leben und seiner Herrlichkeit hat (Ew., Luth., Meyer, Keil nach Matth. 24, 51, vgl. Deut. 12, 12. 14, 27), freilich auch nicht die Gemeinschaft der Gesinnung (de W.), sondern die Gemeinschaft mit seiner Person (auch Ps. 50, 18. LXX, vgl. Jos. 22, 25. 2. Sam. 20, 1. 1. Reg. 12, 16). Vgl. Schnz. — V. 9. Der rasche Umschlag und die Uebertreibung, die in seiner Forderung liegt, ist ganz im Charakter des Petrus. Dieselbe geht nicht aus dem Gefühl seiner Bedürftigkeit hervor (Luth., Hengst. nach Luk. 5, 8), sondern als ob von dem Maass des Waschens das Maass der Gemeinschaft mit ihm abhänge, will Petrus, dem die Gemeinschaft mit Jesu bereits das höchste Gut geworden (6, 68), sofort nicht bloss die Füsse, sondern auch die übrigen unbekleideten Körpertheile, die Hände und das Haupt zur Waschung darbieten, *καὶ ἐν τῇ παραιτήσει καὶ ἐν τῇ συγχωρήσει σφοδρότερος, ἑκάτερα γὰρ ἐξ ἀγάπης*, Cyrill.*).

V. 10 f. Da sich die Wahl des Bildes in dem folgenden Parabelspruch hinlänglich aus der Anknüpfung an das Wort des Petrus von einer Reinigung an Haupt und Gliedern erklärt, so ist nicht nöthig vorauszusetzen, dass die Jünger vor Tische gebadet hatten. Der Erfahrungssatz des gemeinen Lebens: „Wer sich gebadet hat, hat nichts weiter nöthig als**) die (vom Wege wieder beschmutzten) Füsse sich zu waschen; vielmehr ist er (abgesehen von dieser nöthigen Reinigung der Füsse) rein am ganzen Leibe“ soll keineswegs, wie man vielfach voraussetzt (vgl. dagegen jetzt Luth.), die Deutung der Fusswaschung geben, die ja erst V. 12 ff. folgt, oder die Deutung des Sinnes, in welchem Jesus V. 8 vom Waschen sprach, sondern die allgemeine Wahrheit veran-

---

*) Was man von einer antipetrinischen Absichtlichkeit u. St. trotz 1, 43. 6, 68 f. gesagt hat (Strauss, Schwegl., Baur, Hilg.), wobei dem Petrus sogar das Verlangen einer ebionitischen Lavation des ganzen Körpers in den Mund gelegt worden ist (Hilg.), ist völlig aus der Luft gegriffen.

**) Das *ἤ* der Rcpt. giebt dem schlechthin gesagten *οὐκ ἔχει χρ.* eine vergleichende Beziehung: hat kein Bedürfniss (weiter) als. Vgl. Xen. Mem. 4, 3, 9. Herod. 6, 52: *οὐ δυναμένους δὲ γνῶναι ἢ καὶ πρὸ τούτου* (besser als auch vordem). Soph. Trach. 1016. Win. §. 56, 3. Anm. Ohne jede Schwierigkeit ist die besser bezeugte Lesart *εἰ μή*.

schaulichen: „Wer einmal von Grund aus sittlich gereinigt ist, bedarf nur noch des Abthuns einzelner Fehler, die ihm immer noch ankleben werden, sonst aber ist er ganz rein“. Diese Wahrheit soll aber zunächst auf Petrus angewandt werden und zeigen, dass er einer Totalreinigung, wie sein Wort V. 9 sie fordert, in dem einzigen (symbolischen) Sinne, den es haben könnte, nicht mehr bedarf, sondern nur noch der Reinigung von einzelnen Fehlern, wie von dem eigenwilligen Hochmuth, den sein Wort V. 8 sehen liess. Ganz fern liegt aber eine Anspielung auf die Taufe (Theod.-Mopsv., Augustin., Rupert., Erasm., Jansen, Zeger, Corn. a Lap., Schöttg., Wetst. u. V., auch Olsh., B.-Crus., Ew., Hengst., God., vgl. dagegen Keil, Schnz.), und weder die Totalreinigung (Luth., God., Ebr.), noch gar die immer wieder nothwendig werdende Reinigung (Olsh., Hengst.) darf auf die Sündenvergebung bezogen werden. Ganz verkehrt Linder in d. Stud. u. Krit. 1867. p. 512 ff.: selbst der Reine könne die Fusswaschung an sich geschehen lassen, aber nicht zum Zweck der Reinigung, sondern als Zeichen der Liebe oder demüthigen Unterwerfung. — *καὶ ὑμεῖς καθαροί ἐστε*) Damit macht nun Jesus die Anwendung des parabolischen Spruches auf alle Jünger: „Auch ihr seid rein“. Wodurch sie es geworden, zeigt 15, 3. — *ἀλλ' οὐχὶ πάντες*) schmerzlicher Seitenblick auf Judas, der, wie Jesus wusste (6, 70), diese reinigende Wirkung an sich vereitelt hatte. — V. 11. *τὸν παραδιδ. αὐτόν*) seinen Ueberlieferer, Matth. 26, 48. Joh. 18, 2.

V. 12 ff. *γινώσκετε* etc.) erkennt ihr u. s. w.; *ἐρωτᾷ ἀγνοοῦντας, ἵνα διεγείρῃ εἰς προσοχήν*, Euth.-Zig. Vgl. Dissen ad Dem. de cor. p. 186. — *τί*) nämlich dem geistigen Gehalte nach, dessen symbolische Darstellung die sinnenfällige Handlung war. — V. 13. Ihr ruft mich Lehrer und Herr. So redeten die Rabbinen-Schüler ihre Lehrer רבי und מרי an, und so auch die Jünger Jesum als den Messias, dessen Schüler (Matth. 23, 8) und *δοῦλοι* (V. 16) sie waren. Vgl. zu *ὁ διδάσκ.* 11, 28. Ueber den Nominat. tituli s. Buttm. neut. Gr. p. 132. Nennen heisst *φωνεῖν* nicht (gegen Hengst.); im Artikel aber liegt das bei dem Anrufen gedachte *σύ* (Krüger §. 45, 2, 6). — V. 14. *εἰ οὖν ἐγὼ* etc.) Das hinzugefügte *ὁ κύριος καὶ ὁ διδάσκαλος* macht das argumentum a majori ad minus fühlbar, weshalb hier auch das Hauptmoment *ὁ κύριος* im Unterschiede von V. 13 vorangestellt ist. — V. 15. *ὑπόδειγμα*) später statt des alten *παράδειγμα*. Lobeck ad Phryn. p. 12. Es liegt aber im Wesen des Beispiels, dass dasselbe nicht eine ihrer Form

nach immer zu wiederholende*), sondern eine ihrem ethischen Wesen nach nachzubildende ist (ein ἰσοφυὲς μίμημα, Noun.), weshalb auch als Absicht der Beispielgebung (ἵνα) genannt wird, dass sie thun, wie („in genere actus", Grot.), nicht was er ihnen gethan habe. Das ethische Wesen der Fusswaschung aber ist nicht bloss das gegenseitige Dienen (de W.), sondern die demüthige Selbstverleugnung im Dienste der Liebe (jetzt auch Luth., Schnz., Keil). Ganz willkürlich aber beschränkt es noch Meyer (von der stillschweigenden Voraussetzung aus, dass V. 10 zur Deutung der Handlung gehöre) auf die dienende Liebe, welche in aller Selbstverleugnung und Demuth für die sittliche Reinigung und Läuterung Anderer thätig ist. — V. 16. Wahrlich, ihr die Geringeren (ἀπόστολος: Gesandter), dürft euch dem nicht entziehen, was ich der Grössere hier geleistet habe. Bem. die eigenthümliche Anwendung des Spruches Matth. 10, 24. — V. 17. ταῦτα) was ich euch hiernach (V. 13—16) durch die Fusswaschung an meinem ὑπόδειγμα dargestellt und zur Pflicht gemacht habe. — εἰ ist die allgemeine Bedingung, ἐάν die besondere, hinzutretende. Vgl. über die doppelte

---

*) Die somit offenbar kontextwidrige Fassung des ὀφείλετε etc. V. 14 im eigentlichen Sinne war nicht die der apostolischen Zeit, sondern kam erst später auf, und hatte (erst seit dem 4. Jahrh., vgl. Ambros. de sacram. 3, 1. Augustin. ad Januar. ep. 119) die Einführung des Fusswaschens an den Getauften am Gründonnerstage und anderer symbolischer Fusswaschungen zur Folge (späterhin auch bei den Mennoniten und in der Brüdergemeinde); 1. Tim. 5, 10 bezieht sich einfach auf die Gastfreundschaft. Das päpstliche Fusswaschen am Gründonnerstage ist ein Ausfluss der Anmaassung der Stellvertretung Christi, als solcher auch von den Reformatoren streng verurtheilt. Mit Recht aber hat die Kirche die Fusswaschung nicht unter die Sacramente aufgenommen; denn nicht die Wiederholung der Handlung selbst hat Jesus den Jüngern geboten, sondern lediglich an ihre Nachahmung im sittlichen Sinne die Verheissung V. 17 geknüpft, daher ihr die wesentlichen Merkmale des specifischen, dem Wesen der Taufe und des Abendmahls entsprechenden Sacraments abgehen, die sacramentale Einsetzung, Verheissung und kollative Kraft. Dies gegen Böhmer in d. Stud. u. Krit. 1850. p. 829 ff., welcher es als Vergehen gegen die heilige Schrift bezeichnet, dass die protestantische Kirche das Fusswaschen nicht als Sacrament anerkannt hat, wofür es ausserhalb der Griechischen Kirche (in welcher es sich als Sitte in Klöstern erhalten hat) von Bernhard Clarev. („Sacramentum remissionis peccatorum quotidianorum") ohne nachhaltige Folge erklärt ward. Für die Erhaltung der Handlung als eines Vermächtnisses Christi spricht sich auch Bäuml. aus. Seine frühere Deutung (nach Besser) auf die Beichthandlung (mit Hinweisung auf Jak. 5, 20) hat Luth. selbst aufgegeben.

Protasis Stallb. ad Plat. Phaed. p. 67 E. Apol. p. 20 C. Klotz ad Devar. p. 512. Ellendt Lex. Soph. I, p. 493. Das εἰ setzt bestimmt (*οἴδατε δὲ αὐτὰ παρ' ἐμοῦ μαθόντες*, Euth.-Zig.); ἐάν ist: falls ihr u. s. w. Das Wissen ist objektiv gegeben, das Thun subjektiv bedingt. — *μακαρ.*) wohl nicht in Bezug auf das Glück der jetzigen und künftigen Messianischen *ζωή* (Meyer) oder auf eine höhere Stellung bei Gott (God.), sondern mit Bezug auf die Beseligung, welche die Bewährung der rechten Jüngerschaft mit sich bringt (vgl. Luth.).

V. 18 ff. *οὐ περὶ πάντων ὑμῶν λέγω*) scil. V. 17, worin, da Jesus nicht eine ausdrückliche Ermahnung, sondern eine Verheissung aussprach, die Voraussetzung lag, dass die Jünger es thun würden, was er von Judas nicht hoffen konnte (vgl. schon Augustin.). Unnöthig und unpassend greifen Thol., Hengst. auf V. 10 zurück. — *ἐγώ*) ich meines Theils, wohl nicht der göttlichen Bestimmung (*ἀλλ' ἵνα* etc.) entgegengesetzt (Meyer), sondern den Jüngern, die solches nicht wissen können (Beng., Luth.). — *οἶδα*) ich weiss, von welcher Beschaffenheit sie sind, so dass ich mich also nicht täusche, wenn ich nicht von euch allen sage u. s. w. — *ἐξελεξάμην*) natürlich nicht von der Auswahl zur Seligkeit, sondern von der Apostelwahl (6, 70); willkürlich Thol.: welche ich eigentlich erwählt habe. — *ἀλλ'*) ist nicht mit *ὁ τρώγων* etc. zu verbinden, so dass *ἵνα ἡ γρ. κλ.* Zwischensatz würde (Seml., Kuin.; auch von Lck. zugelassen), was dem Gewichte grade dieses Zwecksatzes im Zusammenhange nicht entspricht und keinen passenden Gegensatz zum Vorigen ergiebt. Meyer, Luth., Schnz. ergänzen: *ἐξελεξάμην αὐτούς*: aber ich habe die Auswahl im Dienste des göttlichen Verhängnisses vollzogen, nach welchem die Schrift erfüllt werden musste. Es brauchte darin immer noch nicht zu liegen, dass Jesus die Auswahl in dieser bewussten Absicht vollzog (gegen Hengst. und im Wesentlichen Keil). Allein wenn auch das *ἀλλά* nicht den Gegensatz bildet zu *οὐ περὶ πάντων ὑμῶν λέγω* (so gew.), so bildet es doch auch nicht den Gegensatz dazu, dass er sich doch in Judas getäuscht zu haben scheinen konnte, also ihn nicht gekannt habe, als er ihn erwählte, sondern zu der scheinbar unerklärlichen Thatsache, dass unter den Erwählten ein Verräther war. Und wenn auch die Ergänzung eines *τοῦτο γέγονεν* oder dergl. (Olsh., God., vgl. Bäuml.) immer etwas Willkürliches behält, so liegt es doch sehr nahe, eine schmerzliche Aposiopese anzunehmen, in der Jesus nicht ausspricht, was geschah, damit die Weissagung erfüllt werde. Daher fasst man

das *ἵνα* wohl am besten elliptisch: es musste (sollte) erfüllt werden (de W.). Vgl. z. 1, 18. — *ἡ γραφή*) d. i. was geschrieben steht, vgl. 19, 37. Mark. 12, 10. Luk. 4, 21. Die frei nach dem Grundtext angeführte Stelle Ps. 41, 10, die aber nicht typisch gefasst wird, als ob auch der zweite David seinen Ahitophel haben (Lck., Luth., Keil nach Hofm.), oder als ob Christus Alles erfahren müsse, was der leidende Gerechte erfuhr (de W., Hengst., God., vgl. auch Meyer), sondern in der der Messias redend gedacht ist. — *ὁ τρώγ.* etc.) bezeichnet, ob es nun *μου* nach dem Grundtext (אֹכֵל לַחְמִי, vgl. LXX: *τοὺς ἄρτους μου*) oder *μετ' ἐμοῦ* heisst: die Vertraulichkeit der Tischgenossenschaft, welche auch nach Hellenischer Anschauung das Verbrechen in seiner Abscheulichkeit steigerte, s. Pflugk ad Eur. Hec. 793; keinesfalls geht es auf die Speisung mit dem Brod des Lebens (Olsh.). Zu *τρώγ.* vgl. 6, 56—58. — *ἐπῆρεν*) hat erhoben. Beachte das Praeterit.; Judas, dem Verrathe so nahe, gleicht dem, welcher die Ferse schon aufgehoben hat, um einem Anderen einen Tritt zu versetzen. Das Bild aus dem Unterschlagen des Fusses beim Ringkampfe (*πτερνίζειν*) im Sinne des Ueberlistens zu deuten (vgl. Olsh., Schnz.), ist sowohl den Worten als auch der Sache (überlistet ward Jesus nicht) weniger angemessen. — V. 19. *ἀπ' ἄρτι*) nicht: jetzt (Olsh., Lck.), sondern, wie immer im N. T. (14, 7. Matth. 23, 39. 26, 29. 64. Apok. 14, 13): von jetzt an. Auch später noch will er es thun. Vorher (6, 70. 13, 10) hat er es noch nicht bestimmt eröffnet. — *πιστεύσητε* etc.) ihr glaubt, dass ich es (der Messias) bin (Meyer, Schnz.) oder richtiger: in dem die Schrift erfüllt wird (ganz willkürlich Hengst.: die absolute, centrale Persönlichkeit! Ew.: der das gesagt hat. God.: euer Meister und Herr). Nicht dass er es vorhergesehen und -gesagt hat, soll ihren Glauben stärken (Meyer, Brückn.), sondern sie sollen sofort mit der Erfüllung (*ὅταν γένηται*) zu dem Glauben gelangen, dass sich in diesem Erlebniss nur erfüllt, was die Schrift vom Messias weissagt, und dass er also dieser Messias sei. Von Irrewerden an seiner Messianität (de W., Luth.) ist nicht die Rede.

V. 20, offenbar dem Sinne nach gleich Matth. 10, 40 und nicht von denen zu nehmen, die Christus uns als Objekte demüthigen Liebesdienstes sendet (Luth., Keil), erschien vielen Auslegern so zusammenhangslos, dass Kuin., Lck. ihn für ein altes Glossem hielten (vgl. Strauss: verkehrt angebrachte Reminiscenz an die Instructionsrede, aus der V. 16

entlehnt war). Nach Ebr. liegt der Schwerpunkt in der zweiten Hälfte, so dass das Zeugniss von seiner göttlichen Sendung an ὅτι ἐγώ εἰμι anknüpft, nach Meyer, Ew., Schnz. auf der ersten, so dass die Hoheit ihres Berufs sie im Blick auf den entmuthigenden Eindruck des Verraths ermuthigen soll. Vgl. Calv.: Christus wolle „offendiculo mederi"; und Grot.: „ostendit ministeria ipsis injuncta non caritura suis solatiis". Allein wie sie durch den Verrath des Judas ihre Gesandtenstellung „geschmälert" sehen sollten, ist doch nicht einzusehen. Man wird daher annehmen müssen, dass über die durch den Seitenblick auf Judas veranlassten Worte (V. 18. 19) hinweg der Vers sich an V. 16 f. anschliesst (Lampe, Storr, Klee, Maier) und hervorhebt, wie die von ihm geforderte Selbsterniedrigung die Würde seiner Gesandten so wenig beeinträchtigt, wie seine Würde darunter litt, dass er ihnen mit solchem demüthigen Dienen voranging (vgl. God.: der Diener ist nicht grösser, aber auch nicht weniger gross, wie der Herr). Gezwungen aber scheint mir der Gedanke, dass grade diese Hoheit sie zu jener Selbsterniedrigung willig machen soll (Hengst., Brückn.).

V. 21—30*). Die Entfernung des Verräthers. —

V. 21. Der Art. vor ιησ. (Rcpt., Lchm.) ist nach ℵBL zu streichen, wie V. 27 nach BL, V. 29 nach ℵB (vgl. Treg. i. Kl.); V. 23, wo er nur in B fehlt, hat ihn WH. i. Kl. und V. 26 auch Treg. — V. 22. Meyer vermuthet, dass das ουν (Rcpt., Lchm., Treg. i. Kl.), das in BC fehlt, nach der Endsilbe von εβλεπον ausfiel. Doch bemerke, wie früh schon V. 25 nach επιπεσων (Tisch., Treg. a. R. i. Kl. nach ℵDLMXΔ it. vg. Verss.) u. V. 26 nach αποκρινεται (WH., Lchm. i. Kl., Treg. a. R. i. Kl. nach BCLX) ein ουν, in der Rcpt. V. 23 nach ην (Lchm. nach ℵADXΔ Mjsc.) u. V. 25 nach επιπεσων (Lchm. nach A Mjsc. Verss.) ein δε zugesetzt ist. WH. hat auch das δε V. 28, das in B fehlt, in Kl. — V. 23. Das εκ vor των μαθητων ist entscheidend bezeugt gegen die Rcpt. — V. 24. Das πυθεσθαι τις αν ειη (Rcpt. nach ADΔ Mjsc.) ist glossematische Erläuterung nach V. 25, die in ℵ schon neben dem richtigen και λεγει αυτω· ειπε τις εστιν περι ου λεγει (BCJLX it. vg. aeth. Orig.) in den Text gekommen ist. — V. 25. Tisch., Meyer ziehen επιπεσων (ℵADΔ Mjsc., Rcpt.) dem gewöhnlicheren αναπεσων (BCLX 2 Mjsc. Orig.) vor; aber die Conformation nach 21, 20 liegt sehr fern und die nach dem επι το στηθος doch sehr nahe. Dass das schwierige ουτως (BCLXΔ 5 Mjsc.), das Lchm. mit der Rcpt. fortlässt, Treg. i. Kl. hat, aus dem erst ganz spät bezeugten ουτος, das für εκεινος beigeschrieben sein soll, entstanden ist (Meyer), ist sehr unwahrscheinlich. — V. 26. Das schwerfällige ω εγω βαψω το ψωμιον και δωσω αυτω (BCL cop. arm. aeth. Orig.) ist gewiss ursprünglich (gegen Meyer) und ward, zumal die Beziehung des ω zu δωσω sehr nahe lag, verfeinert in βαψας τ. ψ. επιδωσω (Rcpt. nach ℵADXΔ Mjsc.). Höchstens

ταῦτα εἰπών) geht wohl ohne abbrechende Pause (Meyer) speciell auf V. 18 f. — *ἐταράχθη*) ganz wie 12, 27, von der tiefsten und heftigsten Gemüthserschütterung, die hier, wie 11, 33, auf das *πνεῦμα* zurückgeführt wird. Falsch Hilg.: durch den göttlichen Geist. Grund derselben ist, was er im Folgenden feierlich bezeugt, sein bevorstehender Verrath durch einen der Seinen. — *ἀμὴν λέγω ὑμῖν* etc.) wörtlich wie Mark. 14, 18. — V. 22. *ἔβλεπον*) nicht im Misstrauen gegen einander (gegen Brückn. vgl. Grot.: perculsi rei atrocitate vix credibili animis probis minimeque suspicacibus), auch schwerlich, um in dem Blicke der Anderen zu lesen, ob sie dafür gehalten würden (Hengst.), sondern weil jeder vom Anderen zu erfahren wünscht, wer es sei (Luth.). Ausdruck ihrer *ἀπορία* war nach Mark. 14, 19 die nicht unwahrscheinliche (gegen de W.) Frage: *μήτι ἐγώ;* — V. 23. *ἦν*) gehört wohl zu *ἐν τῷ κόλπῳ* (Luk. 16, 23), da dies von *ἀνακείμενος* durch das Subj. getrennt ist. Man lag mit dem linken Arme auf das Polster gestützt und die Füsse hinterwärts ausgestreckt, so dass die rechte Hand zum Essen frei blieb. Der zunächst Liegende reichte mit dem Hinterkopfe an die Gürtelbauschung (*κόλπος*, Luk. 6, 38. Plin. ep. 4, 22) des Ersten, und hatte dessen Füsse in seinem Rücken; eben so der Dritte am *κόλπος* des Zweiten. S. Lightf. p. 1095 f. Ganz im Widerspruch mit dem Folgenden denkt Schnz. den Petrus zur Linken Jesu liegend. — *ὃν ἠγάπ. ὁ Ἰ.*) *κατ' ἐξοχήν*. Vgl. 19, 26. 20, 2. 21, 7. 20. Es giebt Aufschluss darüber, weshalb er Jesu nächster Tischgenosse war, und ist der Ausdruck seliger Erinnerung an diesen Vorzug, den ihm Jesus gegeben (vgl. Einl. §. 3, Nr. 1. 2), aber nicht als eine von Jesu gegebene Deutung seines Namens (Gotthold) zu nehmen (Beng., Hengst., God.), wovon schon der Umstand hätte abhalten sollen, dass niemals *ὃν ἠγ. ὁ κύριος* (sondern immer *ὁ Ἰησοῦς*) gesagt

---

könnte das *επιδωσω*, das sonst bei Joh. nicht vorkommt, ursprünglich erscheinen; allein dasselbe ist bei Luk. sehr häufig und die Emendatoren lieben die Compos., wie das ohnehin der Conformation nach Matth. 26, 23. Mark. 14, 20 verdächtige *εμβαψας* (Lchm. nach AD 2 Mjsc.) zeigt, weshalb auch Meyer selbst hier *βαψας* und nachher mit ℵBCLX *βαψας ουν* statt *και εμβαψας* (Rcpt., Lchm.) liest, wie er auch das in der Rcpt. u. bei Lchm. (vgl. Treg. a. R. i. Kl.) fehlende *λαμβανει και* (BCLMX aeth. Orig.) aufnimmt. — Den Art. vor dem zweiten *ψωμ.*, der in B fehlt, hat WH. i. Kl.; der Art. vor *ιουδ.* (Rcpt.) ist zu streichen. Nach entscheidenden Zeugen lies, wie 6, 71, *ισκαριωτου* statt des Dat. der Rcpt. (Lchm.). — V. 30 lies nach den ältesten Zeugen *εξηλθεν ευθυς* statt *ευθεως εξηλθεν*.

ist. — V. 24. *νεύει*) steht nicht mit *λέγει* im Widerspruch (Hengst., God., die deshalb die Rcpt. bevorzugen), sondern setzt nur voraus, dass Petrus nicht unmittelbar neben Joh. lag und dass er leise zu ihm redet. In seiner Raschheit wählt Petrus den kürzesten Weg zu ermitteln, wen der Herr meint, indem er voraussetzt, Joh. als Vertrauter Jesu werde es wissen, wen dieser gemeint habe*). — *εἰπέ*) nicht: Jesu (Ew.), da sonst entweder *περὶ οὗ λέγει* weggelassen, oder statt *λέγει: λέγεις* gesetzt sein würde. — V. 25. Nach der Rcpt. (*ἐπιπεσών*) legt sich Joh., vom *κόλπος* Jesu bis an dessen Brust hinauf dem Ohre näher sich streckend, an ihn an. Nach der beglaubigten Lesart weist das *ἀναπεσὼν — οὕτως* (4, 6) auf V. 23 zurück und wird dann noch einmal durch *ἐπὶ τὸ στῆθος* erläutert. Mit Recht erklärt God. das *ἐπιπεσὼν οὕτως* (Tisch., Ew.) für sinnlos. — Die Frage an Jesum ist wohl leise zu denken, wie wohl auch die Antwort Jesu (so gew.). — V. 26. *ἐγώ*) ich meinerseits. — *τὸ ψωμ.*) welchen er unterdess in die Hand nahm. Der Bissen ist als ein Stück Brod oder Fleisch zu denken, welches Jesus in die dastehende Brühe eintaucht. — *βάψας — λαμβάνει*) feierliche Umständlichkeit. Jesus hat den Bissen in die Brühe getaucht und nimmt ihn dann, um ihn dem Judas zu geben. Ob er dadurch ein Zeichen wirklichen und schmerzlichen Wohlwollens gegen Judas, dem jetzt noch das Gewissen hätte geweckt und gerührt werden können (Meyer, Hengst., God.), geben oder ihn zur Entscheidung drängen wollte (Luth., vgl. Ew.), erhellt nicht; jedenfalls war es ein Zeichen, wie es sich dem Herrn als dem Hausvater eben zur Schonung des Verräthers über Tische am nächsten darbot, und vielleicht nicht ohne sinnvolle Beziehung auf V. 18 (Schnz.).

V. 27 ff. *καὶ μετὰ τὸ ψωμ.*) und nach dem Bissen, d. h. nachdem ihm Jesus den Bissen gegeben hatte, V. 26.

---

*) In diesem und anderen Einzelzügen (18, 15 f. 19, 26 f. 20, 2 f. 21, 3 f. 18, 10. 13, 8. 21, 15 f.) hat man die Absichtlichkeit gefunden, den Petrus weniger vortheilhaft als Joh. erscheinen zu lassen, was mit der antijudäischen Richtung des Verf. zusammenhänge. S. bes. Baur p. 320 ff. Vgl. Hilg. Evang. p. 335. Spaeth in Hilg. Zeitschr. 1868. p. 182 f. Hätte aber der Verf. wirklich diese Absicht gehabt, so wäre es ihm, da er so ganz frei mit dem historischen Stoffe geschaltet haben soll, ein Leichtes gewesen, ihr in dogmatischen Punkten (worauf es doch vornehmlich angekommen wäre) Genüge zu leisten, und noch leichter, wenigstens 1, 43 u. 6, 68 f. zu verschweigen. Vgl. z. V. 10 f.

So ist oft auch bei Klassikern mit *μετά* nur ein einziges Wort gesetzt, welches nach dem Kontexte einen ganzen Satz vertritt. S. Ast ad Plat. Leg. p. 273 f. Lex. Plat. II, p. 311. Jacobs ad Anthol. XIII, p. 82. Von einer magischen Kraft des Bissens (de W., vgl. dagegen schon Cyrill.) ist natürlich nicht die Rede; auch dass Judas die letzte Gnadenanerbietung zurückwies (Luth.), sich gegen die klarste Offenbarung der Gottheit Jesu gewaltsam verstockte (Hengst., God.) und wegen seiner Unbussfertigkeit, von Jesu aufgegeben, dem Teufel verfiel (Meyer), wird doch eingetragen; am nächsten liegt immer, dass er mit dem Scharfblick des bösen Gewissens das Zeichen Jesu verstand und, sich entlarvt sehend, die Brücken hinter sich abgebrochen glaubte. So der Sache nach auch Keil, obwohl dagegen polemisirend. — **τότε**) da, geflissentliche Hervorhebung des grauenhaft tragischen Moments. — **εἰσῆλθεν** etc.) so dass er also von jetzt an ein vom Teufel Besessener war. Mark. 5, 12 f. 9, 25. Luk. 8, 30. Matth. 12, 45. Der Ausdruck führt die gänzliche Verstockung, vermöge deren er nicht mehr zurück konnte, auf teuflische Besitznahme zurück, wie Luk. 22, 3 schon den ersten Plan des Verraths, den auch Joh. V. 2 auf teuflische Kausalität zurückführt. Aber erst der jetzt gefasste definitive Entschluss zur Ausführung schien ohne dämonische Besitzergreifung nicht denkbar. Das Einfahren des Teufels hat natürlich Joh. nicht gesehen (God.: an der äussern Haltung des Judas), es ist ihm psychologische Gewissheit (Keil). — **λέγει οὖν**) in Folge dieser Entscheidung, die Jesus in dem Herzen des Judas las. — **ὃ ποιεῖς, ποίησον τάχιον**) was du zu thun vorhast (vgl. V. 6. Win. §. 40, 2), thue schneller. Im Comparativ liegt der Begriff: beschleunige es (eig. schneller, als du es thun zu wollen scheinst). So öfter bei Homer **θᾶσσον**. S. Duncan Lex. ed. Rost p. 524 und überh. Nägelsb. Anm. z. Ilias p. 21. 314. ed. 3; über die Gräcität von **τάχιον**: Lobeck ad Phryn. p. 77. Jesus will die lästige Nähe des Verräthers los sein (Ambros.: „ut a consortio suo recederet“, vgl. Lck., B.-Crus., Thol., God.), um die letzten Stunden mit seinen Gläubigen allein zu sein. Wenn Meyer sagt, dass diese Annahme dem Erfolg vorgreife, so ist doch der Rückschluss aus ihm das exegetisch allein Berechtigte*).

---

*) Der Imperat. aber ist nicht permissiv (Grot., Kuin. u. M.), sondern fordert wirklich, nur nicht die Entscheidung des Jüngers (Ew.), die schon getroffen war, oder die Ausführung, die nur nach seinem Willen geschehen kann (Luth., Keil, vgl. Schnz.). Es liegt auch keine fatalistische Härte darin (de W.) und kein Bewusstsein der unwider-

— V. 28. οὐδείς) auch Joh. nicht ausgenommen (gegen Beng., Kuin., Lange, Hengst., God.), welchem der Gedanke, dass schon jetzt der Verrath geschehen solle und dass Jesus selbst zur Ausführung auffordere, fern lag. — πρὸς τί) zu welchem Behufe. — V. 29. γάρ) begründet dies Nichtverstehen durch Nachweis zweier Vermuthungen, die, nach dem Vorigen beide gleich irrig, darauf herauskommen, Jesus habe den Judas aufgefordert, ein ihm als Kassenführer bewusstes Geschäft zu beschleunigen. — εἰς τ. ἑορτ.) gehört zu ὧν χρ. ἔχ. Es war also noch kein Bedarf auf das Fest gekauft. Dieses, und zwar nach der bereits V. 1 beigebrachten Zeitangabe, setzt voraus, dass das gegenwärtige Mahl nicht die Festmahlzeit war; denn letztere gehörte zum Feste selbst, welches nach V. 1 noch bevorstand (gegen Wiesel. p. 366. 381. Thol., Lange, Luth., Bäuml., Hengst., Paul in d. Stud. u. Krit. 1866. p. 366 f. u. M.). S. auch Bleek p. 129 f. Rück. Abendm. p. 27 f. Hilg. Paschastr. p. 147. Isenberg a. a. O. p. 10 f.*). — τοῖς πτωχοῖς) als das von dieser zweiten Annahme betroffene andere Subjekt vorangestellt. Vgl. Gal. 2, 10. Dies Geben an die Armen ist ebenfalls als zur bevorstehenden Festfeier derselben bestimmt gedacht, weil man sich damit das jetzige Geheiss an den Schaffner erklären wollte. — Beim Uebergang in die indirekte Rede ist ἢ etc. zu vervollständigen: oder er habe ihm jenes gesagt, damit er u. s. w. — V. 30. λαβὼν οὖν) an V. 27 anknüpfend. Mit ἐξῆλθεν εὐθύς beginnt die Vollziehung des Geheisses Christi V. 27. — ἦν δὲ νύξ) Das Mahl hatte Abends begonnen, und sich bereits bis in die Nacht hineingezogen. Dieser Schluss der Erzählung vom Judas hat un-

---

ruflichen göttlichen Bestimmung, der gegenüber keine Verzögerung rettet (Brückn.). Dass er zeigen will, wie er nach dem Heil der Welt noch brünstiger verlangt als Judas nach dem Lohn der Sünde (Hengst.), ist ebenso gerathen, wie dass Jesus wirklich wünscht, die ihm bestimmte letzte Entscheidung (seine ὥρα) so bald als möglich zu überstehen (Meyer).

*) Vergeblich behauptet man, zum Einkaufen der Festbedürfnisse sei noch den ganzen folgenden Tag Zeit gewesen, wenn es der Vorabend des 14. Nisan war (Luth., Keil), da aus der Darstellung nicht erhellt, dass die Jünger an ein augenblickliches Besorgen dachten, weil sie ja nicht wissen konnten, dass Judas sofort weggehen werde. Ob man in der Festnacht Einkäufe machen konnte (was doch sehr unwahrscheinlich ist), mag dahingestellt bleiben, jedenfalls konnte nicht mehr vom Einkauf der Festbedürfnisse schlechthin die Rede sein, wenn man bereits beim Festmahl sass, das doch die meisten Vorbereitungen erforderte. Vgl. dagegen auch Schnz.

gesucht (nach Luth., Hengst. absichtlich) etwas Schauerliches, und grade in dieser einfachsten Kürze des Ausdrucks tief Ergreifendes. Vgl. Luk. 22, 53.

Anmerkung. Dass wir hier die Darstellung derselben Scene haben, wie Mark. 14, 17—21, wird schon durch die Uebereinstimmung von V. 21 mit Mark. V. 18 klar. Aber nur durch Joh., der die Entfernung des Judas berichtet, welche die Synoptiker nur voraussetzen (Mark. 14, 43 c. prll.), wird das Motiv derselben klar. Jesus will schon durch die Andeutungen V. 10. 18 f. den Judas entfernen, und als diese nichts fruchten, schreitet er zu der direkten Aussage in V. 21, welche zu der zwar schonenden, aber dem Judas hinlänglich deutlichen Entlarvung des Verräthers führt. Der Bericht des Mark. (für den sich Weisse entscheidet, alles Andere als eine schlechte Erdichtung aus Joh. V. 18 nehmend, vgl. Schenk.) erinnert noch am Schluss von V. 18 an Joh. V. 18, in V. 20 an Joh. V. 26 und erscheint als eine verblasste Erinnerung (vgl. Luk. 22, 21—23, für den sich Strauss und Keim entscheiden), während erst Matth. 26, 20—25 einen offnen Widerspruch mit Joh. zeigt, den alle Künste der Harmonistik vergeblich zu entfernen suchen. Da im Verhältniss zu ihm der Johanneische jedenfalls nicht eine Steigerung, sondern eine Milderung ergiebt, ist ein Motiv für eine Umdichtung der synoptischen Darstellung unerfindlich, und Keim hat mit dem Aufgebot aller seiner Rhetorik (p. 264 ff. 292) doch nichts Unwahrscheinliches an jenem wirklich nachgewiesen. Vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 494—97.

V. 31—36*). Die Vorhersagung der Verleugnung.

*) V. 31. Das *ουν* nach *οτε* fehlt in der Rcpt. (AΔ Mjsc.), weil man dieses an *ην δε νυξ* anschloss (Chrys., Theoph., Euth.-Zig. u. M., auch Beng., Paul., Ew., der aber, weil nun das *λεγει* ganz abgerissen steht, mit Cyr. ganz willkürlich davor ein *οτε ουν εξηλθεν* wiederholt). Der Art. vor *ιησ.* (Rcpt., Lchm.) ist nach ℵBLΔ zu streichen, wie V. 38, wo ihn auch Lchm. nicht hat. — V. 32. Der Verdacht, dass die an sich entbehrlichen Worte *ει ο θεος εδοξασθη εν αυτω* in den ältesten Codd. (ℵBCDLX) per hom. weggefallen sind, ist unabweislich. WH. streicht sie, Treg. klammert sie ein. Das zweite *εν αυτω* (ℵB 2 Mjsc. Orig.) hat schon wegen seiner Schwierigkeit das Präjudiz der Ursprünglichkeit für sich gegen das *εν εαυτω* der Rcpt. (Lchm., Treg. a. R.). — V. 33 lies nach entscheidenden Zeugen *εγω υπαγω* statt *υπαγω εγω.* — V. 36. Die Rcpt. hat hier u. V. 38 ein *αυτω* nach *απεκριθη*. Tisch. hat nach ℵDX Verss. das offenbar nach V. 33 eingekommene *εγω* vor *υπαγω* aufgenommen. Lies *ακολουθησεις δε υστερον* (ℵBCLX it. vg. Orig.) statt der Rcpt. *υστ. δε ακολ. μοι.* — V. 37 hat WH. den Art. vor *πετρ.*, der in BL fehlt, i. Kl. und lässt a. R. *κυριε* fort, das in ℵ fehlt. Treg., WH. haben nach BC *ακολουθειν* statt *-θησαι.* — V. 38. Die Rcpt. hat nach V. 36 *απεκριθη* statt *αποκρινεται*, *φωνησει* statt *φωνηση* und das Comp. *απαρνηση* aus den synoptischen Parallelen.

— νῦν ἐδοξάσθη) fasst man gewöhnlich proleptisch von der Verherrlichung Jesu im Tode, der mit dem Weggange des Judas unvermeidlich geworden war (Lck., Schnz.), mag man dieselbe nun als sittliche in Beziehung auf die Offenbarung seines göttlichen Charakters (de W.) oder als in der Vollendung seines Lebenswerks gegeben (Meyer: die Herrlichkeit seines τετέλεσται) oder als die durch den Tod eintretende himmlische Verklärung denken (Ew., Luth.). Letztere hineinzuziehen, verbietet entschieden das Futur. in V. 32; aber die ganze Annahme einer solchen Prolepsis ist willkürlich und durch 12, 23 keineswegs gerechtfertigt. Vielmehr bezieht sich das νῦν darauf*), dass mit dem Weggehen des Judas die Stunde gekommen ist, die seinem irdischen Wirken ein Ende macht, und Jesus nun im Rückblick auf dasselbe das Resultat seines Wirkens ziehen kann, welches eben darin besteht, dass der Menschensohn durch Alles, was er geredet und gethan, in den Herzen der Seinigen verherrlicht ist, welche seine wesentliche Herrlichkeit erkannt haben (11, 4. 12, 23. 17, 10). Vgl. Hengst., Keil. — καὶ ὁ θεὸς etc.) Dass in ihm d. h. in seinem Lebenswerk Gott verherrlicht worden, d. h. in seiner Herrlichkeit, die nun von allen Gläubigen erkannt wird, offenbart worden ist (vgl. 11, 4. 12, 28. 17, 4), zeigt evident, dass das ἐδοξάσθη im ersten Hemistich nicht anders genommen werden darf, da hier nicht, wie 17, 4, der Kontext die Annahme eines Wortspiels fordert. — V. 32. εἰ ὁ θεὸς ἐδοξ. ἐν αὐτῷ) feierliche Wiederholung, durch welche zugleich hervorgehoben wird, dass dem, was er für Gott gethan, nun auch (καί) das entspricht, was Gott weiter für ihn thun wird (vgl. 17, 4 f.). — δοξάσει αὐτόν) geht auf die himmlische Verklärung, die ihm nach dem Tode zu Theil werden soll. — ἐν αὐτῷ) entspricht dem ἐν αὐτῷ V. 31 vice versa und geht also auf Gott, der in ihm und seinem Wirken d. h. durch die von ihm zur Vergeltung für das Lebenswerk Jesu demselben geschenkte Erhöhung ihn verherrlicht. Auch das ἐν ἑαυτῷ der Rcpt. ginge nicht auf Jesum (Ew.), sondern auf Gott, trüge aber den hier fremdartigen Gedanken ein, dass

*) also nicht auf das Vorige, als ob damit, dass Jesus mit Entschlossenheit den entscheidenden Schritt, das Weggehen des Judas zum Verrath, hat geschehen lassen (ohne ihn durch seine Wunderkraft zu hindern), die ganze Herrlichkeit seiner erlösenden Liebe zur Erscheinung gekommen wäre (Ebr.), oder als ob in der Fusswaschung und der Entfernung des Judas (mit dem der Geist des irdischen Messiasthums aus dem Apostelkreise verschwunden) die wahre in seiner Person realisirte Herrlichkeit endgiltig über die falsche triumphirt hat (God.).

seine himmlische Glorie (nach Schnz.: seine Gottmenschheit) in Gottes selbsteigener δόξα enthalten sein wird. Nach Keil deutet das ἐν αὐτῷ beide Male die Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater an! — καί) und zwar (Hartung Partikell. I, p. 145) wird er ihn sofort verklären nach seinem unmittelbar bevorstehenden Tode. — V. 33. Der Gedanke an den Abschluss seines Lebenswerkes (V. 31), wie an die sofort bevorstehende himmlische Verklärung (V. 32) führt gleichmässig auf den Gedanken des nahen Abschieds. Das zärtliche τεκνία (vgl. 21, 5) entspricht der Wehmuth der scheidenden Liebe. — μικρόν) Accus. Neutr. Vgl. 14, 19. 16, 16. Hebr. 10, 37. LXX. Hiob 36, 2. Sap. 15, 8 al. — ζητήσετε) das Suchen des Glaubens und der Liebe in Noth und Anfechtung, aber auch in der Sehnsucht nach dem entfernten Meister. — καὶ καθὼς etc.) und wie ich den Juden (diesen aber in strafender Beziehung 7, 34. 8, 21. 24 und mit dem drohenden Zusatze κ. οὐχ εὑρήσετε) gesagt habe — —, sage ich auch euch jetzt, doch so, dass für die Jünger das οὐ δύνασθε ἐλθεῖν nur von der zeitweiligen Unmöglichkeit gemeint ist. S. 14, 2 f. — ἄρτι) nachdrücklich am Ende, wie V. 7. 37. 16, 12. Länger konnte er sie nicht damit verschonen, um sie auf den Abschied vorzubereiten. Ganz verkehrt Ebr.: und euch sage ich, jetzt scil. könnt ihr noch nicht dorthin gehen (scil. den Leidensweg).

V. 34. ἐντολὴν καινήν) Das Gebot, das er scheidend den Seinen als sein Vermächtniss zurücklässt, nennt er ein neues, d. i. noch nicht weder im Dekalog noch sonstwo gegebenes, um es desto tiefer als das specifisch Maassgebende ihres Verhaltens ihnen einzuprägen. Damit soll also keine Antithese ausgedrückt sein gegen die Mosaische Gesetzgebung (Hilg., vgl. Luther, nach dem er Ein Gebot, das alle Gesetze des N. T.'s enthält, den vielen Gesetzen des A. T.'s entgegenstellt); denn das Gebot der Liebe findet sich auch im A. T. (Lev. 19, 18, vgl. Matth. 22, 37), sondern Jesus lehrt in dem neuen Gebot dasselbe in der schlechthin vollkommenen Weise erfüllen (Matth. 5, 17 ff. 43 ff.). Die neue Art der Liebesübung, welche damit verlangt wird, ist aber nach dem Folgenden die Liebesübung nach dem Vorbilde Jesu (Lck., Thol., Kuin., Hilg., Ew., Schnz.), bei welcher man den Nächsten nicht mehr liebt ὡς ἑαυτόν, sondern ὑπὲρ ἑαυτόν (Cyrill., Theod.-Mopsv., Theoph., Euth.-Zig. u. V., vgl. bes. Knapp Scr. var. arg. p. 369 ff.)*). — ἵνα ἀγαπ. ἀλλ.) Der Inhalt des

*) Die Neuheit des Gebots besteht also nicht darin, dass er das Liebesgebot zum Princip des von ihm gebrachten Lebens erhebt, im

Gebotes ist als Absicht des ἐντ. καιν. διδ. ὑμ. vorgestellt. — καθὼς ἠγάπ. ὑμ.) gehört nach der Einfachheit Johanneischen Stiles nicht in den folgenden Satz mit ἵνα hinein, so dass es nur des Nachdrucks wegen heraufgenommen wäre (Beza, Lck., de W., Hengst., God. u. V.), sondern zum Vorigen. Allerdings ist das καθώς nicht reine Gradbestimmung (so gew. und noch Schnz.), da ihm kein οὕτως (das Ew. einschiebt) im Absichtssatz entspricht, sondern es ist wie unser: wie denn (vgl. z. 12, 35. 1. Kor. 1, 6. Eph. 1, 4. Matth. 6, 12) grundangebend, wie sehr häufig auch im Klassischen ὡς (Klotz ad Devar. p. 766. Ast Lex. Plat. III, p. 584). Daher: damit ihr euch liebet einander in Gemässheit dessen, dass ich euch geliebt habe (ἠγάπησα: im Rückblick auf sein Lebenswerk, das durchweg Selbsthingabe an die Seinen war), und zwar zu dem Zwecke euch geliebt habe, damit auch ihr eurerseits u. s. w. Allein daraus folgt nicht, dass das Neue an der geforderten Liebe das Agens der von Christo bewiesenen Liebe ist (Meyer), sondern nur, dass Jesus durch das Vorbild, das er in der von ihm geforderten Liebe gab, zur Erfüllung des neuen Gebots hat antreiben wollen. — V. 35. ἐν τούτῳ) weist auf V. 34 zurück: daran, mit folgendem ἐάν; vgl. 1. Joh. 2, 3. — ἐμοί) nicht Dativ, sondern mei, aber mit Nachdruck, wie 15, 8, vgl. 18, 36. — Wie sehr die Liebe wirklich das Gnorisma Christianorum war (1. Joh. 3, 10 ff.), s. z. B. Tert. Apol. 39.

Gegensatz zu dem im A. T. herrschenden Princip der Gerechtigkeit und des volksthümlichen Partikularismus (de W.), was immer kein neues Gebot ergäbe, aber auch nicht in der Neuheit der Liebe, sofern sie eine im Glauben geübte und durch die erfahrene Liebe Christi Gewirkte ist (Meyer, Luth., Ebr., Brückn., theilweise auch Bäuml., Hengst., God., Keil), da die neue „Triebkraft" der Liebe wohl eine Neuheit der Erfüllung, aber nicht des Gebots constituiren kann. Unmöglich kann dieselbe auch in der neuen Abgrenzung des Kreises der Liebe liegen (Hengst., God., Bäuml.), als wolle Jesus die christliche Bruderliebe an die Stelle der Nächstenliebe setzen (Grot., Kölbing in den Stud. u. Krit. 1845. p. 685 ff.), da jene gewiss nicht ausschliessend, sondern nur darum genannt ist, weil in der Jüngergemeinschaft das neue Gebot zunächst erfüllt werden soll (nach Hengst. freilich mit polemischer Beziehung auf den Rangstreit!). Wortwidrig sind die Fassungen: praeceptum illustre (Hacksp., Hamm., Wolf), mandatum ultimum = Testament (Heum.); ὁπλοτέρην ἐν ἅπασιν, ein jüngstes Gebot (Nonn.); ein nie veraltendes Gebot, mit stets jugendlicher Frische, als ob ἀεὶ καινήν stände (Olsh., vgl. schon Calov.); ein erneutes (Calv., Jansen, Maldonat., Schöttg., Raphel u. schon Iren.) oder gar: ein den alten Menschen erneuerndes (Augustin.); ein von euch unerwartetes Gebot (Seml. nach der Voraussetzung des eben geführten Rangstreites Luk. 22, 24 ff.) oder gar: eine neue διαθήκη, nämlich die Abendmahlsstiftung (Lange).

V. 36 ff. ποῦ ὑπάγεις;) Die Frage ist gewiss nicht durch den beginnenden Aufbruch veranlasst (Lck.), der erst 14, 31 erfolgt, sondern durch das Wort V. 33, das Petrus demnach nicht oder nicht recht verstanden hat. Die Jünger konnten sich noch immer nicht in den Gedanken des Todes finden, und dass er nur Näheres wissen will, um thätig einzugreifen (Hengst. nach 11, 16), ist eingetragen. Dass er ihn aber vollkommen verstanden und nur nach der Zukunft Israels und des Reiches frage (Luth., God.), ist ganz verkehrt. — Jesus beantwortet die Frage nicht gradezu, sondern verweist ihn an die eigene Erfahrung einer spätern Zukunft, wo er (auf dem Wege des Märtyrertodes) ihm nachfolgen werde (vgl. 21, 18 f.), was jetzt nicht möglich sei. — οὐ δύνασαι) nicht vom sittlichen Können gemeint (gegen Thol., theilw. auch Hengst., God., Keil), wie es Petrus V. 37 nimmt, sondern von objektiver Möglichkeit nach göttlichem Rathschluss, wie V. 33. Auch der Jünger hat „seine Stunde", und Petrus hatte erst noch einen grossen Beruf vor sich, 21, 15 ff. Matth. 16, 18. — V. 37. τ. ψυχ. θήσω) S. z. 10, 11. Im Eifer der Liebe verkennt er das Maass seiner sittlichen Kraft. — V. 38. Die Form des Weissagungswortes Jesu schliesst sich an die in der Ueberlieferung gangbare an (am nächsten steht Luk. 22, 34), was nicht ausschliesst, dass die bei Mark. 14, 30 die ursprünglichste ist (gegen Meyer). Während aber Mark. das Wort mit einem ähnlichen, auf dem Gange nach Gethsemane gesprochenen verbindet (14, 27 f.), erfahren wir hier, dass es noch beim letzten Mahle gesprochen ist, wie bei Luk. Doch könnte die Anknüpfung in V. 36 immerhin von dem Evangelisten herrühren. Harmonistische Künsteleien bei Schnz.

Anmerkung. Dass Joh. die Abendmahlseinsetzung nicht erwähnt, kann natürlich nicht gegen ihre Geschichtlichkeit zeugen, welche durch die uranfängliche Abendmahlsobservanz der Gemeinde (Act. 2, 46) und das Zeugniss des Paulus sicher gestellt ist. Nach Baur, Strauss, Keim u. A. liess er sie fort, weil das letzte Mahl Jesu nicht, wie bei den Synoptikern, ein Passahmahl sein sollte, anticipirte seine Bedeutung in den Reden des Kap. 6 und ersetzte sie hier durch die Fusswaschung. Allein die Abendmahlseinsetzung konnte erzählt werden, ohne von dem Charakter des Mahles als eines Passahmahles irgend eine Andeutung zu geben; die Reden des Kap. 6 haben, wie gezeigt, keine Beziehung auf das Abendmahl; und warum eine symbolische Handlung, wenn sie wegfiel, nothwendig durch eine andere (von schlechthin verschiedenem Inhalt) ersetzt werden musste, ist doch nicht einzusehen. Dass er vom Abendmahl schwieg, weil er ihm nur

eine symbolische Bedeutung beilegte (Lck.) oder der Vorstellung von einer magischen Wirkung desselben und den späteren Streitigkeiten darüber vorbeugen wollte (Schenk.), oder weil er darin keinen kirchlichen Ritus sah (Scholt.), sind sehr willkürliche Annahmen. Es genügt, dass die allbekannte, durch die Observanz der Gemeinde in steter Erinnerung lebende Geschichte, so bedeutsam sie für die Zukunft der Kirche war, für die Herrlichkeitsoffenbarung des Herrn in ihrem Verhältniss zum Glauben und Unglauben d. h. für den Zweck des Evangelisten kein neues Moment darbot. Die Frage, an welche Stelle des Johanneischen Berichts die Feier des Abendmahls gehöre, entscheidet sich auf Grund von Mark. 14, 22 ff. nicht näher als dahin, dass das Abendmahl nicht vor dem Weggange des Judas*), mithin erst nach V. 30 seine Stelle findet (vgl. Luth.). Aber etwas Bestimmteres ist nicht zu sagen (Paul., B.-Crus., Kahnis: gleich nach V. 30, wogegen aber das οὖν vor ἐξῆλθε V. 30 ist; Keil: zwischen V. 30. 31 oder V. 32. 33; Lck., Maier u. M.: zwischen V. 33 und 34, wogegen die auf V. 33 zurückblickende Frage des Petrus V. 36 streitet; Neand., Ammon u. Ebr.: nach V. 32; Thol.: nach V. 34, ja Lange: die ἐντολὴ καινή V. 34 sei die Verordnung des Abendmahls selbst; Olsh.: nach V. 38), da die ganze Komposition des Joh. in diesen Kapiteln das Abendmahl völlig ausser Betracht lässt und, was namentlich hier V. 30. 14, 1 ff. zu beachten ist, so untrennbar zusammenhängt, dass in der That nirgends in seiner Darstellung eine Oeffnung zur Einfügung geblieben ist. Dies verräth zwar die freie Reproduction und Verkettung der Reden von Seiten des Joh., nicht aber sein Nichtwissen von der Stiftung (Strauss), und kann nicht dazu berechtigen, sie erst nach 14, 31 (Kern) zu setzen. So auch Beng., Wichelh. und Röpe, sofern sie Jesum 14, 31 zu dem (synoptischen) Passahmahl nach Jerusalem aufbrechen lassen, von dem sie aus harmonistischen Gründen das hier erzählte Mahl in Bethanien unterscheiden. S. z. 14, 31.

*) Dass Judas das Abendmahl nicht mit gefeiert hat (Beza u. M.), ist neuerlich (auch von Kahnis) fast allgemein anerkannt, obgleich sonst (auch schon bei den Vätern) die gegentheilige Ansicht überwiegend war und durch dogmatisches Interesse, in der Lutherischen Kirche gegen die reformirte wegen des Genusses der Unwürdigen, unterstützt wurde (s. Wichelh. Komm. zur Leidensgesch. p. 256 f.). In antidogmatischem Interesse behauptet dasselbe neuerdings Schenk., um Jesum auch den Schein fern halten zu lassen, dass das Abendmahl wieder zur Satzung werden solle, und um ihn ohne Vorbereitung oder vorangehendes Bekenntniss unbedingte Freiheit der Theilnahme zugestehen zu lassen. Dennoch halten, namentlich wegen Luk. 22, 21 (dessen Anordnung aber gewiss eine reine sachliche ist), an der Theilnahme des Judas am Abendmahl fest Hofm. (Schriftb. II, 2. p. 207) und God., die dasselbe vor 13, 4 (vgl. auch Sieffert), Stier, der es zwischen V. 22. 23, Bäuml., der es zwischen V. 19. 21, und Hengst., der es gar trotz des εὐθύς nach dem λαβών V. 30 eingesetzt sein lässt.

Kap. XIV.

Es folgt nun in Kap. 14 die grosse Trostrede, welche sich unmittelbar an den Gedanken seines nahen Scheidens (13, 33) anknüpft und natürlich an die Jünger überhaupt gerichtet ist*).

V. 1—11**). Die Verheissung der Wiederkunft. — *μὴ ταρασσ.*) von Besorgniss und Bangigkeit. Vgl. 12,

---

*) Deshalb schicken D und Codd. it. vg. voraus: *καὶ εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ* (vgl. Luther nach Erasm.). Der von Hengst. angenommenen Beziehung auf Luk. 22, 35—38 bedarf es durchaus nicht. Dass in den folgenden Abschiedsreden wohl manches, was zu verschiedenen Zeiten gesprochen, zusammengefasst, und in der Weise des Joh. frei ausgeführt ist, kann nach der ganzen Art seiner Komposition nicht bezweifelt werden; doch liegen auch hier sicher überall reiche und lebensvolle Erinnerungen zu Grunde, und es genügt nicht, ihn von gewissen Grundworten früherer Evangelien ausgehen zu lassen, welche er wie ein geistesmächtiger Spieler durch die freiesten, zugleich aber treffendsten und bezauberndsten Wechsel verklärt habe (Ew.). Luther's Auslegung von Kap. 14. 15. 16 ist aus d. J. 1538. Er nennt diese Reden „die beste und tröstlichste Predigt, so der Herr Christus auf Erden gethan“, auch „einen Schatz und Kleinod, so mit der Welt Gut nicht zu bezahlen“.

**) V. 2 ist das *οτι*, das in der Rcpt. fehlt und Hengst., God. weglassen, weil sie es nicht verstehen, entscheidend bezeugt, und ebenso das *και* vor *ετοιμασω* V. 3, das Lchm. nach AΔ 4 Mjsc. streicht, Treg. a. R. einklammert. Das *τοπον* ist gegen die Rcpt., Lchm. vor *υμιν* zu stellen. — V. 4. Das *εγω* vor *υπαγω*, das in DLX fehlt, hat Lchm. i. Kl., Treg. a. R. i. Kl. Die Rcpt. *και την οδον οιδατε* (AΔ Mjsc., vgl. Lchm., Treg. a. R., die *την* und *οιδατε* einklammern) statt des blossen *την οδον* ist offenbar erklärende Glosse, wie das *δυναμεθα — ειδεναι* (Treg. a. R.) statt des zweiten *οιδαμεν* V. 5. Aber auch das *και* vor *πως* (Rcpt., Tisch.) wird nach BCL a b aeth. zu streichen sein, wie V. 9 nach ℵBQ it. vg. cop., wo es Treg. i. Kl. hat. — V. 6 haben Tisch., WH. nach ℵCL *ιησ.*, Lchm., Treg. den Art. davor, den WH. auch V. 9 nach AL i. Kl. hat. — V. 7 lies nach BCLQX: *ει εγνωκειτε με, κ. τον π. μ. αν ηδειτε* ohne folgendes *και*. Letzteres, das auch Tisch., Treg. a. R. i. Kl. haben, ist der übliche Verbindungszusatz, der exegetisch unhaltbar ist (s. d. Ausl.). Dass das *αν ηδειτε* aus 8, 19 herrühre (Tisch., Meyer), ist eine seltsame Behauptung, da das *εγνωκειτε αν* (Rcpt., Lchm.) doch offenbar nach dem vorhergehenden *εγνωκειτε* conformirt ist. Tisch. liest nach ℵD: *ει εγνωκατε εμε — γνωσεσθε*. Das zweite *αυτον* fehlt in BC (WH. txt., vgl. Lchm. u. Treg. i. Kl.) und ward eher nach dem Parallelgliede zugesetzt als weggelassen. — V. 9 lesen Lchm., Tisch., Meyer nach ℵDLQ: *τοσουτω χρονω* statt des gewöhnlicheren Accus. (Treg. txt., WH. txt.). — V. 10. Das offenbar erleichternde *αυτος* statt *αυτου* (LX, vgl. Lchm. i. Kl.) ist in der Rcpt. (Lchm. nach AΔ Mjsc.) vor *ποιει* gesetzt. Dagegen lies nach LℵX e q

27. 13, 21. Es geht auf das, was er im Vorherigen von seinem Weggange gesprochen hat, nicht: auf ihr Schicksal (B.-Crus.), nicht, wie Chrys., Theod.-Mopsv., Theophyl., Euth.-Zig. u. V. wollten, auf die Verleugnung des Petrus, nach deren Vorhersagung auch die übrigen Jünger für ihre Standhaftigkeit besorgt geworden wären (vgl. noch Keil, Schnz.), oder: auf die Zukunft des Reiches (Luth.), worauf im Folgenden kein Bezug genommen wird. — *πιστεύετε* etc.) Damit fordert sie Jesus nicht zum Glauben überhaupt auf (den hatten sie ja), sondern zu dem zuversichtlichen Vertrauen, durch welches das *μὴ ταράσσεσθαι* bedingt war: trauet auf Gott und auf mich trauet. Beide *πιστεύετε* imperativisch zu fassen (Cyrill., Goth., Nonn., Theophyl., Euth.-Zig., Beng. u. M., auch die meisten Neueren von Lck. bis Hengst., God., Keil, Schnz.), erscheint dem vorhergehenden Imperat. und der Unmittelbarkeit der Zusprache am angemessensten *). Es handelt sich aber auch hier nicht um das Vertrauen auf Gott, der die Zukunft des Reiches schaffen wird (Luth., Keil), sondern darum, dass ihr persönliches Heil gesichert ist, auch wenn er von ihnen geht. Die sonst dem Evangelisten ganz fremde Bedeutung des *πιστεύειν* ist durch die Beziehung auf Gott hervorgerufen, weil das Gottvertrauen allein im Stande ist, alle Unruhe der Sorge und Bangigkeit zu überwinden, und wird in der Beziehung auf Jesum sofort wieder umgebogen in die Bedeutung des Vertrauens auf sein Wort, welche auf der Ueberzeugung von der Wahrheit desselben beruht (V. 2). — *εἰς ἐμέ*) tritt mit Nachdruck voran, weil ihr Gott-

---

cop. *λεγω* statt *λαλω* (Lchm., Treg. a. R.), das dem folgenden *λαλω* conformirt ist, da auch B, in dem es nach *εγω* p. hom. ausgefallen ist, dafür zeugt. Das *ο* vor *εν εμοι*, das Lchm., Treg. einklammern, WH. streicht, ist wohl in BL (Orig.) nach dem *πατηρ εν εμοι* im ersten Gliede ausgefallen. — V. 11. Das aus V. 10 eingebrachte *εστιν* nach *εμοι* (Rcpt.) hat fast gar keine Codd. für sich: auch das *μοι* am Ende (Lchm., Treg. i. Kl., WH. a. R.), das in ℵDL codd. it. vg. syr. fehlt, ist der Hinzufügung nach dem ersten Gliede verdächtig (Tisch., Meyer). WH. a. R. hat nach B *αυτου* statt *αυτα*.

*) So auch Ebr., welcher aber unpassend nach einem vermeintlichen Hebraismus (s. z. Eph. 4, 26) den Sinn findet: „glaubet an Gott, so glaubet ihr an mich". So wird aus der gerührten Ansprache eine Reflexion. Auf denselben Sinn kommt Olsh., das erste *πιστ.* als Imperat., das zweite als Indik. fassend. Andere: das erste *πιστ.* sei Indik., und das zweite Imperat.: ihr glaubet an Gott, so glaubet auch an mich (Vulg., Erasm., Luther in d. Ausl., Castal., Beza, Calv., Aret., Maldon., Grot. u. M.). Luther, welcher den ersten Satz als hypothetische Aussage fasst, was an sich zulässig ist (Bernhardy p. 385. Pflugk ad Eur. Med. 386, vgl. z. 1, 51), hat in der Uebersetzung beide *πιστεύετε* indikativisch genommen.

vertrauen in dem durch den langen Verkehr mit ihm begründeten Vertrauen auf ihn wurzeln soll, der ihnen den Vater offenbart hat. Wiefern er dies ihr Vertrauen nicht zu Schanden machen wird, zeigt das Folgende.

V. 2 f. *ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρός*) ist nach Meyer die besondere Wohnstätte der göttlichen *δόξα* im Himmel, die Stätte seines herrlichen Thrones (Ps. 2, 4. 33, 13 f. Jes. 63, 15 al.) nach Analogie des Tempels in Jerusalem, dieses irdischen *οἶκος τοῦ πατρός* (2, 16), als himmlisches Heiligthum (Jes. 57, 15) angeschaut (vgl. Hebr. 9). Aber der Himmel ist ja eo ipso die Wohnstätte Gottes (vgl. de W., Keil, Schnz.). Noch willkürlicher ist es, mit Luth. an das Reich Gottes zu denken, sofern es im Himmel ist und von dort herabkommt. — *πολλαί*) *ἱκαναὶ δέξασθαι καὶ ὑμᾶς*, Euth.-Zig. Der Gedanke an Gradunterschiede der Seligkeit (Augustin. u. M., vgl. auch Beng., Schegg, und früher Luth.) liegt hier gänzlich fern; für Viele ist das Haus von Gott bestimmt und hergestellt. Es liegt etwas herablassend Kindliches in dieser parabolischen Redeweise, wonach die Möglichkeit, zur Gemeinschaft mit Gott in seiner Herrlichkeit zu gelangen, dadurch anschaulich gemacht wird, dass dort für Viele Raum ist. — *μονή*) nur hier u. V. 23 im N. T.; gangbar bei Klassikern (vgl. auch 1. Makk. 7, 38). — *εἰ δὲ μή* etc.) wenn dies aber nicht der Fall wäre, so würde ich (es) euch gesagt haben („ademissem vobis spem inanem", Grot.). So nehmen die Worte als selbstständigen Satz Valla, dann Beza, Calv., Casaub., Aret., Grot., Jansen u. V., auch Kuin., Lck., Thol., Olsh., B.-Crus., de W., Maier, Hengst., God., Keil, Schnz. Diese Versicherung ist nicht „ziemlich naiv" (de W.), sondern hat ihren Grund in dem bei den Jüngern vorausgesetzten Glauben, dass er sie über keinen wesentlichen Punkt ihrer Hoffnung unbelehrt lassen könne (vgl. Köstlin, Lehrb. p. 163). Dagegen verbinden die Kirchenväter, Erasm., Luther, Castal., Wolf, Maldonat., Beng. u. V., auch Hofm., Schriftbew. II. 2. p. 464, Ebr. *εἶπον ἂν ὑμῖν* mit dem folgenden *ὅτι* etc.: wenn dem nicht so wäre, so würde ich zu euch gesagt haben: ich gehe u. s. w. Hiegegen entscheidet V. 3, wonach Jesus wirklich sagt, dass er hingeht und eine Stätte bereitet*). — *ὅτι πορεύομαι* etc.) denn ich gehe

---

*) Dieser Grund ist durchschlagend, man mag nun V. 3 *καὶ ἑτοιμάσω*, oder bloss *ἑτοιμάσω* lesen; Letzteres befolgt Hofm. und knüpft daran, so wie an *ἐάν*, künstlich gesuchte Abweichungen vom einfachen Wortsinn. Gewaltsam künstelnd verfährt auch Ebr., nach welchem

u. s. w., begründet nach Meyer, Keil die Versicherung: ἐν τῇ οἰκίᾳ — πολλαί εἰσιν (so dass εἰ δὲ μή, εἶπον ἂν ὑμῖν als logische Einschaltung zu betrachten ist), weil Jesus nicht hingehen könnte, ihnen in jenen μοναῖς eine Stätte zu bereiten, wenn sie nicht vorhanden wären. Da aber eine Parenthesirung durch nichts angedeutet ist, so nimmt man ὅτι besser als Begründung des εἶπον ἂν ὑμῖν, zwar nicht wie Luth. (denn sonst würde er ihnen den Trost nicht vorenthalten haben, dass er die μοναί selbst ins Werk setzt, während er jetzt doch nur einen τόπος in ihnen bereitet), sondern: weil der, welcher hingeht ihnen eine Stätte zu bereiten, doch am besten wissen muss, ob es μοναί giebt, in denen dies geschehen kann (vgl. Schnz.). Der Sinn des bildlichen Ausdrucks ist übrigens (vgl. die Idee des πρόδρομος Hebr. 6, 20), dass er, durch seinen Tod zur Gemeinschaft der göttlichen δόξα gelangt, ihr künftiges συνδοξασθῆναι bei Gott vermitteln wolle (vgl. 17, 24), nicht, dass er sie (durch die Geistessendung) zur Erlangung desselben tüchtig machen wolle (Keil, vgl. dagegen Schnz.). „Also redet er mit ihnen auf's allereinfältigste und gleichsam kindlich, nach ihren Gedanken, wie man muss Einfältige reizen und locken“, Luther. — V. 3. καὶ ἐὰν — τόπον) nachdrückliche Wiederholung der trostreichen Worte, an welche sich die noch trostreichere Verheissung knüpft: so komme ich wieder, und werde euch (dann) aufnehmen zu mir selbst. Nicht von dem Zeitpunkt seiner Wiederkunft redet Jesus; denn es steht nicht ὅταν, sondern ἐάν, das über die Nähe oder Ferne derselben nichts aussagt, sondern nur die nothwendige Vorbedingung für dieselbe nennt (vgl. 12, 32), die nicht einträte, wenn sie nicht seine Wiederkunft zur Folge hätte, da er ihnen nicht durch seinen Hingang die Stätte bereiten würde, wenn er sie nicht dorthin holen wollte. — πάλιν ἔρχομαι) bezeichnet nicht unbe-

---

ἑτοιμάσαι objektiv sein: ihr Dasein bewirken, ἑτοιμάσω aber (ohne καί) auf die Zugänglichmachung für die Jünger gehen soll. Wie konnte ein Zuhörer auf diese Begriffsverschiedenheit desselben Wortes verfallen! Andere fassen den Satz fragend, wobei aber wegen des Aor. εἶπον nicht zu erklären wäre: würde ich euch wohl sagen: ich gehe u. s. w. (Mosh., Ernesti, Beck in d. Stud. u. Krit. 1831. p. 130 ff.)? sondern: würde ich euch gesagt haben u. s. w.? (Ew., Weizs., Lange), während es doch thatsächlich nicht gesagt ist. Ew. denkt an einen Spruch aus einem jetzt unbekannten Evang. oder vielmehr aus dem vermeintlich vor Kap. 6 verloren gegangenen Stück, Weizs. an einen früheren Ausspruch in glossirender Ausprägung, Lange an die Hinweisungen auf seinen Uebergang in die himmlische Welt, denen doch grade das ἑτοιμάσαι, das hier die Pointe ist, fehlt.

stimmt und in's Geistige überschwebend (de W.), sondern bestimmt und klar seine Parusie am jüngsten Tage (6, 39 f. 11, 24), nicht seine Auferstehung (Ebr.) oder sein Kommen im Geiste (Lck., Olsh., Neand., God.), da der ganze Kontext auf ein persönliches Wiederkommen aus dem Himmel hinweist*). — *καὶ παραλήψομαι ὑμᾶς*) Bei dieser seiner herrlichen Wiederkunft wird er die Jünger in seine persönliche Gemeinschaft (*πρὸς ἐμαυτόν*), auf welche die Jünger vermöge ihrer Liebe zu Jesu besonderen Werth legen mussten, aufnehmen, und zwar zu Genossen seiner himmlischen Herrlichkeit (*ἵνα — ἦτε*). Vgl. Matth. 24, 31. So im Wesentlichen Orig. u. M., auch Calv., Lampe, Luth., Hofm. Schriftbew. I. p. 194, Hilg., Brückn., Ew., Schnz. Wenn aber Meyer hier von einer Gemeinschaft mit ihm in dem mit ihm zur Erde herabgekommenen Messiasreiche redet, so ist davon doch nichts angedeutet, wie denn dem ganzen Charakter des Evangeliums entsprechend der Gedanke eines himmlischen Reiches, den auch Luth. einmischt, hinter die Vorstellung der persönlichen Vereinigung mit ihm (*πρὸς ἐμαυτόν*) zurücktritt**).

---

*) Dass auch bei Joh. (vgl. 1. Joh. 2, 28) und bei Jesu nach Joh. (vgl. 21, 22. 5, 28 f.) wie in der ganzen apostolischen Kirche die Vorstellung der nahen Parusie vorhanden war, obwohl sie im Evang. vermöge des geistigen Charakters desselben, nicht aus Rücksicht auf seine gnostisch gerichteten Leser (Ebr.), weniger in den Vordergrund tritt, steht also nach dieser Stelle trotz aller decidirten Ableugnungen von Scholten, Keim u. A. fest. Vgl. Kaeuffer de *ζωῆς αἰων.* not. p. 131 f., auch Frommann p. 479 f. Lechler apostol. und nachapostol. Zeit. p. 224 ff. Wittichen in d. Jahrb. f. D. Th. 1862. p. 357 f. Weiss Lehrbegr. p. 181. Um dieser Thatsache auszuweichen, denken Grot., Kuin., B.-Crus., Reuss, Thol., Lange, Hengst., Keil u. M. (theilweise auch Stier, God.) an ein mehr oder weniger nur uneigentlich gedachtes Kommen, um die Jünger durch einen seligen Tod in den Himmel aufzunehmen, was gegen die Worte (vgl. 21, 22) und gegen die sonstige Ausdrucksweise des N. T.'s vom Kommen Christi ist, da der Tod die im Glauben Sterbenden zwar zu Christo versetzt (2. Kor. 5, 8. Phil. 1, 23. Act. 7, 59; s. z. Phil. 1, 26. Anm.), nirgends aber von Christo gesagt wird, dass er komme (um an ihrem Sterbebette persönlich gegenwärtig zu sein, wie Hengst. meint) und sie zu sich hole.

**) Meyer polemisirt hier gegen die Behauptung, dass bei Joh. der Lohnbegriff gänzlich fehle (so Weiss in d. Deutsch. Zeitschr. 1853. p. 325. 338 und in s. Petrin. Lehrbegr. p. 55 f.; doch vgl. Bibl. Theol. §. 151, d). Allein die von ihm angezogenen Stellen reden zwar von einer jenseitigen Vollendung, die aber doch höchstens 17, 4 f. bei Christo und 12, 25 f. bei den Jüngern, keinesfalls aber hier unter den Gesichtspunkt des Lohnes gestellt ist. Unzweifelhaft dagegen wird 1. Joh. 3, 2. 3 die künftige Verklärung und Vereinigung mit Christo ausdrücklich als Gegenstand der *ἐλπίς* bezeichnet, so wie 2. Joh. 8, wo selbst der Ausdruck *μισθὸν πλήρη* gebraucht, von der ewigen Seligkeit (s. Düsterdieck II. p. 505) zu verstehen ist.

Die Deutung von einer Aufnahme in seine Geistesgemeinschaft, welche die Umdeutungen des ἔρχομαι (s. o.) erfordert, ist gegen den Kontext, der unzweideutig von einer lokalen Wiedervereinigung redet. — V. 4. ὅπου ἐγὼ ὑπάγω) ist anakolutisch mit starkem Nachdruck vorangestellt: und was das anlangt, wo ich hingehe etc. Die Korrelation mit dem ὅπου εἰμὶ ἐγώ V. 3 verbietet, an den Leidensweg (Luther, Jansen, Grot., Wetst., Thol., früher auch Luth.) zu denken; es kann nur sein Gehen zur himmlischen Herrlichkeit gemeint sein, und das ἐγώ ist betont nicht im Gegensatz zu den Jüngern, sofern sie noch nicht (13, 33) dahin gelangen können (Luth., Meyer), sondern sofern sie nur durch ihn dahin gelangen sollen (V. 2 f.). — τὴν ὁδόν) nimmt lediglich das vorangeschickte ὅπου ὑπάγω auf, um es in der Form eines Objekts zu οἴδατε an dieses anzuschliessen (vgl. Ebr.: wohin ich gehe, den Weg wisst ihr)*).

V. 5 ff. Θωμᾶς) nach Hengst. ohne den Zusatz aus 11, 16, weil er hier nicht seinen eigenthümlichen geistlichen Charakter offenbart, sondern im Namen Aller spricht! — οὐκ οἴδαμεν etc.) Weil Thomas so wenig wie Petrus 13, 36 versteht, wo Jesus hingeht, d. h. weil er sich in den Gedanken der Trennung von ihm noch nicht finden kann, versteht er auch nicht, dass Jesus den Weg zu dem himmlischen Ziele meint, und so werden ihm erst aus einer Frage zwei. Er weiss das Ziel nicht, wie soll er denn den Weg wissen? Sofern aber bei allem Mangel an klarem Verständniss doch eine Ahnung des Traurigen, was ihnen bevorstand, den Jünger bewegt, werden wir uns die Frage eher in trübem Ton (Keil), als im Tone forschender Verständigkeit, die nach Klarheit ringt (de W., Meyer, Schnz.), gesprochen denken, nur darf man ihm weder die Reflexion auf die Zukunft des Reiches unterlegen (Luth., God.), noch den Gedanken an die Nachfolge auf seinem Leidenswege (Ebr. nach 11, 16). — V. 6. ἐγώ εἰμι ἡ ὁδός) Ich (kein Anderer als ich) bin der Weg, auf welchem man gehen muss, um zum Vater in dessen

---

*) Selbst in der Rcpt., die Hengst., God. vertheidigen, wird nur das Ziel, wo er hingeht, und der Weg, auf dem er dorthin geht, unterschieden, was hier offenbar unpassend ist, da dann bei letzterem nur an den Leidensweg gedacht werden könnte. Von einem Wege aber, auf dem sie zu demselben Ziele mit ihm gelangen sollen (so gew., vgl. besonders Ew.), also von der Gemeinschaft mit ihm (Lck., God.), dem Glauben (Hengst.) oder Christo selbst und seiner Vermittlung (Luth., Meyer) ist hier durchaus nicht, auch nicht zugleich (Schnz.), die Rede (vgl. Ebr.). Wegen des Folgenden vgl. Augustin., Hengst., Luth.: sciebant discipuli, sed se scire nesciebant!

himmlisches Haus V. 2 f. zu kommen. Thomas hatte nach dem Wege gefragt, den Jesus gehe, um zu seinem Ziele zu gelangen. Allein da Jesus davon zunächst gar nicht gesprochen hat (vgl. z. V. 4) und aus der Frage des Thomas aufs Neue sieht, wie wenig die Jünger für das, was ihm bevorsteht, Verständniss haben, lenkt er zu der Verheissung zurück, wonach er sie eben dahin führen will, wo sein letztes Ziel liegt (V. 3); denn nicht bloss, dass er ihnen den Weg zeigt (Cyrill., Melanth. u. V., vgl. auch Ew.), ist gesagt, sondern dass in ihm die Vermittlung des höchsten Heiles objektiv gegeben ist. Von der Zukunft der Vollendung der Gemeinde (Luth.) ist aber auch hier nicht die Rede. Vgl. 10, 9. — *καὶ ἡ ἀλήϑεια*) zeigt, obwohl einfach anreihend, in wiefern Jesus der Weg sein kann, der zu dem himmlischen Ziele führt (vgl. Keil). Der Ausdruck ist einfach metonymisch, wie 11, 25: er ist der Vermittler der Wahrheit, weil er die erschienene Selbstoffenbarung Gottes ist (V. 7. 9), und eben darum der Vermittler des Lebens (*καὶ ἡ ζωή*), das jeder, der in ihm Gott wahrhaft erkennt, im Glauben unmittelbar empfängt. Nur wer dies wahre (geistige) Leben hier schon hat, gelangt ja einst durch die Auferstehung zum himmlischen Leben (6, 40)*). — *οὐδεὶς ἔρχεται* etc.) kann kontextgemäss nur auf die himmlische Gemeinschaft mit dem Vater gehen (vgl. Ebr., Luth., der nur fälschlich an die Zukunft des Reiches denkt, Keil). Insofern ist der Satz nicht der „Exponent zu allen drei Stücken“ (Meyer); denn wenn auch das Hingelangen zum Vater nur dadurch möglich wird, dass man auf Grund der durch ihn vermittelten Gottesoffenbarung das wahre Leben empfängt, so wird doch das dadurch vermittelte neue Verhältniss zu Gott weder hier noch sonstwo als ein Kommen zu Gott bezeichnet (gegen Hengst., God. u. die Meisten). Indem er scheinbar an die Frage nach dem Wege (V. 5) anknüpft, beantwortet Jesus indirekt die Frage des Thomas, wohin er geht und wohin er die Seinen führen will. — V. 7. *εἰ ἐγνώκειτέ με*) Der Nachdruck liegt (im Unterschiede von 8, 19) auf dem voranstehenden Verbum: hättet ihr mich wahrhaft erkannt. Dann aber ist nicht aus dem

*) Die drei Bestimmungen sind also nicht ganz coordinirt (Meyer, der aber in der Sache richtig die Heilsvermittlung zuerst formell-bildlich, dann sachlich in *ἀλ.* u. *ζ.* bezeichnet findet, Hengst., der *ἀλήϑεια* als Bezeichnung des wahrhaft Seienden = Jehova fasst (!), vgl. schon Luther, Calv.: Anfang, Mittel und Ende), nicht einmal die beiden letzten, da *ἀλήϑεια* das objektive Heilsgut und die *ζωή* der subjektive Heilsstand ist; am wenigsten darf man alles drei zusammenwerfen (Augustin.: vera via vitae).

Vorigen zu ergänzen: als den Weg (Meyer, vgl. Ebr.); denn es handelt sich um die volle Erkenntniss Jesu nach seinem Ursprung und Ziel (vgl. Schnz.); hätten sie die gehabt, so kennten sie auch den Vater als den, von dem er ausgegangen ist und zu dem er zurückkehrt (bem. das im Nachsatz betonte *τὸν πατέρα*), und würden nicht mehr fragen: *ποῦ ὑπάγεις;* (V. 5). Luth. ganz willkürlich: Hätten sie ihn erkannt als die Offenbarung, welche das A. T. in Aussicht stellt, so würden sie Jehova's schliessliche Offenbarung in ihm erkennen. — *ἀπ' ἄρτι*) kann unmöglich auf die ganze Zeit ihrer Gemeinschaft mit ihm seit ihrer Bekehrung gehen (Hengst., Schegg), aber auch nicht proleptisch auf die Zeit der Geistesmittheilung und Verklärung Christi (Chrys., Lck., Ew. u. M.), so dass die folgenden Verba gar futurisch zu deuten wären (Kuin. u. V.), oder auf die weiteren Offenbarungen über sein Verhältniss zum Vater (Schnz.), sondern nur auf seine jetzige Erklärung, wobei es auch willkürlich und wenig förderlich ist, alles bisher an diesem Abend Verhandelte einzuschliessen (God.). Allein unbegreiflich bleibt immer, woher Jesus annimmt, dass sie jetzt endlich den Vater erkennen (Meyer u. d. Meisten, auch Keil, der diese Fassung aufs Neue mit schwachen Gründen zu vertheidigen sucht), da ja seine Erklärung in V. 6 im Grunde nichts Anderes enthält, als was Jesus oft genug gesagt hat, und die erste Vershälfte in 8, 19 eine (wenn auch in sehr anderem Zusammenhange gesprochene) vollständige Parallele hat. Wenn de W. ein „wie ich hoffe" hinzufügt, so ist das nicht nur willkürlich, sondern hilft auch nichts, da eben zu solcher Hoffnung kein Grund vorliegt, vielmehr sie, sowie vollends die bestimmte Annahme, durch V. 8 f. widerlegt wird. Es muss darum das *γινώσκετε* Imperativ sein, und eben darum ist das *καί* der Rcpt. unhaltbar. Er fordert sie auf, von jetzt ab, wo er ihnen das Ziel, wohin er sie führen will, und damit sein eigenes Ziel so klar gezeigt und ihnen nochmals gesagt hat, dass der Vater, der dies Ziel ist, in ihm zu erkennen sei, ihn recht zu erkennen. — *καὶ ἑωράκατε*) scil. *αὐτόν*, das sich von selbst ergänzt, auch wenn es nicht dasteht. Wenn sie den Vater erkannt haben, wie er erkannt sein will (nämlich in ihm), dann ist ihr Erkennen ein Geschauthaben und dauerndes Schauen des Vaters (bem. das Perf.), und eben in diesem Gottschauen haben sie das wahre Leben schon hier (V. 6) und die Gewissheit des zukünftigen Lebens in der Gemeinschaft mit ihm. So führt sie Jesus von der Zukunft, die sie nicht verstehen (V. 2 f.), auf die Gegenwart zurück und auf

das, was ihnen schon in derselben die höchste Befriedigung verleihen und sie über die ihnen bevorstehende Trennung trösten kann.

V. 8 ff. *δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα*) Wiefern diese Bitte von einem Missverstand der Worte Jesu ausgehen soll (Lck., de W., Meyer), ist doch nicht einzusehen. Grade weil Philippus wohl versteht, dass er von einem geistigen Schauen redet und dieses ihm nicht genügt, regt sich in ihm der Wunsch, dass der Herr eine Theophanie bewirken möge, etwa wie sie einst Mose schaute (Ex. 24, 9 f.) oder verlangte (Ex. 33, 18), oder die Propheten sie für den Eintritt des Messiasreichs (Mal. 3, 1 ff.) geweissagt hatten. Hengst., God. verweisen auf Jes. 40, 5, nach Luth. verlangt er „gemäss dem gegenwärtigen Stadium der Heilsgeschichte" eine Theophanie in vollerer und eigentlicherer Weise, als sie Mose und die Propheten einst hatten. — *ἀρκεῖ ἡμῖν*) und dann sind wir befriedigt. Lck., de W. nehmen dies ganz allgemein (all unser Begehren ist gestillt), wobei man wohl willkürlich einträgt: es genügt uns, nur einmal ihn gesehen zu haben (Ew.), oder: so dass wir ein Weiteres bis zur letzten herrlichen Erscheinung nicht begehren (Meyer, Schnz.). Aber Philippus hat wohl verstanden, dass Jesus in jenem Gottschauen ihnen den Ersatz für sein Scheiden bieten will und verlangt eben darum ein höheres, in dem er die Bürgschaft für den siegreichen Ausgang der bevorstehenden geheimnissvollen Katastrophe (Ebr.; nach Keil: für seinen Hingang zum Vater und für seine Wiederkunft, nach Luth.: für die Zukunft des Gottesreiches) sehen will. Dann wird man freilich diese Forderung nicht verstandesmässiger Bedenklichkeit (Meyer), sondern vielmehr schwärmerischer Glaubenskühnheit zuschreiben. — V. 9. *τοσούτῳ χρόνῳ*) Zum Dativ der Zeitdauer vgl. Buttm. neut. Gr. p. 161. — *καὶ οὐκ ἔγν. με*) und du hast mich nicht erkannt? Frage des wehmüthigen Befremdens, daher auch in liebevoller Bewegtheit die namentliche Anrede, in der Hengst., God. eine Gewissensrüge finden, weil er alius a se ipso geworden. Hätte Philippus Jesum erkannt, so würde er sich gesagt haben, dass in ihm die höchste Offenbarung Gottes erschienen sei, und der Wunsch, eine Theophanie zu schauen, hätte ihm fremd bleiben müssen. Daher: wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen; denn dieser offenbart sich in mir. Der Satz ist in objektiver Allgemeinheit zu belassen, und nicht *ἑωρ.* auf das gläubige Sehen zu beschränken (Luther, Lck., de W. u. V.). Jeder hat, wenn er Christum gesehen, den Vater gesehen objektiv, aber nur der, welcher Christum als das, was er ist,

erkannt hat, auch subjektiv, „nach des Geistes und Glaubens Gesicht", Luther. Vgl. 1, 14. Von metaphysischer Wesensgleichheit (Olsh., Hengst.) ist hier natürlich nicht die Rede, sondern, wie Jesus selbst V. 10 f. es erläutert, von der höchsten Gottesoffenbarung, die in seinem Reden und Thun gegeben ist. — V. 10. *οὐ πιστεύεις*) nicht eigentlich zweifelnd (Meyer), sondern auf den Glauben des Philippus an seine sonstigen Aussagen über sein Verhältniss zum Vater, auf welche er die neue V. 9 zurückführt, provocirend (vgl. Luth., Keil). Darauf kommt im Wesentlichen auch Meyer's eigene Analyse heraus: Diese deine Rede kommt ja so heraus, als ob du nicht glaubtest, dass u. s. w. Ganz irrig sieht de W. in dem *πιστεύειν* einen deutlicheren Ausdruck für das paradoxe(?) *ὁρᾶν*, während jenes doch die Bedingung von diesem ist. — *ὅτι ἐγὼ ἐν τ. πατρὶ* etc.) S. über diese Wechselgemeinschaft, welche Calv. „virtutis potius quam essentiae elogium" nennt, z. 10, 38. Hier steht das *ἐγὼ ἐν τ. π.* voran, weil es sich um den Weg handelt, den die Erkenntniss vom Sohne zum Vater zu nehmen hat (vgl. Keil, Schnz.). — *τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λέγω*) Die Worte ihrem Inhalt nach sind der Art, dass er sie nicht von sich selbst redet (7, 16 f. 12, 49); denn in der göttlichen Wahrheit, die ihren Inhalt bildet, liegt die Bürgschaft, dass er sie nicht von sich selbst schöpft. Sofern nun grade die Worte sonst die unmittelbarste Offenbarung dessen sind, was man in sich selbst hat, die nächste Darstellung des Selbsteignen, so zeigt dies, dass er nur im Vater sein Lebenselement hat, nichts für sich sein und nichts haben will, als was er aus diesem Lebenselement geschöpft hat, also *ἐν τῷ πατρί ἐστιν**). —

---

*) Weder sind die *ῥήματα* mit zu den *ἔργοις* zu rechnen (Stark), noch bedeutet *τὰ ἔργα* das Lehrgeschäft (Nösselt); eben so willkürlich ist es, den ersten Satz aus dem zweiten zu ergänzen und umgekehrt. Die Worte, die ich zu euch rede, rede ich nicht von mir selber, und die Werke, die ich thue, thue ich nicht von mir selber, sondern der Vater, der in mir ist, er lehrt mich die Worte und thut die Werke (de W. mit Verweisung auf 8, 28; vgl. Beng., Luth., God.). Dies stimmt aber mit der Griechischen Art und Weise, in Gegensätzen ein Glied aus dem anderen vervollständigen zu lassen (Kühner §. 597, 2, k. Bernhardy p. 455), nicht überein. Auch ist weder mit der Annahme einer „Incongruenz der Gegensätze" (Thol.) auszukommen, noch mit Lange zu urtheilen, die Worte seien vorzugsweise des Sohnes, die Werke vorzugsweise des Vaters, was nicht in den Ausdrücken liegt und eine unjohanneische Halbirung wäre (5, 19. 8, 28. 12, 49), noch mit Ew. anzunehmen, den Werken solle eine mindere Bedeutung im Gegensatz gegen die Worte zugewiesen werden. Vgl. Lck.: jene das geistigere Zeugniss, diese das mehr sinnliche.

ὁ δὲ πατήρ) kann nicht den Beweis für das Vorige enthalten, als ob Jesus aus den ἔργοις erschlossen haben will, was er von den ῥήματα aussagt (Meyer), ist auch nicht steigernd (Schnz.), sondern stellt die entgegengesetzte Seite der Sache ins Licht, wie deutlich die Wiederaufnahme des ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί ἐστιν in dem ὁ ἐν ἐμοὶ μένων zeigt, das nur dies Verhältniss als dauerndes ausdrückt (der nicht aus mir weicht). Vgl. Keil. — ποιεῖ τ. ἔργα αὐτοῦ) bezeichnet die Werke Jesu direkt als Werke Gottes, welche der Vater vermöge seiner Immanenz im Sohne, diese nach aussen wirksam machend, vollbringt. Indem der Vater dauernd seine Werke durch ihn wirkt, ist er das ausschliessliche Organ seines Wirkens und somit seine höchste Offenbarung. — V. 11. πιστεύετέ μοι) nämlich ohne Weiteres auf meine persönliche Versicherung. Diese an alle Jünger gerichtete Ermunterung setzt keineswegs voraus, dass Philippus Glaube zweifelhafter war (gegen Meyer). — ὅτι) nicht: weil (Beng.), sondern: dass, wie V. 10. — διὰ τὰ ἔργα αὐτά) wegen der Werke selbst (an und für sich), meine mündliche Bezeugung unangesehen (vgl. auch Luth., Schnz., Keil), besser vielleicht: im Gegensatz zu dem, was ich von ihnen gesagt habe (V. 10). Keinesfalls liegt darin: abgesehen von der Person (de W.). Die Werke sind die sichtbaren Thatbeweise jener Gemeinschaft, 5, 36. 10, 37 f. — In dem πιστεύετε findet Luth. ganz verfehlt eine Rückweisung auf V. 1, wo das πιστεύειν ein ganz anderes ist.

Anmerkung. Es ist die Stelle V. 2. 3 die einzige, in welcher unser Evangelist die Wiederkunftsweissagung Jesu reproducirt hat, und es entspricht ganz der Eigenart desselben, dass nicht die Weissagung ihrer Vorzeichen und der Katastrophen, unter welchen seine Wiederkunft erfolgen sollte, auch nicht die reiche Paränese, welche sich in den Synoptikern an sie knüpft, sondern ausschliesslich ein Trostspruch von ihm aufbehalten ist, in welchem mit der Wiederkunft den Jüngern die Vollendung ihres persönlichen Heiles in der himmlischen Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn verheissen wird. Man kann daher diesen ganzen Abschnitt nicht gründlicher missverstehen, als wenn man ihm mit Luth. überall eine Beziehung auf die Reichszukunft aufdrängt. Wie im ganzen Evang. an die Stelle der Reichsverkündigung die des ewigen Lebens tritt, das sich ebenso diesseits schon verwirklicht und jenseits vollendet, wie bei den Synoptikern das Gottesreich, so tritt an die Stelle der Bedeutung, welche die Parusie für die Vollendung des Gottesreichs hat, die Bedeutung, welche sie für die Heilsvollendung des Einzelnen gewinnt. Es würde

bei der Freiheit, mit welcher der Evangelist die Reden Jesu nicht nach ihrem Wortlaut, sondern nach ihrem Sinn und dem ihm aufgegangenen tieferen Verständniss reproducirt hat, nichts hindern anzunehmen, dass er selbst erst diese Bedeutung der Wiederkunftsweissagung auf einen bestimmteren Ausdruck gebracht hat. Allein es ist in der That schwer zu glauben, dass Jesus dieselbe im Kreise seiner nächsten Jünger nicht sollte im Zusammenhange mit den Hinweisungen auf seinen nahen Abschied zur Beruhigung derselben verwerthet haben; und der Ausdruck, der noch ganz die allen synoptischen Parusiereden zu Grunde liegende Voraussetzung von einer Wiederkunft bei Lebzeiten der Jünger zeigt und in eine durchaus originelle Bildersprache gekleidet ist, spricht doch ganz dafür, dass wir hier ein im Wesentlichen treu überliefertes Wort Jesu haben. Dies erhellt aber auch daraus, dass sich dem Evangelisten an dasselbe die bestimmte Erinnerung an ein Gespräch mit zwei einzelnen Jüngern knüpft, das in seinen Motiven viel zu wenig durchsichtig ist und von dem Gegenstand der vorangestellten Verheissung viel zu sehr abführt, um als ein von dem Verfasser componirter Anlass zur weiteren Exposition desselben betrachtet werden zu können. Schon die Frage des Thomas V. 5 beruht auf der aus den Synoptikern bekannten und geschichtlich unbezweifelbaren Voraussetzung, dass die Jünger sich immer noch nicht in den Gedanken seines nahen Abschiedes finden konnten, und die Art, wie Jesus dem gegenüber auf weiteres Eingehen darauf verzichtet und sie nur daran sich halten heisst, dass er der Vermittler ihrer höchsten Heilsvollendung sei und bleibe, trägt, so sehr auch seine Antwort nur in ihrem lehrhaften Resultat aufgefasst und in der Lehrweise des Evangelisten ausgedrückt ist (V. 6 f.), doch sicher alle Merkmale des Geschichtlichen. Vollends dass das Verlangen des Philippus nach einer Theophanie im alttestamentlichen Stile (V. 8), so begreiflich sie an sich in der für die Jünger immer mehr sich verdunkelnden Situation erscheint und so wenig in den Grundgedanken des Evangeliums ein Anlass zu ihrer Erdichtung sichtbar ist, dennoch im Zusammenhange nicht ausreichend motivirt erscheint, kann doch nur dafür sprechen, dass hier eine treue Erinnerung im Einzelnen die näheren Zusammenhänge desselben nicht mehr bewahrt hat, und wenn sie Jesu Anlass giebt, sich noch einmal als die höchste Gottesoffenbarung darzustellen (V. 9—11), so kann doch, so viel hier auch in der Lehrfassung dem Evangelisten angehört, nicht bestritten werden, dass darin der Kern des Selbstzeugnisses Jesu richtig wiedergegeben ist und dass die Art, wie Jesus von den seinen Jüngern noch unverständlichen Weissagungen der Zukunft immer wieder zu dem zurücklenkt, was er ihnen in der Gegenwart ist und bleiben soll, alle Merkmale des Geschichtlichen für sich hat. Für die Einleitung in V. 1

spricht die bei Joh. ganz ungewöhnliche Bedeutung des πιστεύειν. Vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 508 f.

V. 12—24*). Ein dreifacher Trost. — ἀμὴν etc.) Die feierliche Versicherung zeigt, dass hier eine neue Gedankenreihe beginnt, und man darf daher nicht zu eng an das unmittelbar Vorhergehende anknüpfen, weder an das πιστεύετε (Meyer: Ermuthigung zur Glaubenstreue, vgl. Schnz.), noch an das über die Werke Gesagte (Schott Opusc. p. 177: „neque ad ea tantum provoco, quae me ipsum hucusque vidistis perficientem, imo" etc.), noch an beides (Lck.: Von dem Gedanken des Glaubens um der Werke willen geht er zum Glauben als dem Quell der Werke in den Jüngern über), geschweige denn an seine Gemeinschaft mit dem Vater, die er in der Gemeinschaft mit ihnen bethätigen wird (Luth.), oder an den Gedanken der Theophanie, die Jesus in ihnen (?) darstellen will (God.). Vielmehr ist es ein neuer Trostgrund (im Verhältniss zu dem V. 2 f. gegebenen), wenn auch die Wahl desselben sichtlich durch die Erwähnung des Glaubens

---

*) V. 12. Das μου nach πατερα (Rcpt. nach Δ Mjsc.) ist ebenso gewiss ein Zusatz, wie das με V. 14 in ℵBΔ 4 Mjsc. (Tisch.) seiner Schwierigkeit wegen unmöglich ein solcher sein kann. Lchm., WH. u. Treg. a. R. haben es i. Kl. — V. 13 haben Treg. u. WH. a. R. nach BQ αιτητε statt αιτησητε, was wohl bloss Schreibfehler ist. — V. 14. Das τουτο (Treg. a. R., WH. txt. nach ABL Verss.) statt εγω ist nach V. 13 conformirt. — V. 15. Nach Meyer ist das Fut. τηρησετε (ℵBL cop.) durch die umstehenden Futt. hervorgerufen, aber wie leicht ward dasselbe von den Emendatoren in den der praktischen Anwendung so nahe liegenden Imper. (Rcpt., Lchm., Treg. a. R.) verwandelt. — V. 16. Das μενη der Rcpt. statt η (ℵBLQX it. go. cop. syr.), das Tisch. nach ℵ hinter μεθ υμων, WH. a. R. nach B hinter αιωνα stellt, ist Näherbestimmung nach V. 17, wo übrigens das zweite αυτο (Tisch., Treg., vgl. Lchm. i. Kl.) nach ℵB (WH.) und das δε (Lchm. u. Treg. i. Kl.) nach υμεις zu streichen (ℵBQ a b), aber das εσται gegen das dem μενει conformirte εστιν (BD; Lchm., Treg., WH. txt.) beizubehalten sein wird. — V. 19. Die Form ζησετε (Tisch., Treg., WH. nach BLX) ist hier der Conformation nach ζω verdächtig (vgl. übrigens z. 5, 25. 6, 51). dagegen ist das ποιησομεθα V. 23 (ℵBLX) gewiss als das Ungewöhnliche (vgl. V. 12. 13. 14) statt der Rcpt. ποιησομεν aufzunehmen. — V. 20. Meyer will υμεις vor γνωσεσθε (Lchm. i. Kl.), das Tisch. nach ℵDΔ Mjsc. nach γνωσεσθε hat, während es in BLQX (Treg., WH.) davor steht, streichen, obwohl es nur in A, wenigen Verss. u. Patrr. fehlt, weil es in den Codd. verschieden gestellt ist, was natürlich auch ebenso gut der Grund der Auslassung sein kann. — V. 22. Das και vor τι γεγονεν ist, weil unverstanden, schon in ABDLX ausgefallen (Rcpt.) und darf daher nicht mit Lchm., Treg., WH. gestrichen werden; vgl. 9, 36.

und der Werke in V. 11 veranlasst ist. Vgl. de W., Hengst. und auch Schnz., Keil. — ὁ πιστ. εἰς ἐμέ) vgl. Beng.: „qui Christo de se loquenti (s. πιστ. μοι V. 11), in Christum credit.“ Aber das Glauben an ihn schliesst die volle Ueberzeugung von seinem specifischen Verhältniss zum Vater und damit von seinem Messianischen Beruf im höchsten Sinne ein. Dass aber damit bloss die Jünger gemeint (Meyer, Schnz.) seien, ist eine willkürliche Beschränkung. Dieselben bilden nur den ersten Kreis der Gläubigen um Jesum, aber der allgemeine Ausdruck hebt ausdrücklich hervor, dass die folgende Verheissung allen Gläubigen als solchen gilt. Vgl. Hengst., Keil. — τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ etc.) Eben weil in den Werken Jesu (V. 11) für die Gegenwart das lag, was sie besonders an seine Person fesselte und dessen Aufhören ihnen darum besonders niederschlagend war, verheisst ihnen Jesus die Fortdauer dieser Werke, und zwar als durch sie selbst geschehender, zum Trost für die Trennung von ihm. Vgl. Hengst. Keil denkt an die Besorgniss der Jünger, dass es ihnen nach dem Hingange Jesu an Kraft zu erfolgreicher Ausrichtung ihres Berufes fehlen werde. — κἀκεῖνος) auch Er, bei Vergleichungen das Subjekt nachdrücklich wiederholend. Xen. Mem. 1, 2, 24. — καί) steigernd: und dazu, ja. S. Hartung Partikell. I. p. 145 f. — μείζονα τούτων) grössere als diese, ἃ ἐγὼ ποιῶ, vgl. 5, 20. Es ist natürlich nicht an einzelne absonderliche Wunder gedacht (Ruperti verweist auf Act. 5, 15 f., Grot. auf das Reden in fremden Sprachen, Beng. auch auf Act. 19, 12. Mark. 16, 17 ff.), da eine derartige Grössenmessung der Wunder dem N. T. durchaus fremd ist, oder nur an die grössere Menge derselben (Lampe), sondern an die ganze umfassendere und erfolgreichere Wirksamkeit, welche die Seinen üben werden, da auch die ἔργα Jesu keineswegs nur von Wunderwerken gemeint sind (gegen Meyer). Er hatte nur gesät, sie werden erndten (4, 36—38), sein Wirken war auf Israel beschränkt (12, 24), sie werden zu den Heiden kommen*). — ὅτι etc.)

*) „denn er hat nur einen kleinen Winkel für sich genommen, da er geprediget und gewundert hat, dazu eine kleine Zeit: die Apostel aber und ihre Nachkommen sind durch die ganze Welt kommen“ u. s. w., Luther. Nur darf man nicht zu speciell mit Hengst. an den Sieg über das Judenthum und die heidnische Weltmacht denken und dies gar aus Matth. 21, 21 f. heraus allegorisiren wollen. Ganz verkehrt finden Luth., God. (vgl. auch Ew.) das Grössere darin, dass ihre Werke der erhöhte Christus mittelst der Geistesausgiessung wirkt, wovon doch hier eben nicht die Rede ist, da ihre Werke seinen grade gegenübergestellt werden (vgl. dagegen Ebr.).

begründet die vorherige Verheissung, aber doch wohl hauptsächlich ihrem zweiten Theile nach (gegen Meyer). Diejenigen, welche die Begründung mit πορεύομαι abschliessen (s. dagegen z. V. 13), finden hier theils den nichtssagenden Gedanken, dass er, weil er fortgeht, die Werke nicht mehr thun kann (Chrys., Theoph., Euth.-Zig., Erasm., Wolf, Kuin., Ebr.), theils den, dass er durch seine Machtstellung in der Erhöhung oder durch die Geistesausgiessung sie wirken werde (Luther, Calv., vgl. auch B.-Crus., Luth., Hengst. und, wie es scheint, Keil). Es ist freilich auch nicht bloss Ueberleitung zu dem Grunde in V. 13 (de W.), sondern giebt zunächst an, weshalb er ihnen ein so umfassendes Wirken zusichern kann. Denn das betonte ἐγώ kann nur den Gegensatz zu den πιστεύοντες bilden (vgl. Meyer), wenn er diese grösseren Werke auf Erden selbst nicht thun konnte, nun aber nach seinem Hingange durch sie ausführen lassen kann. Es ist eben damit die Schranke gefallen, welche seinem irdisch-menschlichen Leben gesetzt war. Aber der positive Grund, weshalb er ihnen dies zusichern kann, liegt in dem mit Nachdruck vor πορεύομαι stehenden πρὸς τὸν πατέρα. Weil er zum Vater geht, bei dem er der Erfüllung aller seiner Bitten gewiss ist, kann er sie dazu befähigen. Das setzt freilich voraus, dass er diese grösseren Werke ihnen zu thun giebt (V. 13), und so erhellt schon hieraus, dass die Begründung mit πορεύομαι nicht abgeschlossen sein kann. — V. 13. καί) fügt also die zweite Hälfte des von ὅτι abhängigen Begründungssatzes an, wofür schon die Fortführung der ersten Person (ποιήσω) spricht und wofür entscheidet, dass die Wiederholung des Gedankens in V. 14 ganz unbegreiflich wäre, wenn derselbe hier schon in einem selbstständigen Satze ausgesprochen wäre. So im Wesentlichen Grot., Lck., Olsh., Meyer, de W., Ew., God., Schnz., vgl. schon Cyrill. — ὅ, τι ἂν αἰτήσητε) nimmt man gew. vom Bitten bei dem Vater (V. 12, vgl. 15, 16). Nach Hengst. ist absichtlich nicht gesagt, wen sie bitten, weil es gleichgültig ist. Doch s. z. V. 14. — ἐν τῷ ὀνόματι μου) kann nur erklärt werden: in meinem Auftrage (vgl. Schnz.). Selbst die Fassung: an meiner Statt (God.: so als ob ich selbst das durch euch betende Subjekt wäre, vgl. Ebr.) wäre in diesem Zusammenhange nicht wohl passend, wie Meyer mit Recht bemerkt*). Wenn derselbe aber

---

*) Lck., Meyer, Luth. (vgl. Hofm. Schriftbew. II, 2. p. 357 und überhaupt Gess, d. Gebet im Namen Jesu. 1861) erklären es von dem

darauf dringt, die Verheissung ganz allgemein zu fassen, so zeigt eben das ἐν τῷ ὀνόματι, wie der Zusammenhang mit V. 12, dass es sich lediglich um die Berufswerke handelt, die sie in seinem Auftrage vollbringen. Dann braucht man auch die unbedingte Zusage nicht durch ein: „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe" zu restringiren (gegen Meyer), da sich ja von selbst versteht, dass die Fortsetzung des Werkes Christi durch die Jünger dem Willen Gottes entspricht. Vgl. auch Keil, Schnz. — τοῦτο ποιήσω) Dies führt Meyer auf das Bewusstsein seiner Einheit mit Gott zurück; aber es beruht vielmehr darauf, dass der erhöhte Christus und zwar in erweitertem Umfange seine Wirksamkeit (12, 32) fortsetzt, nur durch die Jünger, die freilich dann allen Erfolg ihres Thuns nur von ihm empfangen können, wie er ihn in seinem irdischen Wirken vom Vater empfing (6, 37). — ἵνα δοξασθῇ) Wie durch sein ganzes irdisches Lebenswerk der Vater verherrlicht wurde (11, 4. 12, 28. 13, 31), so soll es auch durch die Fortsetzung dieses Werkes von den Jüngern geschehen. Es ist darum unzweifelhaft das voranstehende ὁ πατήρ betont und nicht ἐν τῷ υἱῷ (B.-Crus., Luth., Ebr.), was mindestens ein betontes ἐγώ vor ποιήσω erfordern würde. — ἐν τῷ υἱῷ) heisst natürlich nicht: weil er einen solchen Sohn gezeugt hat (Hengst. nach Theoph.), oder: in der Sache, Person desselben (de W.), sondern in dem Sohne d. h. in seinem Thun (13, 31). Vgl. Schnz. — V. 14. Die Wiederholung des letzten Gedankens (τὸ αὐτὸ λέγει βεβαιῶν μάλιστα τὸν λόγον, Euth.-Zig.) wäre sehr auffallend, wenn nicht irgend ein neues Mo-

---

Element, in welchem sich die Gebetsthätigkeit bewegt, und identificiren es im Wesentlichen mit dem Paulinischen ἐν Χριστῷ (was nur Keil, noch haltloser dogmatisirend, ablehnt). Ist dieses schon ganz unmöglich, da grade bei Joh., wo die Lebensgemeinschaft mit Christo, die dieser Ausdruck bezeichnet, rein mystisch gedacht ist, die Person unmöglich mit dem Namen vertauscht werden kann, so ist auch bei Joh. zwar von einem Sein und Bleiben in Christo, aber nirgends von der Verrichtung irgend einer Thätigkeit in Christo die Rede, was auch durchaus nicht zufällig ist (vgl. Weiss, bibl. Theol. §. 149, d. Anm. 12). Die Fassungen: invocato meo nomine (wobei man ungehörig auf Act. 3, 6 sich bezieht, Chrys., Nonn., Theophyl., Euth.-Zig., Maldon. u. M.), me agnoscentes mediatorem (Melanth.), ut mea causa faciat (Grot.), per meritum meum (Calov. u. M.), in meinem Sinne, in meiner Sache (de W.) u. dergl. sind ebenfalls wortwidrig. An sich möglich wäre die Erklärung: auf Grund des herrlichen Namens, den sich Christus durch seine Thaten auf Erden und in seiner Erhöhung gemacht hat (Hengst.), aber sie entspricht dem Johanneischen Sprachgebrauch nicht (vgl. 5, 43. 10, 25).

ment hinzuträte. Da dieses nun jedenfalls in dem betonten *ἐγώ* liegt, so entspricht ihm treffend das *με* nach *αἰτήσητε*, das dann aber auch wohl als die authentische Näherbestimmung zu dem *αἰτήσητε* in V. 13 gelten muss. Das *ἐν τ. ὀνόματι μου* widerspricht dem keineswegs, sobald man es einfach im Sinne von: in meinem Auftrage (s. z. V. 13) nimmt*). Vgl. Schnz.

V. 15 ff. Auch das zweite Trostmoment, das sich asyndetisch anschliesst, ist durch einen Blick auf die Bedingung desselben eingeleitet (vgl. das *ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ* V. 12). Daher eben ist die direkte Ermahnung der Rcpt. (*τηρήσατε*) unpassend; die aus der Liebe zu ihm hervorgehende Befolgung seiner Gebote ist die Voraussetzung der Geistessendung (V. 16), wenn man nicht mit Ebr. V. 15 von V. 16 loslösen und mit V. 14 (!) verbinden will. Bem., wie eben darum der Geist nicht als Princip dieses neuen Lebens gedacht ist. — *τὰς ἐμάς*) welche ihr von mir habt; also nicht die alttestamentlichen, aber deren Vollendung. Gemeint ist nicht bloss die *καινὴ ἐντολή* 13, 34 (Ebr.) oder das Wort heiligender Wahrheit überhaupt, das er geredet hat (Luth.), freilich auch nicht seine Lehren neben sittlichen Geboten (de W.), sondern Alles, was er den Jüngern von Vorschriften und Ermahnungen direkt oder indirekt (in der Verkündigung der nothwendig auch das Leben bestimmenden Wahrheit) gegeben hat. Von „neuer Gesetzlichkeit“ kann schon darum nicht die Rede sein, weil er nur von einem Befolgen seiner Gebote redet, das aus der Liebe zu ihm hervorgeht. — V. 16. *κἀγώ*) Das *καί* ist hier und nachher das consecutivum. Das *ἐγώ* hebt nachdrücklich hervor, was er seinerseits thun wird, nachdem sie ihrerseits das von ihm als Voraussetzung Genannte gethan haben. Dass *ἐρωτᾷν* bei Joh. das ständige Wort im Munde Jesu ist, welcher bittend den Vater anspricht (Meyer, der es übrigens dem Sinne nach selbst nicht von *αἰτεῖν* unterscheidet), ist wenigstens nicht ausschliesslich der Fall (vgl. 16, 23). — *ἄλλον παράκλητον*) einen anderen Anwalt (statt meiner), einen Anderen, der sachführend euch beistehen wird. Das Wort im N. T.

*) Gewöhnlich vergleicht man hier die Verheissung Mark. 11, 23. 24 (Matth. 21, 21 f.). Allein es ist charakteristisch für Joh., dass er nicht diese allgemeine Verheissung der Gebetserhörung bringt (vgl. übrigens noch Matth. 7, 7 f. = Luk. 11, 9 f.), sondern die specielle Anwendung derselben auf das Gebet der Jünger um die Fortsetzung seines Werkes, wie sie grade den Abschiedsreden des Herrn angehört haben wird.

nur bei Joh., kommt in der angegebenen Bedeutung Dem. 343. 10. Diog. L. 4, 50. Dion. Hal. 11, 37 und bei Philo (vgl. Loesn. p. 496 f.) vor, sowohl im eigentlich gerichtlichen Sinne (Anwalt), als auch im allgemeinen wie hier (so auch Philo de opif. m. p. 4 E u. Brief d. Gem. von Vienne b. Eus. 5, 2). Damit stimmt auch das talmudische פְּרַקְלִיט. S. Buxt. Lex. Talm. p. 1843 und überh. Wetst. z. St. Düsterd. z. 1. Joh. 2, 1. p. 147 ff. So Meyer nach Tertull. u. Augustin., Melanth., Calv., Beza, Grot., Wolf, Lampe u. M., so wie den meisten Neueren (s. bes. Knapp I. p. 115 ff.)*). Uebrigens wird man weder bei dem Begriff eines sachführenden Anwalts stehen bleiben dürfen, den am schärfsten Hengst. geltend macht (der ganze Kampf mit der Welt soll als ein Process mit ihr angesehen sein), noch bei dem eines Fürsprechers, den das Wort 1. Joh. 2, 1 aus dem Zusammenhang gewinnt (gegen Ew.), da ja hier offenbar Christus als ihr bisheriger *παράκλητος* bezeichnet ist (gegen Hengst., Luth.), was entschieden auf die allgemeinere Bedeutung: Helfer, Beistand führt (vgl. de W., Ebr.). Diese Nebeneinanderstellung zeigt von vornherein die Neigung, den Geist persönlich vorzustellen (gegen B.-Crus., Thol., vgl. Köstl. p. 109. Hofm. I. p. 192 f. Melanth. z. St.), nur darf man diese Vorstellung nicht auch in Stellen, wie 1, 33. 20, 22, hineintragen, denen sie ganz fremd ist (gegen Meyer). — *ἵνα ᾖ μεϑ' ὑμ. εἰς τ. αἰῶνα*) damit er nicht, wie ich jetzt, wieder von euch genommen werde, sondern mit euch sei (d. i. euch schützend, helfend, stärkend gegen alle feindlichen Mächte zur Seite stehe) bis in die Ewigkeit. Vgl. 2. Joh. 2. Im Paraklet aber Christum selbst bei den Seinen bleibend zu denken (Meyer, der dies lediglich auf Paulinische

---

*) Die gleich alte Erklärung: Tröster (Orig., Chrys., Theoph., Euth.-Zig., Hieron., Erasm., Castal., Luther, Maldonat., Jansen, Lightf. u. M., auch v. Hengel Annott. p. 40 ff.) beruht auf einer schon wegen der passiven Form sprachwidrigen Verwechselung mit *παρακλήτωρ* (LXX Hiob 16, 2) bei Aq. u. Theodot. Hiob 16, 2; und ebenso unrichtig ist die Fassung „Lehrer" bei Theod.-Mopsv., Ernesti Opusc. p. 215. Hofm. Schriftbew. II, 2. p. 17, die jetzt auch Luth. aufgegeben hat. Luther hat übrigens das Wort an sich richtig durch Advokat erklärt, aber inkonsequent Tröster übersetzt. Die Vulg. hat paracletum, die Codd. d. It. theils eben so, theils advocatum. Wäre das Wort nicht Advocatus, sondern activer Form, so müsste es nicht *παράκλητος*, sondern *παρακλητικός* (Plat. Rep. p. 524 D) heissen. Vgl. *ἐπικλητικός, ἀνακλητικός* u. a. Die gewöhnliche Bezeichnung des Sachwalters bei den Griechen ist übrigens *σύνδικος* u. *συνήγορος*. Zu *παράκλητος* vgl. Herm. Staatsalterth. §. 142, 16.

Stellen stützt), widerspricht jedenfalls der hier ausgeprägten Vorstellung vollkommen und leistet nur der von ihm dann vergeblich abgewehrten Vermengung des Logosbegriffs mit dem des Geistes (Reuss) Vorschub oder der unklaren Vorstellung, dass der Paraklet „der zu Geist verklärte Christus“ selbst sei (Thol.). — V. 17. *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας*) den Geist der Wahrheit, d. i. nach Meyer den heil. Geist, welcher der göttlichen *ἀλήθεια* Inhaber, Träger und Verweser ist. Gewiss liegt darin nicht bloss, dass er die Wahrheit mittheilt (Luth., God., Schnz.) oder besitzt und mittheilt (Hengst.), sondern es ist ein Gen. qualit., nur dass die *ἀλήθεια* nicht eine subjektive Eigenschaft ist, die der Geist hat, sondern die objektive göttliche Wahrheit, die sein Wesen ausmacht, weil es zu demselben gehört, die Erkenntniss derselben zu besitzen und so der Träger der Gottesoffenbarung zu sein. Ebr. nennt ihn einen Gen. der Substanz, Keil meint ihn besser erklärt zu haben, wenn er sich erbaulich darüber verbreitet, was unter der göttlichen Wahrheit zu verstehen sei. Das Gegentheil: *τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης* 1. Joh. 4. 6. — *ὁ κόσμος*) die Ungläubigen in ihrem Gegensatz gegen Christum und sein Werk sind unempfänglich für den Geist. — *οὐ θεωρεῖ αὐτό*) Das Schauen als die Form des unmittelbaren Wahrnehmens auf sinnlichem Gebiet bezeichnet, übertragen, das erfahrungsmässige Gewahrwerden auf geistigem Gebiet, nicht ein Sehen in äusserlichen Kundgebungen (God.), und ganz fern liegt der Gedanke, dass, weil sie überhaupt nur Fähigkeit für das sinnliche Sehen haben, sie den Geist, der seinem Wesen nach unsichtbar, nicht sehen können (Grot.). Diesem erfahrungsmässigen Innewerden steht gegenüber das vermittelte Erkennen (*γινώσκειν*), sofern sie auch sein Sein und Wirken in den Gläubigen nicht erkennen. Vgl. Schnz. (Ungenügend Meyer: er ist ihnen etwas Unbekanntes, Fremdes; de W.: sich zum Bewusstsein bringen; ganz eintragend denkt Luth. an „aneignendes Erkennen“). Da ihnen beides fehlt, haben sie keinen Anknüpfungspunkt für den Geist. — *ὑμεῖς γινώσκετε*) ist nicht futurisch zu nehmen (Kuin. nach Vulg., Verss.), sondern bezeichnet das charakteristische Verhältniss der Jünger zum Geist ohne Rücksicht auf eine bestimmte Zeit (Luth., Keil). — *ὅτι παρ' ὑμῖν μένει*) nicht *μενεῖ* (Ew., vgl. Vulg.: manebit), sondern ebenso zeitloses Präsens, wie das *γινώσκετε*, das durch sein Bleiben bei ihnen, d. h. in der christlichen Gemeinschaft vermittelt wird. Nach de W. führte den Evangelisten nur das *γινώσκετε* dazu, das Präs. zu setzen, so dass Gegenwart und Zukunft, Bedingendes und

Bedingtes ineinanderlaufen. — *καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται*) will God. als selbstständigen Satz nehmen, allein mit Recht lassen die Meisten es noch von *ὅτι* abhängen. Nun erst tritt (Hengst.: um Missverständnisse zu vermeiden) das wirkliche Zeitverhältniss in sein Recht. Ihr durch das Sein des Geistes in ihnen vermitteltes Erkennen ist ein unmittelbares Erkennen, ein erfahrungsmässiges Innewerden, der Gegensatz des *οὐ θεωρεῖν* der Welt, das ihnen auf Grund ihrer Empfänglichkeit möglich ist.

V. 18 ff. Wiederum asyndetisch tritt das dritte Trostmoment ein. — *οὐκ ἀφήσω ὑμ. ὀρφ.*) ich werde euch nicht als solche, die (nach meinem Weggange) verwaist sein werden, zurücklassen (V. 27. Mark. 12, 19. Tob. 11, 2. 1. Makk. 12, 47. Soph. Aj. 491. Phil. 484). Der Ausdruck selbst (vgl. *τεκνία* 13, 33) ist der der *πατρικὴ εὐσπλαγχνία* (Euth.-Zig.). — *ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς*) ohne vermittelnde Partikel (*γάρ*), in der Innigkeit des gerührten Affekts. Jesus meint mit diesem Kommen, d. i. nach dem Zusammenhange Wiederkommen (s. z. 4, 16), nicht die endgeschichtliche Parusie (Augustin., Beda, Maldonat., Paul., Hofm., früher Luth.), weil nach V. 19 von einem unmittelbar bevorstehenden Wiedersehen die Rede ist, welches nur die Gläubigen und nicht die Welt sieht, und weil jede Anknüpfung an die so andersartige Verheissung V. 3 fehlt. Es kann darum nur sein Wiedererscheinen nach der Auferstehung gemeint sein. So Chrys., Theophyl., Euth.-Zig., Rupert., Erasm., Grot. u. V., auch wieder Käuffer, Hilg., Weiss p. 273 ff., Ew., Schnz.*). Wenn die meisten Neueren (Lck., Thol., Olsh., B.-Crus., Fromm., Köstl., Reuss, Maier, Meyer, Bäuml., God., Scholt., Luth., Keil, aber auch schon Calv. u. M.) an die Wiederkunft Christi im Geiste denken, so hat das, auch abgesehen von der ganz entscheidenden Stelle 16, 22, die stärksten

---

*) Es muss dabei nur festgehalten werden, dass die einzelnen leiblichen Erscheinungen des Auferstandenen, in denen er den Jüngern die Leibhaftigkeit seiner Auferstehung erwies, hier zwar zunächst, aber nur als das Mittel gedacht sind, durch welches Jesus eine neue bleibende Gemeinschaft mit ihnen anknüpfte, welche, weil er durch die Auferstehung den Schranken der Endlichkeit entrückt war, eben als geistige keinem Wechsel und keiner Trennung mehr unterworfen war (vgl. z. V. 21. 23). Damit erledigen sich von selbst die Einwürfe Meyer's, und es bedarf dann auch nicht mehr der misslichen Annahme eines Doppelsinns (Luther, Beza, Lampe, Beng., Kuin., de W., Brückn., Lange, Hengst.), die ganz unhaltbar wird, wenn man auch hier wieder die Gemeinschaft mit Christo im Geiste einmischt (vgl. z. B. Ebr.).

exegetischen Gründe gegen sich (vgl. auch z. V. 19). Denn nicht nur wird dadurch jeder Gedankenfortschritt aufgehoben, indem V. 18 keineswegs das Tröstliche der verheissenen Geistesmittheilung entwickelt (Meyer), vielmehr sichtlich zu dem letzten und höchsten Trostmoment aufsteigt und die Sendung eines ἄλλος παράκλητος (V. 16) unmöglich ihr Verwaistsein von dem bisherigen Beistand aufheben kann, sondern auch die ganze Vorstellung von einem Kommen Christi im Geiste ist wohl Paulinisch, aber der Anschauung des Joh. völlig fremd, nach welcher der Paraklet überall der (irdische) Stellvertreter Jesu und (eben weil persönlich gedacht) von dem (erhöhten) Christus bestimmt unterschieden wird. — V. 19. ἔτι μικρ.) sc. ἐστι. Vgl. 13, 33. 16, 16. Hebr. 10, 37. Hos. 1, 4. Ps. 37, 10. — οὐκέτι θεωρεῖ) leiblich, was nach Keil „willkürlich ergänzt" wird! Vgl. auch Act. 10, 41. Dem gegenüber kann das θεωρεῖτε nur das leibliche Wiedersehen des Auferstandenen sein (Schegg, Schnz.), das der Welt versagt ist, und nicht das geistige Schauen mittelst des Paraklet (Meyer) oder ein leiblich-geistiges (de W.). Nur dann ist auch der Zeitpunkt des θεωρεῖ und θεωρεῖτε wirklich identisch, weil beides unmittelbar nach dem (jetzt bevorstehenden) Tode und also über ein Kleines beginnt, während Meyer vergeblich die Schwierigkeit zu lösen sucht, dass bei seiner Auffassung jenes gleich nach dem Tode und dieses erst nach der Rückkehr zum Vater beginnt. — ὅτι ἐγὼ ζῶ κ. ὑμ. ζήσεσθε) nicht: weil ich lebe, werdet auch ihr leben (Nonn., Beza, God.), sondern, dem Redefortschritt entsprechend (vgl. V. 17), Grundangabe des Vorherigen: denn ich lebe und ihr werdet leben. Unmöglich kann dann aber das Präs. ζῶ von dem Jesu wesentlich eignenden, durch den Tod nicht aufgehobenen Leben (Meyer, Hengst., Brückn.) oder von dem Leben des Verklärten und Erhöhten (Lck., Luth., Keil) genommen werden, da ja dann das ζῶ das θεωρεῖτε nicht begründet, sondern nur, dem zeitlichen Standpunkt des θεωρεῖ — θεωρεῖτε entsprechend, von dem Leben des Auferstandenen (vgl. Theophyl., Euth.-Zig., Augustin., Ebr., Grot., Kuin., Ew.), das als leiblich-geistiges, aber noch der Erde angehöriges, ein θεωρεῖν ermöglicht. Ebenso wenig kann aber ihr ζήσεσθε das Leben nach der Auferstehung sein (Ew., Ebr.), sondern nur das höhere geistige Leben, das durch die wahre Erkenntniss des wieder zu ihnen kommenden lebendigen Jesus vermittelt (vgl. V. 20), ihnen auch das wahre θεωρεῖν ermöglicht. Denn dieses ist auch hier nicht das bloss sinnliche (wenn auch sinnlich vermittelte) Schauen, sondern ein solches,

durch welches sie den Auferstandenen als solchen erkennen*). — V. 20. ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ) wird natürlich je nach der Auffassung des ἔρχομαι V. 18 verschieden erklärt; allein schon der Wortlaut führt nur auf den Tag des Wiederkommens Jesu, also auf den Tag seiner Auferstehung, wenn natürlich auch das von ihm Gesagte gleich von der mit ihm beginnenden Zeit der Gemeinschaft der Jünger mit dem Auferstandenen gilt (vgl. Hengst.). Darum darf man es aber nicht in angeblich alttestamentlicher Weise (de W.: „in jener Zeit") von der Zeit von der Auferstehung bis zur Vollendung ihres Lebens (Schnz.), oder gar von der Vollendungszeit nehmen (Ew.). Gewiss ist nicht an den Pfingsttag (God.) oder die mit ihm beginnende Zeit (Keil) gedacht; aber eben, weil bei Joh. die verheissene Parakletsendung nicht an einen bestimmten Tag gebunden erscheint (vgl. Luth.), ist der Ausdruck für das Kommen des Paraklet wenig passend, und ihm ist nicht damit genügt, dass man sagt, in der geschichtlichen Erfüllung sei es der Pfingsttag gewesen (Lck., Meyer). — γνώσεσθε etc.) Hieraus folgt keineswegs, dass das neue Leben erst die Erkenntniss zur Folge hat (Luth., Keil), vielmehr bezeichnet dieselbe jenes Leben „nach seinem tiefsten Grunde", wie hier auch de W. erkennt. — ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρί μου) nur die eine Seite jenes einzigartigen Verhältnisses zum Vater (10, 38), weil grade sie,

*) Von einem neuen geistigen Leben verstehen es die meisten Ausleger, nur dass die einen es mehr von dem neuen Leben mit seiner Freude über das Wiedersehen des Auferstandenen (Theoph., vgl. Kuin.), mit seiner vollen Befriedigung (Hengst., der, das Gedankenverhältniss einfach umkehrend, das Schauen Jesu zur Bedingung des Lebens der Seinen macht), mit seiner Siegesfreudigkeit über Tod und Todesfurcht (de W.) verstehen, während die anderen, ihrer Auffassung des ἔρχομαι entsprechend, an das durch den Geist gewirkte denken (vgl. Meyer, Luth., Keil), was weder dem Johanneischen Begriff des Lebens, noch der bei ihm herrschenden Vorstellung von der Wirksamkeit des Geistes entspricht. Bei Meyer tritt nicht klar hervor, was die Meisten richtig hervorheben, dass der Wechsel des Präs. und Fut. eben darum eintritt, weil ihr ζήσεσθε die Folge seines ζῶ ist; er bleibt bei dem Gedanken stehen, dass nur die Lebendigen den Lebendigen schauen können, weil ohne dies neue Leben den Jüngern die paritas rationis zum gegenseitigen Rapport, gleichsam das Auge (die Fähigkeit) fehlen würde, Christum zu sehen. Er sucht darzuthun, wie das Leben bei beiden das wesentlich gleiche ist, weil sich das neue Leben der Gläubigen bei der Parusie auch zu einem geist-leiblichen verklärt (vgl. auch Schnz.). Aber dieser Gedanke liegt hier jedenfalls fern, und es bedarf desselben nicht, da der zurückbleibende Unterschied durch die Natur der Sache von selbst gegeben und jedes Missverständniss ausgeschlossen ist.

zwar nicht durch die Auferstehung (Hengst.), aber in dem neuen Leben des Auferstandenen (V. 19: *ἐγὼ ζῶ*) zur Erscheinung kommt, welches, losgelöst von allen Bedingungen des irdischen Lebens, nur noch im Vater wurzeln und sein Lebenselement haben kann. — *καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ* etc.) entspricht dem *ὑμεῖς ζήσετε* V. 20. Denn jenes neue höhere Leben, das durch die volle Erkenntniss des wieder zu ihnen kommenden Auferstandenen vermittelt ist, sofern diese ihn als den in Gott seienden erkennen und darum in ihm Gott schauen lehrt, erkennen sie ja eben darum zugleich als ein in ihm wurzelndes, in welchem er und die in ihm gegebene Gottesoffenbarung das einzige neue bewegende Princip ist. Vgl. z. 6, 56. Für Keil „bedarf es keines Beweises", dass dies eine „Abschwächung" des Sinnes ist.

V. 21 ff. Es ist gegen den klaren Gedankengang, wenn Meyer, God., Ew. hier die sittliche Bedingung oder die Art jenes *γνώσεσθε*, oder wenn Luth. darin die Voraussetzung der in V. 20 gemeinten Liebesgemeinschaft findet (vgl. Keil). Was V. 18—20 verheissen, ist eben nicht, wie die Verheissung von V. 12 und V. 15 f., von einem besonderen Verhalten der Jünger abhängig (was freilich nach Keil „ohne Grund" behauptet wird, während es lediglich auf dem klaren Wortlaut beruht), sondern wird ihnen als solchen zu Theil, während erst jetzt, wo Jesus zu dem übergeht, was die Jünger in der weiteren Entfaltung und Fortsetzung des neuen mit den Erscheinungen des Auferstandenen beginnenden Verkehrs erfahren sollen, wieder eine Bedingung desselben genannt wird. Meyer behauptet zwar, dass damit „Zwang an Zwang" gereiht werde; aber der Gedankengang fordert zwingend diese Auffassung. — *ὁ ἔχων* etc.) Augustin.: „qui habet in memoria et servat in vita" (de W.). Das *ἔχειν* aber ist vielmehr der durch den Glauben gewonnene innere Besitz der Gebote, die angeeignete lebendige Gegenwart derselben im gläubigen Bewusstsein, als Erfolg des *ἀκούειν*. Vgl. 5, 38. — *ἐκεῖνός ἐστιν*) mit grossem ausschliesslichen Nachdruck. — *ὁ ἀγαπῶν με*) Diese im Festhalten und Befolgen der Gebote bewährte Liebe (vgl. V. 15) ist in der Sache nichts anderes als das Festhalten an dem neuen Verhältniss zu Christo, in welches versetzt zu sein sie sich nach V. 20 bewusst sind. Denn die Liebe ist nichts anderes, als das Leben im Andern und die beständige, unser ganzes Leben bestimmende Gegenwart des Andern in unserem innersten Leben. — *ἀγαπηθήσεται*) hebt, wie so häufig bei den Synoptikern, die Aequivalenz der Vergeltung schon im Ausdruck hervor;

Liebe heischt Gegenliebe und die Liebe zu Christo, als dem Träger der höchsten Gottesoffenbarung, ist Liebe zu Gott. — *καὶ ἐγὼ ἀγαπ.*) *ὡς ἀμφοτέρων τὰ αὐτὰ θελόντων κ. ἀποδεχομένων*, Euth.-Zig. Da die Liebe ein Verhältniss von Person zu Person ist, wird ausdrücklich auch noch die Liebe Christi zu den in der Liebe bewährten Jüngern hervorgehoben. — *ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν*) entspricht gewiss nicht dem *γνώσεσθε* V. 20, welches etwa durch dieses vermöge der Mittheilung des Geistes geschehende zur Erscheinung Bringen seiner selbst eintreten sollte (Meyer), oder gar dem *ἔρχομαι* V. 18 (de W.), da es eben an eine Bedingung geknüpft ist, welche erst in Folge des V. 18—20 Verheissenen erfüllt werden kann. Eben darum kann es auch nicht auf die Erscheinungen des Auferstandenen gehen (Grot., Hilg., vgl. Ew.: ich werde mich ihm versichtbaren), worauf der Ausdruck in Matth. 27, 53 führen könnte. Es ist vielmehr an Kundgebungen seiner Nähe gedacht (vgl. Ex. 33, 13. 18. Sap. 1, 2), welche das dauernde Gemeinschaftsverhältniss des Auferstandenen mit seinen bewährten Jüngern beweisen. Ob dieselben rein innerlicher Art sind (Ebr., Luth., Keil, Schnz.) oder durch äussere Machtwirkungen und Beistandserweisungen geschehen, besagt der Ausdruck nicht; gewiss ist nur, dass sie nicht durch den Geist vermittelt gedacht sind (gegen God.). — V. 22. *Ἰούδας*) hiess nach Mark. 3, 18 Thaddäus, war aber kein Bruder des Herrn, Act. 1, 13 f., sondern Sohn eines Jakobus, Luk. 6, 16. Vgl. schon Nonn. — *οὐχ ὁ Ἰσκαρ.*) war nach 13, 30 ganz überflüssig, da dieser gewiss nicht wieder als gegenwärtig gedacht ist (Beng.), floss aber unwillkürlich aus dem tiefen Abscheu vor dem gleichnamigen Verräther. — *τί γέγονεν*) was ist vorgefallen in Bezug darauf dass u. s. w.? welches Geschehniss hat dich bestimmt u. s. w. S. Kypke I, p. 403 f. Das voraufgehende *καί* wie 9, 36. — *οὐχὶ τῷ κόσμῳ*) Judas denkt an die letzte Erscheinung Jesu bei seiner Parusie, die aller Welt offenbar werden muss, ohne dabei grade an das Gericht über die Ungläubigen (Meyer) oder die Heiden (de W.) zu denken. Denn *τῷ κόσμῳ* ist nicht im Sinne der Johanneischen Lehrsprache zu nehmen, sondern wie 12, 19. Seine Frage führt keineswegs auf fleischliche Messiashoffnungen (God., Hengst., Schnz.), da die universelle Bedeutung dem letzten Erscheinen Jesu ganz wesentlich ist (vgl. Luk. 17, 24). Er sieht in der Sonderverheissung an die Jünger V. 21, wie heute noch Hilg., einen Verzicht auf die letzte und höchste Kundgebung des wiedererscheinenden Messias. Uebrigens zeigt die Stelle grade, dass auch Joh. den Glauben

an die endliche Parusie als etwas bei den Jüngern Selbstverständliches voraussetzt. — V. 23. Jesus wiederholt — und das war zur Erledigung eines solchen Missverstandes genug — im Wesentlichen, doch die Liebe als die Hauptsache nun gleich voranstellend (vgl. V. 15), die Bedingung, an welche seine Selbstoffenbarung V. 22 geknüpft ist. — *τὸν λόγον μου*) Die Vielheit seiner Gebote in die Einheit seines Wortes zusammenfassend, wie 8, 51. — *καὶ ὁ πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτόν*) vgl. V. 21, hebt hervor, wie er von einer Kundgebung gesprochen hat, die nicht universeller Art sein kann, weil sie als eine specielle Gnadenerweisung nur den Gottgeliebten zu Theil wird. — *πρὸς αὐτ. ἐλευσόμ.*) Eben weil das Kommen zu den Jüngern, das mit den Erscheinungen des Auferstandenen begann, sich fortsetzte in der bleibenden Gemeinschaft mit ihnen, in der er immer wieder kam, um ihnen seine Nähe kundzugeben (V. 21), ist dadurch jedes Verwaistsein dauernd ausgeschlossen (V. 18). Weil aber der Vater in ihm ist (10, 38. 14, 10), so kommt in und mit ihm immer auch der Vater, was hier mit Beziehung auf die vorhergenannte Liebe desselben ausdrücklich hervorgehoben wird. — *μονὴν παρ᾽ αὐτῷ ποιησόμεθα*) Dem Ausdrucke liegt die theokratische Idee des Wohnens Gottes unter seinem Volke (Ex. 25, 8. 29, 45. Lev. 26, 11 f. Ez. 37, 26 ff., vgl. auch 1, 14) zu Grunde, nicht aber die spätere Vorstellung vom Wohnen der Schechinah bei den Frommen (Danz in Meuschen N. T. ex Talm. ill. p. 701 ff.), da Jesus eine unsichtbare Gegenwart meint. Ueber das ächt Griechische *μονὴν ποιεῖν* s. Kypke I, p. 404. Das Medium: wir werden uns machen. — *παρ᾽ αὐτῷ*) Diese Verheissung seiner beständigen persönlichen Gnadengegenwart (Matth. 18, 20. 28, 20, vgl. auch Apok. 3, 20) wird gradezu weggedeutet, wenn man hier an die unio mystica denkt, in welche Gott und Christus mittelst des Paraklet mit den Menschen treten (vgl. Meyer, de W., Luth., Keil, Schnz. u. d. M.), was doch nothwendig *ἐν αὐτῷ* heissen müsste*). — V. 24. Gegensatz zu V. 23. — Die *λόγοι*, Reden, sind die einzelnen Theile des gesammten *λόγος* (V. 23), können

---

*) Das *παρ᾽ αὐτῷ* versinnlicht ja die dauernde Nähe Jesu, wie Meyer selbst sagt, als Aufenthaltsnahme bei ihm, d. i. in seiner Wohnung (vgl. 1, 40. Act. 21, 8 al.), unter seinem Dache. Sie kommen, wie Wanderer aus ihrer himmlischen Heimath (V. 2) und herbergen bei ihm, „wollen täglich seine Gäste, ja Haus- und Tischgenossen sein", Luther. Keil freilich schliesst daraus, dass Jesus nicht an die Wohnungen der Jünger gedacht habe, für die Erklärung durch *ἐν αὐτῷ*!

aber hier nicht ein weiterer Begriff als die *ἐντολαί* sein (Meyer), da nur gebietende Worte befolgt werden können. — *καὶ ὁ λόγος ὃν ἀκούετε* etc.) und — daraus könnt ihr abnehmen, wie ungeeignet ein solcher Mensch ist, jene Heimsuchung zu erfahren — das Wort, welches ihr hört (noch jetzt!) u. s. w. Gemeint ist natürlich nicht bloss das Wort, das er eben geredet und nun nachdrücklich bekräftigen will (God.); denn die zweite Person ist lediglich individualisirend. — *οὐκ ἔστιν ἐμὸς* etc.) vgl. 7, 16. Er verwirft also Gott selbst und kann darum seine Gnadenoffenbarung nicht erfahren. „Die Welt excommunicirt sich selbst" (Hengst.). Gewiss soll der Schluss nicht bloss erklären, warum der Vater zugleich mit ihm in die Gemeinschaft der Gläubigen eingeht (de W.).

Anmerkung. Schon das Gespräch mit Judas (V. 22 f.) zeigt, dass den eigentlichen Kern dieser Trostrede der letzte Abschnitt bildet (V. 18 ff.). Sehen wir von dem zu *ἐγὼ ζῶ* V. 19 immer nicht streng passenden *καὶ ὑμεῖς ζήσετε* und dem daran sich schliessenden V. 20 ab, der ganz die Johanneische Geistesart an sich trägt, so enthält dieser Abschnitt nichts, was nicht wörtlich so von Jesu gesagt sein könnte. Vielmehr ist es kaum zu glauben, dass Jesus sein Wiedererscheinen nach der Auferstehung nicht von vornherein in Aussicht genommen und den Jüngern verheissen haben sollte. Die Verheissung besonderer Kundgebungen seiner Nähe V. 21 und vor Allem die ganz an Matth. 18, 20 erinnernde Verheissung in V. 23 steht bei Joh. so isolirt und ist mit seiner ganzen eigenthümlich mystischen Anschauung so wenig vermittelt, dass wir hier nur treue Erinnerungen an Worte Jesu voraussetzen können (vgl. auch die Betonung der Bewährung ihrer Liebe zu ihm im Halten seiner Gebote V. 21. 23 f. und das ächt synoptische *ἀγαπῶν — ἀγαπηθήσεται* V. 21). Vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 512 f. Anders steht es mit den beiden vorausgeschickten Trostmomenten. Denn so gewiss Jesus in diesen Abschiedsstunden sicher mit den Jüngern auch von ihrer zukünftigen Wirksamkeit, von deren Voraussetzungen und Erfolgen geredet haben wird, und so gewiss das gesammte apostolische Bewusstsein von der Sendung des Geistes durch Jesum (vgl. schon Act. 2, 33) voraussetzt, dass Jesus noch anders als Matth. 10, 19 f., wo übrigens der Geist der Sache nach ganz als *παράκλητος* erscheint, den Jüngern die Sendung des Geistes verheissen haben muss, so lässt sich kaum verkennen, dass sowohl die Anknüpfung von V. 12 an V. 11, wie die Steigerung in den drei Trostmomenten mehr die Art schriftstellerischer Komposition hat, zumal hier durchweg die Johanneische Lehrsprache vorherrscht (vgl. besonders V. 17). Uebrigens wird im Grunde V. 12—14 nur

ganz abstrakt und schematisch die erste und V. 15—17 die zweite Verheissung ausgesprochen, ohne dass sich dort über die Begründung derselben durch seine Erhöhung und hier über die Ausschliessung des *κόσμος* (im Johanneischen Sinne) von dem Geistesempfang hinaus irgend etwas von concreter Ausführung dieser Verheissungen oder irgend welcher lebensvoller Beziehungen derselben wahrnehmen lässt.

V. 25—31*). Der Aufbruch. — *ταῦτα*) blickt zurück auf Alles, was Jesus bisher beim Abschiedsmahle zu ihnen geredet hat, weshalb unzweifelhaft hier (und nicht erst V. 27, Lck., de W.) der Abschied beginnt**). — V. 26. *τὸ ἅγιον*) soll weder andeuten, dass der Geist die Seinen der Welt entnimmt und Gott zueignet (Luth.), oder sie heiligt (Keil), noch dass er nur zu den schon geheiligten Jüngern kommt im Unterschiede von der Welt (God.), sondern bezeichnet ihn als den Gott Angehörigen, den darum der Vater senden wird, was Keil für „überflüssig" erklärt. — *ἐν τῷ ὀνόματί μου*) kann unmöglich besagen, dass die Sendung der Offenbarung und Verherrlichung des Namens Jesu dient (Meyer, Luth., Brückn., Keil, vgl. B.-Crus.: in meiner Sache), oder in dem beruht, was der Name Christi besagt d. h. in der Vollendung des Heilswerkes durch ihn (Hengst.), weist auch nicht auf die Fürbitte Jesu (V. 16) hin (de W., Ebr., vgl. Grot.: in meam gratiam, Melanth. u. M.: propter me), oder zugleich auf die Bitte der Gläubigen im Namen Jesu (Lck.), oder auf die Liebe des Vaters zu Jesu

*) V. 26 fügt WH. nach BL am Schlusse *εγω* hinzu. — V. 28. Das *ειπον* vor *πορευομαι*, wie das *μου* (Lchm. i. Kl.) nach *πατηρ* sind Zusätze der Rcpt., ebenso das *τουτου* V. 30, das keine Mjsc. für sich hat. — V. 31. Das *εντολην εδωκεν* (BLX, Lchm., Treg., WH.) ist der Conformation nach 12, 49 verdächtig; lies *ενετειλατο*.

**) Vergeblich bestreiten Luth., Schnz. den Nachdruck des vorangestellten *ταῦτα*, dem der gleiche Nachdruck des wiederholten *πάντα* V. 26 entspricht. Allerdings ist auch das am Schlusse stehende *παρ' ὑμῖν μένων* betont, aber nicht sofern er ihnen gesagt hat, was er ihnen jetzt sagen musste, da er bald scheidet (Luth.) — denn das besagen die Worte nicht —, sondern sofern es das dem folgenden *ὁ δὲ παράκλητος* entsprechende *ἐγώ* ersetzt. Denn offenbar ist absichtlich nicht der Gegensatz der Personen hervorgehoben, da ja das, was der Geist redet, nicht im Gegensatz steht zu dem, was er redet, sondern nur was er in seiner irdischen Gegenwart redet (Meyer, de W., Ew. u. A. schieben mit Unrecht ein „noch" ein), in den Gegensatz gestellt wird zu dem, was während seiner Trennung von ihnen an seiner Statt der Geist redet.

und zu allen, die Jesum lieb haben (God.). Alle diese Erklärungen sind nicht nur wort-, sondern auch kontextwidrig. Eine Bedeutung im Zusammenhang haben die Worte nur, wenn sie nicht auf den Akt des Sendens gehen, sondern auf den Gesandten, der an seiner Statt kommen soll, wenn er selbst nicht mehr bei ihnen weilt (V. 25), und da es der Natur der Sache nach nicht heissen kann: in meinem Auftrage (V. 13 f.), so ist die Bedeutung: statt meiner (Euth.-Zig. u. M., auch Thol., Bäuml., Ew., Weiss p. 280 f., Schnz.) die einzig passende. — *ὑμᾶς διδάξει πάντα*) er wird euch über kein Stück der göttlichen *ἀλήθεια* unbelehrt lassen (vgl. 16, 13). Dazu gehört auch Neues, was Jesus ihnen noch nicht gesagt hat, weil er es ihnen noch nicht sagen konnte (16, 12), was Luth., God. vergeblich bestreiten oder doch zu verdecken suchen, wie schon Aeltere in der Polemik gegen die katholische Tradition oder die Offenbarungen der Schwarmgeisterei. Denn es ist ganz willkürlich zu behaupten, dass im Folgenden nur gezeigt werde, wie er dies Lehren vollziehen werde (Ebr.), während sich dort offenbar dem Allgemeinen das Besondere anschliesst: *καὶ ὑπομνήσει* etc.) und (und insonderheit) euch in Erinnerung bringen u. s. w., nicht: erklären, verdeutlichen (Theoph., de W., vgl. auch Hengst.). Vgl. z. B. 2, 22. 12, 16. Das *πάντα* steht ebenfalls dem *ταῦτα* V. 25 entgegen und zeigt, dass dieses nicht alles von Jesu Gelehrte repräsentirt (Hengst.). — *ἃ εἶπον ὑμῖν*) ist nicht mit auf *διδάξει πάντα* zu beziehen (Luther, Melanth., Grot., Calov., Schegg, Schnz. u. M.), da dann das blosse *διδάξει* nicht genügen würde, sondern das Lehren des rechten Verständnisses ausgedrückt sein müsste. Trotzdem zeigt schon diese Zusammenstellung, dass jenes Neue mit diesem Alten nicht im Widerspruch stehen, sondern nur die weitere Entwicklung desselben sein kann (vgl. 16, 14). Auf dieser Verheissung beruht die Gewissheit, dass die Lehre der Apostel die Heilswahrheit vollständig in sich trägt und die Verkündigung Jesu wesentlich treu überliefert hat, selbst wenn sie nur der Johanneische Ausdruck des durch den Geist in ihnen gewirkten Bewusstseins wäre (s. die Anm. z. 16, 15).

V. 27 ff. knüpft weder an V. 23 f. an (Ebr.), noch insofern an V. 26, als ob um des bleibenden (?) Geistesbesitzes willen das Folgende gesagt sei (Luth.), sondern an den Gedanken seines nahe bevorstehenden Abschiedes, der durch das über seinen Ersatz durch den Paraklet Gesagte nur aufs Neue vergegenwärtigt war. „Das sind Letzeworte, als dess,

der da will hinwegscheiden und gute Nacht oder den Segen giebt", Luther. — εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν) Anspielung auf den orientalischen Abschieds- und Entlassungsgruss, in welchem שָׁלוֹם gewünscht wurde. Vgl. 1. Sam. 1, 17. 20, 42. Mark. 5, 34. Luk. 7, 50. 8, 48. Act. 16, 36. Jak. 2, 16, auch das Syrische pacem dedit im Sinne von valedixit bei Assem. Bibl. or. I, p. 376, endlich die brieflichen Abschiedsgrüsse Eph. 6, 23. 1. Petr. 5, 14. 3. Joh. 15. Aber darum darf man nicht εἰρήνη im objektiven Sinne dieses Wunsches gleich: Heil nehmen (Meyer: das ganze Heil seines Erlösungswerkes, vgl. Lck., der übrigens an Gen. 43, 23. Jud. 6, 23 erinnert: alles Heil, das er ihnen im Vorigen verheissen), oder vom Friedensstand der Versöhnung mit Gott (Luth., Keil, vgl. Hengst., Calv.: fore ejus benedictione semper felices), sondern, entsprechend dem Gegensatz des ταράσσεσθαι und δειλιᾶν nur vom Seelenfrieden (de W.), der aber wegen des folgenden τὴν ἐμήν nicht durch die Sündenvergebung oder die Versöhnung mit Gott (Ebr., God.) vermittelt gedacht sein kann. Jesus spielt eben an den Abschiedsgruss nur an und legt in εἰρήνη einen tieferen Sinn hinein. Er redet, wie der Erblasser an der Schwelle des Todes, der den Seinen sein kostbarstes Gut hinterlässt. — εἰρ. τ. ἐμὴν δίδ. ὑμ.) Das ἐμήν bezeichnet nicht, dass die εἰρήνη durch seinen Tod beschafft ist, von ihm herrührt (Meyer), sondern dass sie sein Eigenthum ist (God.), dass er selbst diesen hohen, heiligen Seelenfrieden im Angesicht des Todes hat (Schnz.). Das δίδωμι ist weder promitto zu fassen (Kuin.), noch auch als erst durch den Paraklet geschehend, da sein Wort im Stande ist, denselben in ihnen zu wirken und so das ἀφίημι zu vermitteln. — οὐ καθὼς etc.) Da dies auf die Art des Gebens deutet, so kann nicht gedacht sein, dass die Welt ganz andere Güter (Meyer: Schätze, Lust, Ehre u. dergl.) oder gar θλῖψις (Hengst. nach 16, 33) giebt, nicht einmal an den Scheinfrieden, den sie giebt (Lck., de W., Luth., Ebr., Keil), wobei ohnehin ὁ κόσμος in einem nichtjohanneischen Sinne genommen ist. Freilich genügt auch nicht die Beziehung auf die üblichen leeren Grussformeln (Grot., Kling), aber das Geben der Welt (נָתַן שָׁלוֹם Tr. Pirke Avoth. c. 4) ist ein ohnmächtiges Wünschen (God.), sein Geben ein wirksames Verleihen. So erst kommt auch die Anspielung auf den Jüdischen Segenswunsch zu ihrem vollen Recht. — μὴ ταρασσέσθω etc.) „Da beschleusst er eben, wie er erstlich (V. 1) diese Predigt angefangen hat", Luther. Die asyndetischen (denke hier οὖν) kurzen Sätze

entsprechen der tiefen Bewegtheit. — δειλιάω) [Diod. 20, 78, nur hier im N. T., oft bei den LXX, welche dagegen das klassische (δοκιμώτερον, Thom. Mag.) ἀποδειλιάω nicht haben. — V. 28. ἠκούσατε etc.) wieder eine ungenaue Zurückweisung (vgl. z. 11, 40); aber der Sache nach war es V. 3. 18 gesagt. Diese Rückweisung soll aber keineswegs bloss das Folgende vorbereiten (Meyer) oder das Thema der Rede wieder aufnehmen (Luth.), wofür das ἔρχομαι unnöthig wäre, das freilich auch nicht auf die Wiederkunft hinweist, die sein Heimgang zum Vater ermöglichen will (Hengst., God.). Es ist vielmehr Rückweisung auf die Verheissung, durch die er im Stande ist, ihnen den Frieden wirksam mitzutheilen (bem., wie von der ganzen Einschaltung V. 12—17 hier nicht die Rede ist). Freilich bleibt dann immer noch die Betrübniss über sein gegenwärtiges Weggehen, die ihren Frieden stören kann, darum weist er sie auf das hin, was diese Betrübniss in Freude verwandeln kann. — εἰ ἠγαπ. με) ideal, von der wahren, völlig selbstlosen Liebe im Sinne Jesu gemeint, welcher sich alle anderen Interessen unterordnen. — ἐχάρητε ἂν ὅτι etc.) Die Berufung auf ihre Liebe zu ihm zeigt unfehlbar, dass es sich um eine Mitfreude mit ihm handelt, dass also sein Gehen zum Vater als etwas für ihn Erfreuliches gedacht ist (Keil), und nicht als für sie nützlich, so dass sie sich um ihrer selbst willen freuten (Lck. nach Theoph., Euth.-Zig.; vgl. Luther, Beza, Grot., Beng., Lampe, Hengst., God., Schnz., die beides zusammenfassen wollen). — ὅτι ὁ πατήρ μείζων μου ἐστί) giebt den Grund an, weshalb ihnen sein Hingang zum Vater um seinetwillen hätte erfreulich sein sollen. Dieser kann aber keinesfalls darin liegen, dass er sie deshalb um so wirksamer schützen (Lck., de W.), ihnen helfen (Ew.) und sich ihnen offenbaren kann (God.), weil das Alles nur auf eine Freude um ihretwillen, aber nicht um seinetwillen führt*). Richtiger

*) Bei dieser Auslegung ist ausserdem vorausgesetzt, dass das μείζων den Vater als grösser an Macht bezeichne — eine Voraussetzung, die in gewissem Sinne grade durch 10, 29, worauf man verweist, widerlegt wird —, und von derselben Voraussetzung aus denkt Meyer an die grössere Macht und Wirksamkeit für seine Zwecke, die er in Gemeinschaft mit dem Vater haben werde (vgl. Melanth., Brückn., Keil), Ebr. daran, dass der Vater ihm Recht schaffen könne und werde, Luth. an seinen Eintritt in die Macht- oder Weltstellung des Vaters. Allein das μείζων erhält 10, 29 nur durch den Zusammenhang seine Beziehung auf grössere Macht und kann an sich ebenso den Vorzug in irgend einer anderen Beziehung bezeichnen (vgl. 4, 12. 8, 53. 13, 16).

denken die Meisten an die Freude über die Theilnahme an der Glorie und Seligkeit, welche der Vater besitzt (Cyrill. u. M., auch Thol., Olsh., Kling, Köstlin, Maier, Hilg., Hengst., Bäuml.), da das Gehen zum Vater an sich nicht die Theilnahme an seiner Macht (vgl. d. Anm. auf p. 553), sondern nur die Theilnahme an seinem, allen Schranken und Unvollkommenheiten des irdischen Daseins entrückten himmlischen Lebens mit sich bringt. Nur dann ist ihre Freude eine wirklich auf sein persönliches Ergehen bezügliche, und dass in der Forderung einer solchen „etwas Selbstisches" läge (Meyer), ist sicher kein Einwand, da der Freund verlangen kann, dass der Freund sich seiner Freude mitfreut. In der Sache ist es ja gewiss richtig, dass Jesus auf diese Erhöhung zum himmlischen Leben nicht um seinetwillen, sondern um seines Werkes willen und somit auch um ihretwillen sich freut; aber das ist grade das Eigenthümliche der Stelle, dass Jesus ihre Erhebung über den Schmerz um seinen Hingang als eine Liebespflicht gegen seine Person darstellt*). Vgl. God. — V. 29. *καὶ νῦν*) und nun, wo mein Scheiden bevorsteht, besser vielleicht: wo ihr diese Freude nicht gezeigt habt — zu einem anderen Motive seiner Vorhersagung überleitend —, habe ich's euch gesagt, nämlich *ὅτι πορεύομαι πρὸς τ. π.* V. 28, gewiss nicht das V. 26 Gesagte (Lck.), auch nicht zugleich das *καὶ ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς* (Hengst., Keil), da inzwischen von jenem allein die Rede war. — *ὅταν γένηται*) cum factum fuerit, nämlich durch meinen Tod; vgl. 13, 19. — *πιστεύσητε*) absolut, aber eben darum nicht, wie 13,

---

*) Die *μειζονότης* des Vaters (einst der Streitpunkt mit den Arianern, s. Suicer. Thes. II, p. 1368) beruht nicht in dem Vorzuge des Ungezeugten vor dem Gezeugten (Athanas., Faustin., Gregor. Naz., Hilar., Euth.-Zig. u. V., auch wieder Olsh.), zu welcher speciellen Auskunft der Text gänzlich keinen Anlass giebt, aber auch nicht in der wesentlichen Unterordnung des ewigen Logos wie des erhöhten Christus unter den Vater auf Grund des absoluten Monotheismus Jesu 17, 3 (Meyer), freilich auch nicht auf einer Unterscheidung der menschlichen und der göttlichen Natur Christi (J. Gerhard, vgl. Schnz.). Denn unzweifelhaft ist hier nicht von dem Verhältniss des Vaters und des Sohnes die Rede, sondern von dem Verhältniss Gottes zu Christo in seiner zeitlichen Erniedrigung (Cyrill., Augustin., Ammon., Luther, Melanth., Calv., Beza, Aret. u. V., auch de W., Thol., Luth.), und Hengst. hat ganz Recht, wenn er sagt, nur ein solches Grössersein des Vaters könne gemeint sein, welches mit dem Gehen Christi zum Vater „ein Ende nahm". Dass aber die Voraussetzung des Ausspruchs das ewige gottgleiche Wesen des Sohnes bildet, erhellt daraus, dass für jedes geschöpfliche Wesen eine solche Vergleichung mit Gott eine an Blasphemie grenzende Thorheit wäre.

19: ὅτι ἐγώ εἰμι (de W., Luth.), auch nicht: damit ihr es glaubt, nämlich dass ich (in meinem Tode) zum Vater gegangen sei (Meyer, vgl. Ebr.) und wiederkomme (Schnz.). Es geht lediglich auf die Glaubensprobe, die sein Tod für sie mit sich brachte und die sie überwinden sollten in der Erinnerung an seine Vorhersagung.

V. 30 f. οὐκέτι πολλὰ etc.) „quasi dicat: temporis angustiae abripiunt verba", Grot. Eben darum hat er ihnen jetzt gesagt, was ihnen vor Allem noththut, und will es ihnen noch weiter sagen. — ἔρχεται γάρ) denn es kommt (ist schon im Anzuge) der Weltfürst (s. z. 12, 31). Den Teufel selbst sieht Jesus in den Organen und Vollziehern seines Anschlags (13, 2. 27. 6, 70. Luk. 4, 13). Bem., wie τοῦ κόσμου hier in gegensätzlicher Beziehung zu ἐν ἐμοί nachdrücklich vorangestellt ist. — καί) nicht: aber (Ebr., vgl. auch God.), da der Gegensatz erst in ἀλλά folgt. — ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν) an mir (dem Gegensatze des κόσμος 17, 16) besitzt er nichts, nämlich als seiner Herrschaft zugehörig, welche Näherbestimmung aus dem Begriff des ἄρχων fliesst*). Der Sache nach aber liegt darin, dass er nicht als sein Gebieter kommt, der über ihn zu verfügen hätte, so dass er nicht, wenn er wollte, dem Tode entgehen könnte (vgl. de W.). — V. 31. ἀλλ') ist nicht bloss abbrechend (Lck.), sondern nennt den entgegengesetzten Grund, aus dem er sich in voller Freiheit in seine Macht dahingiebt: jedoch damit die Welt erkenne u. s. w. — ἵνα) hängt nicht von einem zu ergänzenden ἔρχεται ab, so dass hinter ποιῶ ein Punkt stehen müsste (Beng., Ew., vgl. Lchm., Tisch.), da dann das Folgende zu abgerissen steht. — καὶ καθώς) beginnt nicht den Nachsatz (Grot., Kuin., Paul.), so dass καί „auch" wäre, was eine der tiefbewegten Stimmung unangemessene Reflexion ergiebt.

---

*) Daher ist weder ποιεῖν (Kuin.) noch μέρος (Nonn.) noch „dessen er mich vor Gott verklagen könnte" (Ew.) zu ergänzen, noch auch der einfache Wortsinn in „er hat keinen Anspruch an mich" (Thol., Hofm., Luth., Ebr. u. M., vgl. Keil: nichts, woran er sich halten kann) umzusetzen; vgl. Luther: „Ursache und Recht". Die Sündlosigkeit, welche Cyrill., Augustin. („in me non habet quicquam, nullum omnino scilicet peccatum"), Euth.-Zig., Corn. a Lap. u. V., auch Olsh. hier ausgesprochen finden, liegt allerdings als nothwendige ursächliche Voraussetzung zu Grunde, da nur, wenn Jesus sündlos war, der Teufel nichts an ihm zu eigen haben konnte, ist aber nicht direkt ausgedrückt. Dass er bereits die Welt überwunden hat (16, 33), ist nicht Grund (Lck.), sondern Folge seiner Freiheit vom Weltfürsten.

— ἐγείρωμεν) sc. vom Tische. Anstatt zu sagen, was er thun will und so den Satz zu vollenden, fordert er die Jünger auf, das zu thun, was den nächsten Schritt dazu bildet: Um der Welt meinen Liebesgehorsam gegen den Vater zur Erkenntniss zu bringen („ut mundus desinat mundus esse et patris in me beneplacitum agnoscat salutariter", Beng.), lasset uns fort von hier, und der teuflischen Macht, der ich jetzt dahingegeben werden soll nach Gottes Rath, entgegengehen!

Anmerkung. Meyer, Luth., Keil behaupten zwar sehr kategorisch, die Worte ἐγείρεσθε ἄγωμεν hätten mit den gleichen in Mark. 14, 42 (bem. den gleichen Wechsel der 2. u. 1. Pers.) nichts zu thun; allein der Augenschein ist so stark dagegen, dass Hengst. sie absichtlich in Gethsemane wiederholt glaubte. Dazu kommt, dass die Absicht ἵνα ὁ κόσμος γνῷ gar nicht durch den Aufbruch hier im Saale, sondern nur durch die Art, wie er in Gethsemane seinen Häschern entgegenging (vgl. 18, 4), erreicht werden konnte, und dass das ἔρχεται etc. deutlich an das Nahen des Verräthers daselbst erinnert. Wir brauchen deshalb aber keineswegs den Evangelisten einer ungeschickten Einflechtung dieser Erinnerung (Strauss, Scholt.) oder einer Benutzung der synoptischen Worte zum blossen Pausenzeichen (Baur, Hilg.) zu zeihen, sondern er kleidet absichtlich die Motivirung davon, dass Jesus die kurze Zeit, die ihm noch zum Verkehr mit den Jüngern bleibt (V. 30: οὐκέτι πολλὰ λαλήσω μεθ' ὑμῶν), nützen will, um das bereits Angedeutete ihnen noch eingehender zu erörtern und ebenso Dringliches hinzuzufügen, in eine Reminiscenz an jene Worte in Gethsemane, für die nach der Anlage seiner Erzählung dort kein Raum war (vgl. 18, 1—4). Zu Grunde aber liegt die Erinnerung, dass Jesus wirklich bereits vom Mahle aufbrach, aber bestürmt von dem Gedanken an das, was er den Jüngern noch zur Stärkung ihres Glaubens (V. 29) und zur Beruhigung (V. 27) zu sagen hatte, stehen blieb und noch weiter mit ihnen redete, ohne dass daraus natürlich folgte, dass alle folgenden Reden grade in dieser Situation gehalten sind. Vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 514. Dass aber Kap. 15—17 nach dem Evangelisten noch als im Saale gesprochen zu denken sind (Knapp, Lck., Thol., Olsh., Klee, Win., Luth., Ew., Brückn., Bleek, Schnz., Keil nach Aelteren, auch Gerhard, Calov. u. Maldon.), ergiebt sich zwar nicht aus dem Fehlen einer Andeutung über eine Veränderung des Ortes (Meyer, Luth.), die man eben in ἄγωμεν ἐντεῦθεν finden könnte, oder daraus dass es unpsychologisch sei, die vertraulichsten Schlussreden im Freien gesprochen zu denken (Stier, Brückn.), entscheidend aber aus dem ἐξῆλθεν 18, 1. Daraus erhellt, dass es unmöglich ist, die folgenden Reden unterwegs (Ammon., Hilar., Beda, Luther, Aret., Grot., Wetst., Lampe, Rosenm., Lange), wenn auch

nach dem Verlassen der Stadt an einem einsamen Ort am Kidron (Hengst., God., Ebr., vgl. Chrys., Theophyl., Euth.-Zig., Erasm. u. M.) zu denken. Vollends verkehrt ist die harmonistische Erfindung Beng.'s (vgl. Wichelh.), die Oertlichkeit der Rede von 13, 31 („λέγει: dicit postridie, nempe mane, feria V.“) bis 14, 31 sei ausserhalb der Stadt gewesen, jetzt aber sei er nach Jerusalem zum Passah aufgebrochen *).

Kap. XV.

V. 1—17**). Das Gleichniss vom Weinstock und

*) So auch wieder Röpe, d. Mahl d. Fusswasch., Hamb. 1856. p. 25 f., welcher nach Bynaeus annimmt, in ἐγείρεσθε etc. liege der Aufbruch von Bethanien nach Jerusalem, und Kap. 15—17 sei dann beim Passahmale am 14. Nisan in Beziehung auf die Abendmahlsstiftung geredet. Es ist hiernach kein Hiatus zwischen Kap. 14 u. 15, noch über den Reden die Scenerie vergessen (Lck.) oder gar zwei verschiedene Johanneische Aufsätze unvermittelt verbunden (Weisse), aber man darf auch nicht in V. 31 ein besonderes Zeichen für die Augenzeugenschaft des Berichterstatters sehen (Meyer nach Bleek Beitr. p. 239 ff., vgl. dagegen selbst Luth.), obwohl auch hier erhellt, dass der Darstellung geschichtliche Erinnerungen zum Grunde liegen. Dass dieselben in dem Abschiedswort V. 27 und in der rührenden Bitte, sich um seinetwillen seines Heimgangs zu freuen (V. 28), wie in dem erhabenen Selbstzeugniss V. 30 klar zu Tage liegen, bedarf wohl keines Nachweises.

**) V. 2 ist gegen die Rcpt. καρπον vor πλειονα zu stellen. — V. 4 lies nach ℵBL μενῃ, wie auch V. 6, und μενητε statt der Rcpt. μεινῃ — μεινητε, an den beiden letzten Stellen geht auch A mit (Lchm., vgl. Treg., der V. 6 nur a. R. μενῃ hat), V. 6 auch D. — V. 6. Das αυτο (Tisch. nach ℵDLXΔ Verss.) statt αυτα (Rcpt., Lchm., Treg. txt., WH.) ist offenbar nach το κλημα conformirt und der Art. vor πυρ in der Rcpt. (Lchm.) nach ungenügender Bezeugung weggelassen. — V. 7. Das αν (Lchm. nach B) nach ο dürfte ursprünglich sein, da nie sonst bei Joh. εαν nach Relativen steht. Das αιτησεσθε der Rcpt. (ℵΔ Mjsc. vg.) ist dem γενησεται conformirt, lies αιτησασθε. — V. 8. Das γενησθε (Lchm., Treg., WH. txt. nach BDL 3 Mjsc.) ist der Conformation nach φερητε verdächtig. — V. 9 ist das υμας nach BDL (Lchm., Treg., WH.) vor ηγαπησα zu stellen. — V. 10. Das verstärkende καγω (Tisch.) statt εγω ist durch ℵD Verss. ebenso ungenügend bezeugt, wie die Weglassung des τις in V. 13. Tisch. liest nach ℵ του πατρος μου τας εντολας; aber das μου, das bei dieser Stellung in B codd. it. fehlt, ist mit Lchm., Treg. a. R., WH. txt. zu streichen; die Rcpt. hat τ. πατρ. μου nach τ. εντολ. (Treg., vgl. Lchm.). — V. 11 lies η (ABD) statt des mechanisch wiederholten μεινῃ der Rcpt., das aber gewiss nicht aus der Schlusssilbe des υμιν entstand (gegen Meyer). — V. 14. Statt der

den Reben. Wie die Rede asyndetisch beginnt, so fehlt im ganzen Abschnitt jede Partikelverknüpfung der einzelnen Aussprüche, was Meyer der Rührung und innigen Bewegtheit entsprechend findet. — V. 1. ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος) Die Rede beginnt mit der vorausgeschickten Deutung, wie 10, 11. Mit Recht erklären Lck., B.-Crus., Brückn., Keil das Aufsuchen eines besonderen Anlasses für die Wahl des Bildes für ganz unnöthig, da dasselbe alttestamentlich so gangbar war (Jes. 5, 1 ff. Jer. 2, 21. Ez. 15, 1 ff. 19, 10 ff. Ps. 80, 9 ff., vgl. auch Lightf. u. Wetst., und daher Matth. 21, 33 ff.) und seine Verbindung mit den Jüngern unter diesem altheiligen Bilde sich von selbst Jesu darstellen konnte (Luth. u. Lichtenst. nach Hofm., auch Ebr.)*). — ἡ ἀληθινή) der ächte, wesenhafte, die Idee vollkommen darstellende (vgl. z. 1, 9). Dann aber kann nicht gemeint sein, dass der natürliche Weinstock diese Idee (der Gemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern) abbildlich, aber unvollkommen darstellt (Lck., Meyer, God., Ew., Schnz. u. A.), da nicht abzusehen ist, inwiefern der Weinstock mehr, wie alle anderen Pflanzen, ja alle organischen Gebilde überhaupt (vgl. das Paulinische Bild vom Haupt und von den Gliedern Eph. 5, 30. Kol. 2, 19) diese Idee in der Weise specifisch repräsentiren soll, dass grade sein Wesen als in Christo vollkommen verwirk-

---

Rcpt. οσα lies α (Lchm., Tisch. nach ℵDLX), wo nicht ο (Treg. a. R., WH. txt. nach B a e q go. aeth.). — V. 15 ist das υμας gegen die Rcpt. (DΔ Mjsc.) nach λεγω zu stellen. — V. 16 haben Treg. u. WH. a. R. αιτητε nach BL statt αιτησητε, vgl. z. 14, 13, und Treg. a. R. δωη statt δω nach unbedeutenden Mjsc.

*) Einen solchen Anlass suchen die, welche das Gleichniss unterwegs gesprochen sein lassen (s. z. 14, 31), noch am natürlichsten in Weingärten, durch welche man wanderte (vgl. bes. Lange, der auch nächtliche Gartenfeuer hinzunimmt, u. God.), oder in dem goldenen Weinstock am Thore des Heiligen (Joseph. Arch. 15, 11, 3. Bell. 5, 5, 4, vgl. G. Hier. Rosenm. in F. E. Rosenm. Repert. I, p. 167 ff., der die Rede sogar im Tempel gesprochen sein lässt), Andere künstlicher in einem in das Zimmer hineinrankenden Weinstock (Knapp, Thol., vgl. Ps. 128, 3) oder in dem Ausblick auf die mondbeglänzten Weinberge (Storr) oder auf den goldenen Tempelweinstock (Lampe), wogegen Luth. seltsam genug einwendet, dass Jesus ja gegen die Thüre gewendet sprach. Vollends aber der Blick auf den Weinkelch (vgl. Matth. 26, 29: τὸ γέννημα τοῦ ἀμπέλου), der bei dieser Mahlzeit so bedeutsam geworden war (Meyer nach Grot., Noesselt Opusc. II, p. 25 ff., vgl. auch Schnz.), oder gar die Beziehung auf das Abendmahl selbst (Ew., Ebr., Stier) liegt ganz fern, da beides nur sehr indirekt auf den Weinstock führt. Zum Bilde selbst vgl. Aeschin. adv. Ctesiph. 166. Beck.: ἀμπελουργοῦσί τινες τὴν πόλιν, ἀνατετμήκασί τινες τὰ κλήματα τὰ τοῦ δήμου.

licht betrachtet sein kann. Vielmehr kann nur an die vorbildliche Verwirklichung dieser Idee in Israel gedacht sein, nur nicht so, dass Jesus sich dem unfruchtbaren Weinstock, d. i. dem entarteten Volk Israel (Ebr., Hengst., vgl. auch Luth., der beides verbindet) entgegenstellt, sondern der nur unvollkommenen Verwirklichung der ächt theokratischen Gemeinschaft in Israel (Keil). Dagegen spricht nicht, dass Jesus selbst und nicht etwa seine ἐκκλησία mit dem Weinstock verglichen wird (Meyer), da ja aus dem Folgenden erhellt, dass Jesus nicht für sich, sondern in Gemeinschaft mit seinen Gläubigen (den Reben) gedacht ist. Man braucht also nicht zu sagen, das Prädikat gehe nur auf den uneigentlichen Sinn von ἄμπελος (?), nämlich Haupt der Gemeinschaft (de W.). — ὁ γεωργός) der Winzer (Matth. 21, 33 al. Aelian. N. A. 7, 28. Aristaen. 1, 3) ist Gott, sofern er Christum gesandt und die Gemeinschaft der Gläubigen mit ihm hergestellt hat (6, 37. 44), so dass hier der Gedanke, dass man nur durch Christi (sakramentales) Thun eine Rebe an ihm wird (Luth.), ganz fern liegt. — V. 2. πᾶν κλῆμα ἐν ἐμοί) Nomin. abs., wie 1, 12. 6, 39, mit gewichtigem Nachdruck vorantretend und durch αὐτό in die Struktur eingereiht. Wie am natürlichen Weinstock fruchtbare und unfruchtbare Reben (d. i. Ranken, Plat. Rep. p. 353 A. Pollux 7, 145), so sind in der Gemeinschaft Christi, zu der die ungläubigen Juden (Hengst. mit Verweisung auf 1, 11) nicht gehören (vgl. dagegen das ἐν ἐμοί und V. 5), solche, die ihren Glauben durch die That (Lck.: das Halten der Gebote; Luth.: die Bethätigung der Gemeinschaft mit Christo; God.: Förderung des geistlichen Lebens bei sich und Anderen, Keil: Bethätigung des Glaubens, Schnz.: speciell durch 14, 15. 21. 23!) als durch des Glaubens Frucht erweisen, und solche, bei denen dies nicht der Fall ist. — αἴρει) nimmt sie weg mit dem Winzermesser. Es bildet mit καθαίρει einen „suavis rythmus", Beng. Ohne Bild: Gott scheidet sie aus der Gemeinschaft Christi aus. Für die, an welchen sich die Gemeinschaft mit Christo nicht fruchtbringend erweist, kommt die Stunde, wo sie auch den äusserlichen Zusammenhang mit ihm aufgeben (vgl. die Krisis in Kap. 6), was hier ebenso, wie die Anknüpfung dieser Gemeinschaft (V. 1), auf göttliche Fügung zurückgeführt wird. Dies steht keineswegs im Widerspruch mit 5, 22 (de W.), da das Gericht Christi sich in dem Unfruchtbarbleiben der unächten Glieder der Gemeinschaft vollzieht und Gott nur die Umstände herbeiführt, durch welche es zur völligen und (der Regel nach) definitiven Lostrennung von ihm kommt. — τὸ καρπ. φέρ.) welcher

Frucht trägt; vorher aber μὴ φέρ.: wenn er nicht trägt. — καθαίρ.) er säubert, putzt aus durch Wegschneiden der Wasserschösslinge. Bild des auch dem bewährten Christen fortwährend nöthigen sittlichen καθαρισμός (13, 10) durch das göttliche Gnadenwirken, das sich vielfach, aber keineswegs allein, durch Leiden und Züchtigungen vermittelt (gegen de W., Hengst.). — V. 3. ἤδη ὑμεῖς) gehört zusammen, so dass der Nerv des Gedankens nicht ist, dass sie die Reinigung schon erfahren haben (so gew., und noch Schnz., als ob stände: ihr seid schon rein und als ob sie Jesus „wegen der zweiten Operation", God., oder gar wegen des Ausschneidens beruhige, Lck.), sondern dass schon an ihnen sich zeigt, wie das, wovon er geredet hat, verwirklicht wird, wie es sich bei allen künftigen κλήματα immer aufs Neue zeigen wird. Aber darum enthält der Vers doch nicht eine blosse Vorbereitung von V. 4, da die zu Grunde liegende Voraussetzung, dass sie κλήματα seien, jedenfalls nicht den Kern des Gedankens ausmacht (gegen Meyer), und keine Umkehrung des Verhältnisses zum καρπὸν φέρειν V. 2 (gegen Luth.), das vielmehr bisher bei ihnen stattgefunden hat. — καθαροί ἐστε) Dass ihre Reinheit principiell gemeint sei, die nothwendige Fortdauer und praktische Weiterentwickelung des Verhältnisses nicht ausschliessend (vgl. 13, 10), versteht sich von selbst. Die mundi hören nicht auf mundandi zu sein. — διὰ τ. λόγον) διά nicht von der Ursache (de W.: durch), welche Vorstellung wohl zu dem Reinwerden, aber nicht zu dem Reinsein passte, sondern, wie 6, 57, vom Grunde; daher: wegen des Wortes, d. i. weil das Wort („so es im Glauben empfangen und gefasset wird", Luther, vgl. Act. 15, 9) die Kraft Gottes ist, vermöge deren derselbe sein καθαίρει V. 2 wirkt, Jak. 1, 18. 1. Petr. 1, 23. Vgl. Frtzsch. ad Rom. II, p. 162. I, p. 197. Nägelsb. z. Ilias p. 39 f. ed. 3. Das Wort aber ist das ganze Wort, alles, was er zu ihnen geredet hat, sofern sein Inhalt die Wahrheit ist (8, 40) und diese eine von der Sünde befreiende und somit reinigende Macht hat. Ganz willkürlich denken Luth. an „das Wort, welches sie der Weltgemeinschaft entnahm und in seine Gemeinschaft versetzte" (vgl. de W.), Hilg., Ebr. gar an den Ausspruch 13, 10, der ihnen die Sündenvergebung ertheilte (Olsh.), als ob εἶπον stände!

V. 4 ff. μείνατε ἐν ἐμοί) heisst nach dem technischen Johanneischen Ausdrucke (6, 56): bleibet in mir, nicht: an mir (Meyer, συμπεφυῶτες ἐμοί, Nonn.); denn theils ist die Ermahnung noch unabhängig von dem Bilde der Reben, theils wurzeln auch diese im Weinstock (Luth.), und erst die Folge

davon ist das Hängen an ihm (V. 2). Dies Bleiben in ihm vollzieht sich dadurch, dass man an dem in ihm gefundenen Leben (14, 20) festhält, nur in ihm das Lebenselement haben will, aus dem man alle Kraft zur Selbstbethätigung schöpft (vgl. Luth., God.). Treffend Euth.-Zig.: *συγκολλώμενοί μοι βεβαιώτερον διὰ πίστεως ἀδιστάκτου καὶ σχέσεως ἀῤῥήκτου*. — *κἀγὼ ἐν ὑμῖν*) an die Erfüllung der Forderung knüpft sich die Verheissung (vgl. Weiss, Lehrbegr. p. 78): und ich werde in euch bleiben (*συνὼν τῇ δυνάμει*, Euth.-Zig.), werde mich nicht von euch trennen, sondern in euch als die bestimmende Macht eures gesammten Lebens bleiben. Wegen der Ergänzung von *μενῶ* s. Bornem. in d. Sächs. Stud. 1846. p. 56. Falsch ist die Vervollständigung: und machet, dass ich an euch bleibe (Grot., Beng.). — *ἐὰν μὴ μείνῃ* etc.) wenn er nicht geblieben sein wird u. s. w., bezieht sich bloss auf *οὐ δύναται καρπὸν φέρειν* (wie 5, 19) und ist in sofern Näherbestimmung des *ἀφ᾽ ἑαυτοῦ*, „vi aliqua propria, quam habeat extra vitem", Grot. — *οὕτως οὐδὲ ὑμεῖς*) so auch ihr nicht, nämlich *δύνασθε καρπ. φέρειν ἀφ᾽ ἑαυτῶν*. Die Frucht aber, die immer wieder in Folge des Bleibens in ihm erzeugt wird, ist eben der *καρπὸς πλείων* (V. 2); denn bleiben können sie nur in Folge der an ihnen vollzogenen Reinigung (V. 3). Gut Beng.: „Hic locus egregie declarat discrimen naturae et gratiae", aber auch die Verlierbarkeit der letzteren (vgl. Hengst.). — V. 5. *ἐγώ εἰμι* etc.) Dass Jesus aus dem Verhältniss des Weinstocks zu den Reben das in Bezug auf sein Verhältniss zu den Jüngern Gesagte abgeleitet hat, rechtfertigt er dadurch, dass er dies beiderseitige Verhältniss einander gleichsetzt (vgl. Luth.). So erklärt sich ganz einfach, dass jetzt erst die volle Deutung des Gleichnisses kommt, da bisher ja die Analogie der Jünger mit den Reben wohl angedeutet, aber nicht ausgesprochen war. Es ist daher nicht eine Wiederholung, um ihnen die Abhängigkeit von Jesu recht ans Herz zu legen (Lck., Ebr.) oder eine Rechtfertigung des *ἐν ἐμοί* (Meyer, vgl. Hengst.). — *ὁ μένων ἐν ἐμοί*) nimmt das *ἐὰν μὴ μένητε* V. 4 auf, um es positiv zu wenden. Es ist aber wieder nicht reine Umkehrung des Gedankens, sondern es wird aus dem Anfang von V. 4 die dort verheissene Folge des *μένειν* mit hinzugenommen, um zu zeigen, wie das Bleiben in ihm zum Fruchtbringen führen kann. — *κἀγὼ ἐν αὐτῷ*) Statt *καὶ ἐν ᾧ ἐγὼ μένω* ist dieser nicht relative, aber leicht und lebendig sich anschliessende Zusatz eingetreten. S. über dieses klassische Idiom Bernhardy p. 304. Nägelsb. z. Ilias p. 6. ed. 3. Buttm. neut. Gr. p. 327 f. — *οὗτος*) der und kein Anderer. — *καρπὸν πο-*

λύν) Auch durch diesen ausdrücklichen Zusatz führt die Umkehrung über den Gegensatz hinaus, obwohl derselbe sachlich schon dort darin lag (s. z. V. 4). — χωρὶς ἐμοῦ) ist nicht χωρισθέντες ἀπ' ἐμοῦ, ausser Lebensgemeinschaft mit mir (Meyer mit Verweisung auf Eph. 2, 12. Tittm. Synon. p. 94, vgl. Lck., Ebr.): denn es entspricht eben nicht dem ἐν ἐμοὶ μένειν, sondern dem ἐγὼ ἐν αὐτῷ, worauf das neue Moment in der Wiederholung lag: ohne mich als den, der in euch ist und wirkt. Es gehört zu ποιεῖν (Luth., Schnz.). — ποιεῖν οὐδέν) nichts bewirken, nichts zu Wege bringen, geht aus dem Bilde in die eigentliche Darstellung über. Gemeint ist die christliche Lebensthätigkeit überhaupt, nicht bloss die apostolische, da die Jünger nicht speciell in Betreff ihres engern Berufs, sondern überhaupt als κλήματα Christi, welchen Stand sie mit allen Gläubigen gemein haben, angeredet sind, auch nicht bloss die Berufsthätigkeit für das Reich Gottes im Allgemeinen (Keil)*). — V. 6. νῦν λέγει καὶ τὸν κίνδυνον τοῦ μὴ ἐν αὐτῷ μένοντος, Euth.-Zig., und wie abschreckend in tragischer Einfalt! — ἐὰν μή τις) nisi quis manserit. S. Bäuml. Partik. p. 289. Vgl. 3, 3. 5. Da nach V. 4. 5 vom Bleiben in Jesu das Fruchttragen abhängt, wird hier von dem Schicksal der unfruchtbaren Rebe die Rede sein, die nach V. 2 der Winzer abschneidet. Wenn Luth. gegen Lampe darauf besteht, man könne also wirklich in Christo gewesen sein und doch abfallen, so ist doch nach 1. Joh. 2, 19 recht zweifelhaft, ob der Evangelist das Sein in Christo, dem das Bleiben nicht folgt, als ein wahrhaftes ansehen würde. Nach Keil freilich „gehört diese Distinction garnicht hierher". — ἐβλήθη ἔξω etc.) die Arioste bezeichnen

*) Umgekehrt folgert Augustin. und mit ihm die kirchliche Orthodoxie daraus die Lehre von dem sittlichen Unvermögen überhaupt (s. bes. Calov., Hengst., doch auch Keil), während doch nur von dem specifisch christlichen ποιεῖν τι (dem καρπὸν φέρειν) die Rede ist. Zu dieser höheren sittlichen Thätigkeit, welche freilich die einzig wahre ist, — sagt Meyer — ist er unvermögend (3, 6), und in diesem Sinne kann man mit Augustin sagen, Christus habe so gesprochen, „ut responderet futuro Pelagio" (vgl. Luth.), wobei jedoch ein natürliches sittliches Wollen und Vermögen auf niederer Stufe an und für sich (vgl. Rom. 2, 14 f. 7, 14 f.) nicht verneint, noch sein Maass und seine Kraft näher bestimmt wird, als dahin, dass es die christliche Sittlichkeit nicht erreichen kann, zu welcher vielmehr die ethische Potenz der hier abgebildeten Lebensgemeinschaft mit Christo, also die Wiedergeburt, unentbehrlich ist. Gut Luther: „dass er hier nicht redet von natürlichem und weltlichem Wesen und Leben, sondern von Früchten des Evangelii". Und in so fern „nos penitus privat omni virtute, nisi quam suppeditat ipse nobis", Calv.

weder ein Pflegen (Grot.), noch stehen sie futurisch (Kuin., B.-Crus.), sondern sie sind vom Standpunkt der letzten Gerichtsvollziehung (dem *συνάγουσιν* etc.) aus gesagt (Meyer, God.), auf die es im Zusammenhange wesentlich ankommt, da das ihr nothwendig vorhergehende *βληθῆναι* und *ξηρανθῆναι* nur das mit dem *αἴρειν* V. 2 von selbst Gegebene ist. Die Aoriste aber sind vollkommen gerechtfertigt (gegen Luth., der dafür Perfekta fordert), da es nur auf die vollendete Thatsache der Vergangenheit, nicht auf den dadurch gegebenen Zustand ankommt*). Die Schilderung des Gerichts der (auch äusseren) Lostrennung von der Gemeinschaft mit Christo entlehnt ihre Farben (*ὡς τὸ κλῆμα*) vom Schicksal der Rebe, welche, abgeschnitten (V. 2), aus dem Weinberg hinausgeworfen wird und dort verdorrt, ohne dass eine specielle Deutung des *ἔξω* auf den Ausschluss aus der Gemeinde und des *ξηραίνειν* auf den Verlust der *ζωή* (vgl. auch Euth.-Zig.: *ἀπώλεσεν ἣν εἶχεν ἐκ τῆς ῥίζης ἰκμάδα χάριτος*) indicirt ist (gegen Meyer u. A.). — *καὶ συνάγ. αὐτὰ* etc.) schildert, in einem feierlichen Polysyndeton (vgl. 10, 3. 12. Matth. 7, 27 al.) fortschreitend, das definitive Verderben der so von der Gemeinschaft mit Christo Gelösten, und zwar wieder mit den Farben dessen, was man mit den abgeschnittenen Reben thut**).

V. 7 f. *ἐὰν μείν. ἐν ἐμοί*) kehrt noch einmal zu dem Gegensatz des V. 6 gesetzten Falles zurück, um die V. 5 gegebene Verheissung in einer anderen Form zu wiederholen. — *καὶ τὰ ῥήμ. μ. ἐν ὑμῖν*) (in animis vestris) ist keines-

*) Gewöhnlich erklärt man sie nach Matth. 18, 15 von dem mit dem Nichtbleiben sofort Geschehenen oder Gesetzten (so auch Lck., Win., Thol., de W., Luth., Hengst., Schnz., Keil; vgl. Herm. de emend. Grammat. p. 192 f. Buttm. neut. Gr. p. 172), ja Ebr. erklärt sogar beides für identisch, so dass man 3, 18 vergleichen könnte. Aber dass dies Gottesgericht über den Abfall sich stets s o f o r t vollzieht, kann schwerlich gemeint sein (s. z. V. 2), da schon die Ermahnung V. 4 zeigt, dass Schwankungen in Betreff des rechten Bleibens in ihm auch im Jüngerleben vorkommen. Die Frage nach etwaiger Wiederannahme Abgefallener ist hier jedenfalls nicht berührt, da das Nichtbleiben als ein principielles und definitives gedacht ist.

**) Deshalb ist die Deutung des Subj. von *συνάγ.* und *βάλλ.* (Ew. richtig: man) auf die Engel (vgl. schon Nonn.), und des Feuers auf die Gehenna (Meyer, Luth., Schnz. u. A.) ganz ungehörig. Mag sein, dass die gangbare Symbolik, wonach das Feuer Symbol des göttlichen Zornes ist, die Darstellung geleitet hat, aber gewiss ist nicht auf das Brennen im Gegensatz zum Verbrennen (*οὐ μὴν κατακαίονται*, Euth.-Zig.; vgl. Luth., God.) ein besonderes Gewicht gelegt. Richtig bemerkt zu dem *καὶ καίεται* am Schlusse Beng.: „Magna vi positum eximia cum majestate". Hengst. denkt im ganzen Verse zunächst an das Schicksal des ungläubigen Judenvolks (!).

wegs die Bedingung (Lck., de W., God., Hengst.), noch blosse Exposition des Bleibens in ihm, sondern, entsprechend dem κἀγὼ ἐν αὐτῷ V. 5, die nothwendige Folge davon (Meyer, Luth., Keil). Denn mit ihm selbst bleiben auch seine Worte in uns, in denen er die Gottesoffenbarung in ihm deutete, so dass nun die darin enthaltene Wahrheit erkannt und die bestimmende Macht unseres Lebens wird. — ὃ ἐὰν θέλ.) mit Nachdruck voran; aber willkürlich ist es, dabei an das Gebet im Namen Jesu (14, 13 f.) zu denken (Meyer, Luth., Schnz.) oder an das Gebet für die Wirksamkeit im Reiche Gottes (Lck., de W., Hengst.), während es sich nach V. 5 nur um die Bitte handelt, welche die Fähigkeit und Kraft zur gesammten christlichen Lebensthätigkeit erfleht, weshalb auch die Verheissung eine unbedingte sein kann. — αἰτήσασθε) ist vom Standpunkt der Zukunft aus gesagt, was die Abschreiber nicht verstanden (gegen God., Hengst.). — V. 8. ἐν τούτῳ) wird von Meyer nach Lampe, Olsh., Lange u. schon Cyrill. rückwärts bezogen, so dass Gott durch seine Erhörung ihres Gebetes verherrlicht wird; aber dieser letzte Zweck all ihres Fruchtschaffens (14, 13) kann nicht wohl als dasselbe erst beabsichtigend gedacht werden, wie auch überhaupt die Vorstellung der Absicht zu dem passivischen ἐδοξάσθη nicht recht passt, das die in und mit der Erfüllung der Verheissung in V. 7 gegebene Verherrlichung Gottes bezeichnet. Es wird also mit den Meisten vorwärts zu beziehen sein, so dass das ἵνα blosse Exposition des τούτῳ ist, wie 6, 29. 40 (Schnz.), und seine telische Bedeutung völlig verloren hat; denn allerdings kann das Fruchtschaffen kein bloss beabsichtigtes (Luth., God., Keil), gefordertes (Ebr.) oder gehofftes (Lck.) sein, wie schon Meyer sah, sondern nur das thatsächliche, wodurch Gott verherrlicht wird, sofern darin sein Wille geschieht. Die Verbindungslosigkeit des Satzes kann nicht auffallen bei dem Herrschen des Asyndeton in dem ganzen Abschnitt (s. z. V. 1); mit grossem Nachdruck wird der herrlichste letzte Erfolg der V. 7 verheissenen Folge des Bleibens in ihm hervorgehoben, und es zeigt sich nun klar, dass das dort Erbetene und Gewährte nichts Anderes war, als das Fruchtschaffen im Sinne von V. 5. Ganz verkehrt trennt daher Ebr. V. 8 von V. 7 los und verbindet ihn mit dem Folgenden. — καὶ γενήσεσθε) kann von ἵνα abhängen (vgl. z. ἰάσομαι 12, 40, s. auch 1. Kor. 9, 18. Eph. 6, 3), wie Ew. verbindet; jedoch unabhängig von ἵνα, aber dann eben nicht mehr mit ἐν τούτῳ zusammenhängend (vgl. Luth. gegen Meyer, Hengst.), bezeichnen die Worte gewichtiger das mit ihrem Fruchtbringen Gegebene: und so

werdet ihr (de W.) meine Jünger in vollem Sinne werden, da dies Fruchtbringen das Kriterium der rechten Jüngerschaft ist (vgl. Keil). Entscheidend dafür aber ist das betonte *ἐμοί* (13, 35), das, schon durch das *ὁ πατήρ μου* vorbereitet, der Folge, die das Fruchtbringen für die Verherrlichung des Vaters hat, die andere coordinirt, welche es für das Verhältniss zu ihm hat (vgl. Hengst.). Damit ist sichtlich der um das Gleichniss sich drehende erste Gedankenkreis abgeschlossen.

Anmerkung. Schon die Einführung V. 1 (vgl. auch V. 5) zeigt, dass hier, wie so oft bei den Synoptikern, die zu Grunde liegende Parabel allegorisch gedeutet ist, ja diese allegorisirende Anwendung derselben (vgl. schon V. 3), in Mahnung (V. 4) und Verheissung (V. 7) unmittelbar zu praktischem Zwecke ausgeführt, ist derart mit der Parabel selbst vermischt, dass es zu einer eigentlichen Ausführung derselben gar nicht kommt. Dennoch sind alle Elemente derselben in V. 2. 4. 6 gegeben, nur dass dieselben V. 4 in der Form einer blossen Vergleichung erscheinen, V. 6 gar in unmittelbarer Anwendung auf die Jünger, obwohl gewiss nicht eine Deutung des Einzelnen auf sie intendirt ist (s. d. Ausl.). Dass aber auch hier die allegorisirende Anwendung dem ursprünglichen Sinne der Parabel nicht gerecht wird, zeigt schon die offenbare Anknüpfung an das alttestamentliche Bild vom Weinstock (vgl. Matth. 21, 33), wonach der Grundgedanke jedenfalls war, dass, wie der Winzer alles thut, um die Reben zum Fruchtschaffen zu bringen, wenn aber alles vergeblich ist, die unfruchtbaren Reben fortwirft und, nachdem sie ganz verdorrt, als Brennmaterial benutzt, so die Pflanzung und Pflege des Gottesreiches in Israel die Absicht hat, die Reichsgenossen zu einer neuen religiös-sittlichen Lebensthätigkeit anzuregen und daher, wenn diese Absicht nicht erreicht wird, nur die Ausschliessung vom Gottesreich erfolgen und der unbewährte Jünger dem Verderben verfallen kann. So gewiss nun das Gottesreich schon nach den Synoptikern zunächst in Christo gegenwärtig und darum alle bleibende Theilnahme an demselben durch das Verhältniss zu ihm bedingt ist, so kann dies doch nicht die Pointe der Parabel gewesen sein, in der wohl angedeutet werden konnte, dass das immer wachsende Fruchtbringen der gereinigten Rebe (V. 2) eben kraft ihres Verbleibens am Weinstock zu Stande kommt (V. 5), aber der Hauptgedanke doch darin lag, dass dies Verbleiben durch dauernde Unfruchtbarkeit verscherzt wird, so dass in der Anwendung das Verbleiben im Gottesreich als höchstes Gut, aber nicht als höchste Pflicht gedacht ist. Sehr begreiflich aber ist es, wie der Evangelist, der überall das persönliche Verhältniss zu Christo in den Vordergrund stellt, das Bleiben in Christo d. h. den Grundbegriff

seiner mystischen Anschauungsweise, für den er in dem Verhältniss der Reben zum Weinstock ein allerdings überaus plastisches und durchsichtiges Bild fand, supponirt und den Gedanken an diese Pflicht als Bedingung alles Fruchtschaffens zum Hauptgedanken gemacht und in der Ermöglichung desselben unmittelbar die mit dem Bleiben in Christo gegebene höchste Segnung angeschaut hat, obwohl durch V. 2. 6 die anders gerichtete Tendenz der Parabel noch deutlich genug hervortritt. Dass aber jene ursprüngliche Parabel nicht auf eine Deutung des Winzers, des Weinstocks, der Reben u. s. w. abgesehen war, liegt am Tage.*)

V. 9 ff. Nicht sowohl an den Begriff der Jüngerschaft, die ja in vollem Sinne nach V. 8 erst verwirklicht werden soll, knüpft das Folgende an (gegen Meyer), sondern die Ermahnung geht fort vom Bleiben in ihm zum Bleiben in seiner Liebe (Luth., God., Schnz.) und kommt damit auf das, was das tiefste Motiv zu jenem Bleiben in ihm ist (Hengst., Keil). — *καθὼς ἠγάπησέν με* etc.) Um die volle Grösse dessen hervorzuheben, was sie an seiner Liebe haben, wird hervorgehoben, dass dieselbe nur mit der Liebe des Vaters zu dem eingeborenen Sohne (3, 35) verglichen werden kann. Der Aorist *ἠγάπησα* blickt auf sein vergangenes Leben zurück (13, 1. 34) und alle Erweisungen dieser Liebe, unter denen das die Grösste ist, dass er ihnen das Sein in ihm ermöglicht, das die Voraussetzung alles Bleibens in ihm (V. 4)

---

*) Wenn übrigens de W. fand, dass die Parabel (und dann auch wohl die damit verbundene Paränese V. 9—17) ursprünglich nicht den Abschiedsreden angehört haben dürfte, so haben zwar Meyer, Luth. dies sehr energisch abgelehnt, aber die Thatsache nicht beseitigen können, dass hier auch nicht die leiseste Hindeutung auf seinen bevorstehenden Abschied vorliegt. Da nun nicht wohl bezweifelt werden kann, dass Joh. nach der Anlage seines Evangeliums, wonach er eigentlich nur in diesen Abschiedsreden Jesum im Verkehr mit dem engeren Jüngerkreise vorführt, in dieselben Alles zusammengefasst hat, was er speciell von der Selbstoffenbarung Jesu vor seinen Gläubigen mittheilen wollte, so liegt in der That nichts näher, als dass diese Parabel eben nur darum hier mit aufgenommen ist, weil sie nach der Deutung des Evangelisten die bleibende Bedeutung Christi für die Jünger und die sich daraus für sie ergebende Mahnung und Verheissung veranschaulicht. Die ursprüngliche Form der Parabel lässt sich natürlich nicht mehr herstellen, aber auch darin wird de W. Recht haben (gegen die absprechende Bemerkung Hengst.'s), dass V. 2 etwas vorgreift, nur nicht durch den Gedanken des Fruchtschaffens, sondern durch den des Wegschneidens der unfruchtbaren Rebe, der nur im Zusammenhange mit V. 6 den zweiten Theil der Parabel gebildet haben kann. Vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 351 ff.

ist. — *μείνατε*) beginnt einen selbstständigen Satz und ist nicht Nachsatz zu *καθὼς* — *ὑμᾶς* (Maldonat., Grot., Rosenm., Olsh. u. M.), da zwischen *καθὼς ἠγάπ. με ὁ π.* und dem *μείνατε* etc. keine Correlation stattfindet. In seiner Liebe können sie sich nur fortdauernd erhalten, nicht nur, wenn sie nichts thun, was sie derselben unwürdig macht (de W.), sondern wenn sie, ihre höchste Gabe würdigend, in ihm bleiben und dies im Gehorsam gegen seine Gebote (V. 10) bewähren. — *ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ*) ist nicht die Liebe zu mir (Maldonat., Grot., Nösselt, Kuin., Maier, Bäuml. u. M.), sondern: meine Liebe zu euch, wie aus *ἠγάπησα ὑμᾶς* und aus der Analogie von *ἡ χαρὰ ἡ ἐμή* V. 11 erhellt*). — V. 10. *ἐν τῇ ἀγάπῃ μου*) = *ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ*. Aber letzteres betonte geflissentlich, dass es nichts geringeres als seine Liebe sei, die so grosse und heilige, wie er eben mit *καθὼς ἠγάπ.* etc. ausgesprochen, worin sie bleiben sollten. *τετήρηκα*) Selbstzeugniss im Rückblick auf sein ganzes Wirken. — *κ. μένω αὐτοῦ ἐν τ. ἀγάπῃ*) Folge des *τετήρηκα*. Die ausgezeichnete Stellung des *αὐτοῦ* entspricht dem Bewusstsein des Glückes und der Würde, in seines Vaters Liebe zu ihm (10, 17. 17, 24) zu bleiben (Meyer), wenn sie nicht bloss durch den Gegensatz bedingt ist. Das Präs. schliesst die Fortdauer auch für die Zukunft ein, daher nicht mit Ew. *μενῶ* zu accentuiren ist. — V. 11. *ταῦτα*) geht nicht auf alles V. 1—10 Gesagte (Lck., Meyer, Luth., Brückn., Hengst., Keil), sondern auf V. 9 f. (de W., God., Schegg., Schnz.), wie aus dem richtig gefassten Absichtssatz erhellt. — *ἡ χαρὰ ἡ ἐμή*) ist gewiss nicht die von ihm gewirkte Freude (Calv., Thol., B.-Crus., Maier, de W.), oder die Freude, die sie an ihm haben (Euth.-Zig., Grot., Nösselt, Klee), sondern die Freude, die er hat (3, 29). Dies ist aber nicht die Freude, die er an ihnen hat (mea de vobis laetitia, so Augustin., Schöttg., Lampe, Kuin., Ew., Ebr., Hengst.), auch nicht bloss die heilig freudige Seelenstimmung, der bewusste sittliche Freudenmuth, welcher auch über alles Leiden sieghaft erhebt (Meyer, vgl. Schnz.), sondern nach dem Kontext die Freude an der fortdauernden Liebe des Vaters zu ihm (Lck., Hofm. Schriftbew. II, 2. p. 325 f.,

---

*) Dass *ἡ ἀγάπη ἡ ἐμή* die Liebe zu mir heissen könnte, hätten Lck., de W. nicht als sprachwidrig in Abrede stellen sollen. Vgl. *φιλίᾳ τῇ σῇ* Xen. Anab. 7, 7, 29, Thuc. 1, 137, 4: *διὰ τὴν σὴν φιλίαν*. Rom. 11, 31. Lampe, Stier, Olsh. vermengen beides, die aktive und passive Liebe, was sogar de W. nicht ganz unstatthaft findet; es ist aber ganz unhermeneutisch.

Luth., God., Keil), die auch in ihnen sein kann, wenn sie sich von ihm ebenso geliebt wissen, wie er sich vom Vater geliebt weiss (V. 9). — πληρωθῇ) vgl. 3, 29. 1. Joh. 1, 4. 2. Joh. 12. Vollendet d. h. zum vollen Maasse entwickelt wird ihre Freude, wenn sie durch das Halten seiner Gebote sich dauernd im Besitz der Liebe Christi erhalten (V. 10). Bei ihm bedurfte es einer solchen πλήρωσις nicht erst, weil bei ihm das Halten der göttlichen Gebote etwas Selbstverständliches ist (vgl. Schnz.). Grade diese enge Beziehung der beiden Theile des Absichtsatzes auf V. 9 f. zeigt, dass ταῦτα auf diese beiden Verse geht.

V. 12 ff. schliesst sich aufs Engste an das Vorige an, sofern Jesus, um ihnen zur Vollendung ihrer Freude mittelst der Erfüllung seiner Gebote, die sie in seiner Liebe erhält, zu verhelfen, dieselben nun in ein Hauptgebot (13, 34) zusammenfasst (vgl. Keil, Schnz.). Unmöglich kann darum hier ein neuer Abschnitt beginnen, in welchem die Liebesgemeinschaft unter einander der mit Christo an die Seite gestellt wird (Luth., vgl. Hengst.: die Gebote der zweiten Tafel zusammengefasst, wie V. 1—11 die der ersten; Ebr.: V. 12—17 parallel mit V. 8—11). — ἡ ἐμή) bezeichnet nicht ein ihm eigenthümliches Gebot (Meyer), sondern fasst einfach die ἐντολαί μου V. 10 zusammen, wie ὁ λόγος die λόγοι 14, 24. — ἵνα etc.) ihr sollt einander lieben, vgl. 13, 34. — V. 13 zeigt, warum seine Liebe das höchste Vorbild ist. — ταύτης) weist auch hier nicht zurück auf die mit καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς bezeichnete Liebe (Meyer), sondern vorwärts, so dass es durch ἵνα exponirt wird (vgl. V. 8). Meyer nimmt dies ἵνα von der göttlichen Absicht bei der Thatsache, dass seine Liebe die allergrösste ist, welche darin bestehen soll, dass man seine Seele hingiebt. Allein der negative Satz μείζονα ἀγάπ. οὐδεὶς ἔχει ist keineswegs gleich dem ihm von Meyer substituirten positiven; das offenbar dem οὐδείς korrespondirende τις ist nicht: „man, jedwelcher"; und es soll nach dem Kontext nicht gesagt werden, zu welchem Zweck er die grösste Liebe habe, sondern worin die grösste Liebe bestehe. Aber auch die anderen Versuche, den Zweckbegriff von ἵνα zu retten, z. B. in ἀγάπη liege ein Gesetz, ein Wille (de W.), ein Begehren, ein Trachten (Luth., God.), eine Bereitwilligkeit (Ebr.), oder der Fall der Selbstaufopferung sei ideell gefasst (Lck.), sind ungenügende Nothbehelfe, da die vorbildliche Liebe (V. 12) immer nur in der thatsächlichen Lebensaufopferung selbst bestehen kann. Dass Jesus dieses Vorbild giebt, liegt nicht in V. 13, als müsste man καθὼς ἐγὼ ποιῶ νῦν ergänzen (Euth.-Zig.), sondern in

der Gedankenverbindung von V. 13 mit V. 12*). — Ueber τιθέναι τ. ψυχήν s. z. 10, 11. — V. 14. ὑμεῖς φίλοι μου ἐστέ) knüpft kettenartig an den Begriff der φίλοι an (vgl. 1, 1. 2), der darum hier noch nicht im Sinne der liebevollen, vertrauten Genossenschaft (Meyer) genommen, aber auch nicht in den der ihn Liebenden umgewendet werden darf (Ebr.), sondern nach V. 9 f. die von ihm Geliebten bezeichnet. Indem damit ein hoher Vorzug für sie konstatirt wird, tritt nun klar hervor, dass sein Tod V. 13 als ein Tod gedacht ist, den er zum Besten seiner Freunde stirbt (s. d. Anm.). — ἐὰν ποιῆτε etc.) der Sache nach vgl. V. 10. Liegt in dieser Bedingung, dass sie durch Erfüllung derselben seine Freunde sein und bleiben können, so erhellt, dass Jesus auch diese Wendung in V. 12 f. nur benutzt, um die Ermahnung zum Gehorsam (V. 9 f.) zu unterstützen.

V. 15 verweilt Jesus nicht bloss bei dem ihm so erfreulichen Gedanken, Sünder zu Freunden zu haben (Luth.), will aber auch nicht diesen Namen rechtfertigen (B.-Crus., God., Ebr.), oder ihnen seine Würde zum Bewusstsein bringen (Meyer), sondern im Gegensatz zu dem, was sie thun sollen, um seine Freunde zu bleiben (V. 14), hebt er hervor, was er gethan hat, um sie zu seinen Freunden zu erheben und dadurch zur Erfüllung der V. 14 genannten Pflicht zu ermuntern (de W., Hengst.). — οὐκέτι etc.) nicht mehr, wie 13, 16, wo Jesus aus ihrem Verhältniss als δοῦλοι die Pflicht ableitete, zu thun, wie er gethan, wonach also sie sich nicht als Freunde, sondern als Knechte beweisen würden, wenn sie thäten, was er gebietet. — οὐκ οἶδεν τί ποιεῖ) nicht: was er thun will (Grot., Kuin.), sondern von dem Thun selbst, während es geschieht, wobei der Sklave als blindes Werkzeug (vgl. Beng.) helfen muss, ohne die Beweggründe und den

---

*) Die Vergleichung der Stelle Rom. 5, 6 f. (ὑπὲρ ἀσεβῶν) ist von vornherein eine schiefe, da hier die Freundesliebe gar nicht im Verhältniss zur Feindesliebe in Betracht kommt, sondern nur von der der christlichen Bruderliebe (V. 12) einzig analogen Freundesliebe der höchste Grad genannt wird (vgl. Hengst., Ebr., Keil). Der Gedanke, dass auch die Sünder seine Freunde d. h. von ihm Geliebte sind, wenn er für sie stirbt (Lck., de W., Luth. mit Berufung auf Luk. 7, 34), ist ebenso erkünstelt, wie der, dass auch seine Freunde Sünder sind, wenn er für sie sterben muss. Erst in der Betonung des Vorzugs, den sie haben, wenn sie seine Freunde sind (V. 14), liegt der Gedanke, dass seine Lebenshingabe ihnen grade als solchen zu Gute kommt, womit eine umfassendere Bedeutung derselben nicht ausgeschlossen ist, aber die unzweifelhafte Thatsache vorausgesetzt wird, dass nur sie dieselbe als seinen höchsten Liebesbeweis erkennen und in seinem Segen erfahren.

Zweck solches Thuns und damit das innerste Wesen desselben zu kennen. Zu solchem Thun gehört auch das ἐντέλλεσθαι V. 14, dem der Knecht folgen müsste, ohne zu wissen warum. — αὐτοῦ ὁ κύριος) obgleich er sein Herr ist. Bem. die Voranstellung des αὐτοῦ. — ὑμᾶς δὲ εἴρηκα) vgl. V. 14. Bem. übrigens, wie nicht dem οὐκέτι λέγω ein νῦν δὲ εἴρηκα gegenübertritt, sondern dem über das Wesen eines δοῦλος Gesagten das ὑμᾶς δέ, welches sagt, dass sie δοῦλοι in diesem Sinne nicht seien. — φίλους) Erst hier im Gegensatz zu dem so erläuterten Begriff des δοῦλος, bekommt das φίλος, das V. 13 f. nur die Gegenstände seiner Liebe bezeichnete, den Sinn des vertrauten Freundes, dem man aus Liebe alle seine Beweggründe und Zwecke mittheilt, um ihn zum Genossen seines Thuns zu machen. Von „Selbstständigkeit und Geistesfreiheit" (de W.) ist aber auch hier nicht die Rede. — ὅτι etc.) Bem. wie auch hier im Gegensatz nicht nur gesagt wird, dass sie wissen, was der Knecht nicht weiss, sondern im Fortschritt des Gedankenganges, warum sie es wissen. — πάντα ἃ ἤκουσα etc.) bezieht sich nicht auf alle Lehrstücke, und bedarf darum nicht der willkürlich hinzugedachten Näherbestimmung des Heilsnothwendigen (Calv., Hengst.), des Principiellen (de W.), des zur Mittheilung Bestimmten (Lck., Olsh., vgl. Thol. mit Verweisung auf 8, 26), nicht einmal auf den ganzen Heilswillen Gottes, dessen Vollziehung ihm bei seiner Sendung aus dem präexistenten Dasein in die Welt aufgetragen ist (Meyer, Luth., Schegg, Schnz., Keil), sondern nach dem Zusammenhang mit V. 14 auf Alles, was er ihnen aufgetragen und was er ihnen als den ihm offenbaren Willen Gottes und so, wie es ihn Gott als seinen Willen hat verstehen lassen, kundgemacht hat. Von einem aus der Präexistenz mitgebrachten Wissen (Meyer) ist darum schwerlich die Rede, aber freilich auch nicht von Offenbarungen, die er auf Erden empfangen hat (Beyschl. p. 101 f.), sondern von dem ihm nach seinem Sohnesverhältniss stets offenbaren und durchsichtigen Willen Gottes. Von einem Widerspruch mit 16, 12 kann gar nicht die Rede sein, da es sich dort um das handelt, was sie noch nicht zu tragen vermochten, hier aber darum, dass er ihnen nichts aus Mangel an Liebe und Vertrauen vorenthielt (God., Keil), wie der Herr dem Sklaven gegenüber solche Zurückhaltung übt*).

*) Obwohl das οὐκέτι andeutet, dass Jesus nicht immer, wie V. 14, bei seinem Gebieten auf dies sein Liebesverhältniss zu ihnen reflektirt

V. 16 f. bildet sicher nicht einen Gegensatz zum Vorigen, als sollten sie bei der Würde, seine Freunde zu sein, auch ihre Abhängigkeit von ihm nicht vergessen (Meyer, Ebr., vgl. de W.: demüthigend und erhebend zugleich), sondern hebt ein neues Moment hervor, weshalb sie in seiner Liebe bleiben müssen (V. 9. 14), nämlich dass sie es nicht gewesen sind, die das Band dieses Liebesverhältnisses geknüpft haben und also es auch nicht nach ihrer Willkür lösen können (vgl. Ew., Hengst, Keil, Schegg, Schnz.). Darum aber geht das ἐξελεξάμην nicht auf die Auswahl zur Liebesgemeinschaft mit ihm (Euth.-Zig., Luther u. M., auch Luth., Lange), da es der technische Ausdruck für die Erwählung zum Jüngerberuf ist (6, 70. 13, 18). Vgl. Keil. Aber nur auf Grund der damit gesetzten Lebensgemeinschaft in seiner ständigen Begleitung (Mark. 3, 14) war ja das Liebesverhältniss erwachsen, von dem er V. 9 ausging und auf dessen Bewährung von seiner Seite er V. 15 hingewiesen hatte (vgl. Schnz.). — ἔθηκα ὑμᾶς) habe euch eingesetzt, als meine Jünger, Folge des ἐξελεξάμην. Die „dotation spirituelle" (God.) geht über den Wortsinn hinaus. Vgl. zu τιθέναι, instituere, bestellen 1. Kor. 12, 28. 1. Tim. 1, 12. 2. Tim. 1, 11. Hebr. 1, 2. Act. 20, 28 al. Hom. Od. 15, 253. Il. 6, 300. Dem. 322. 11 al. Unrichtig Chrys., Theophyl., Euth.-Zig.: ich habe euch gepflanzt (Xen. Oec. 19, 7. 9), als ob das Bild vom Weinstock fortginge (an dem sie ja die Reben

---

hat, so zeigt doch schon der Gegensatz des ὑμᾶς δέ, dass er nicht den Gegensatz einer bestimmten Zeit, wo sie noch seine Sklaven waren und wo sie seine Freunde geworden sind, hervorheben will. Sonst wäre der Widerspruch unlösbar, dass er sie V. 20 wieder als δοῦλοι charakterisirt und Luk. 12, 4 bereits seine φίλοι genannt hat. Denn dass er V. 20 bloss an einen früheren, dazu sprüchwörtlichen Ausspruch erinnert (de W., Meyer), wäre doch eben nicht möglich, wenn er hier nicht mehr passte, und dass er Luk. 12, 4 nur das Bestreben zeigt, sie zu Freunden zu machen (God.), oder sie noch nicht mit so specifischer Betonung so genannt (so gew., auch Meyer), ist doch blosse Ausflucht. Dass beide Bezeichnungen sich nicht ausschliessen, sofern sie nur aufgehört haben, blosse Knechte zu sein (vgl. bes. Luth.), ist ebenso richtig, wie dass es sich hier um den Gegensatz des Knechtes zum Freunde, V. 20 um den des Dieners zum Herrn handelt (Ebr.); aber letzteres ist auch 13, 16 der Fall, und ersteres kommt auch der Stelle Luk. 12, 4 zu gut, weshalb immer die Tendenz der Stelle nicht sein kann, anzudeuten, dass sie jetzt geworden sind, was sie früher noch nicht waren, sondern dass er in anderer Weise als bisher jetzt den Gehorsam von ihnen verlangt, nämlich um der Liebe willen, die er ihnen erzeigt (V. 9) und die er ihnen auch in der Art, wie er ihnen seine Gebote kundgemacht, bewiesen hat. Unklar und ungenau wieder Keil, Schnz.

waren) oder gar ein neues vom Fruchtbaum einträte (Beng., Olsh.). Es bezeichnet aber auch nicht die blosse Bestimmung zu dem mit ἵνα eingeführten Zweck (de W., Ebr., Schnz.), sondern hebt die „selbstherrliche Anweisung“ ihres Berufs (Hengst., vgl. Ew.) noch stärker hervor, wie das ἐξελεξάμην, und schliesst eben darum eine Beziehung auf das Liebesverhältniss zu ihm aus (gegen Luth., Keil), wenngleich eben auch in dieser Einsetzung sie einen Beweis seiner Liebe zu ihnen sehen mussten. — ἵνα ὑμεῖς ὑπάγ.) damit ihr eurerseits (dem betonten ἐγώ entsprechend) hingeht u. s. w., ist nicht bedeutungslos (Ebr.: Hülfsverbum im Sinne von ire mit Supinum) oder gar Fortsetzung des Bildes vom Weinstock (Chrys., Theophyl., Euth.-Zig.: ἵνα ἐκτείνησθε αὐξανόμενοι), auch nicht bloss Bezeichnung des „selbstständigen und lebendigen Handelns“ (de W., Lck., B.-Crus., Luth., God.) oder der „fortwährenden Bewegung“ (Hengst., vgl. Luther: „dass ihr nicht stille sitzet ohne Frucht und Werk“), sondern bedeutet die Ausrichtung der ἀποστολή, in welcher sie hinweggehen sollten in alle Welt u. s. w. (vgl. Schegg, Schnz.). Vgl. Luk. 10, 3. Matth. 28, 19. — καρπὸν φέρητε) kann nicht mehr das Fruchttragen in christlicher Lebensthätigkeit überhaupt (Ew., Luth.), auch nicht zugleich bezeichnen (Hengst., Keil), weshalb aber auch ein Nachklang des Bildes aus V. 2 ff. (Meyer), das bis V. 8 hin immer ausschliesslich hierauf ging, nicht mehr angenommen werden kann, sondern kann nur auf die Erfolge ihrer berufsmässigen Wirksamkeit gehen, auf deren bleibende Bedeutung das μένῃ hinweist (Schegg, Schnz.). Die Beziehung auf eine Dauer ins ewige Leben hinein (de W., Meyer, Keil, vgl. dagegen Schnz.) wird aus 4, 36 eingetragen; das Bleiben soll nur die Frucht als die rechte bewähren. — ἵνα) ist natürlich nicht dem vorigen Satze subordinirt (Olsh., Ebr., Luth., Hengst., Schegg, Schnz.), als ob das Fruchtschaffen die Gewissheit der Erhörung oder gar ihr Gelangen in die Gemeinschaft mit dem Vater, der die Erhörung giebt (Keil), bedinge, sondern coordinirt, da nur ähnlich, wie V. 7, angedeudet wird, dass der bezeichnete Erfolg nur mittelst der Gewährung des Gebets in seinem Namen (14, 13 f.) zu Stande kommt. Hier wird also vollends klar, dass es sich bei jener Frucht nur um die in seinem Auftrage gewirkten ἔργα 14, 12 handeln kann. Aber dass auf Grund ihrer Erwählung und Einsetzung ins Apostelamt ihnen so grosse Dinge zu thun und zu erlangen bestimmt sind, ist oben das höchste Zeichen seiner Liebe zu ihnen (vgl. God.). — V. 17. ταῦτα) kann natürlich nicht vorwärts weisen, wie etwa das αὕτη V. 12 (gegen

B.-Crus., Ew.), sondern nur rückwärts (wie V. 11), aber nicht auf V. 12—16 (Lck., Meyer, Luth., Schnz.), auch nicht auf alles von V. 1 ab Gesagte (God.), oder gar bloss auf V. 16 (Hengst.?), sondern auf V. 9—16, da nur dies ein in sich geschlossenes Ermahnungsstück ist. — ἵνα) kann hier natürlich bei der richtigen Fassung des ταῦτα nicht Exposition desselben sein (Lck., de W., Schegg: insbesondere dass ihr u. s. w.), sondern nur die Absicht dieser viel umfassenderen (V. 9. 14), selbst zuletzt an ihre Berufspflicht erinnernden (V. 16) Ermahnungsrede, die doch überall zuletzt nur die Absicht hat, zur Erfüllung des Einen Hauptgebots (V. 12) zu ermuntern.

Anmerkung. Schon der Abschluss in V. 17 sagt es ausdrücklich, dass der Grundgedanke dieser an die Parabel vom Weinstock sich anschliessenden Paränese die Hervorhebung der Bruderliebe als des höchsten Gebots (V. 12) ist, in deren Uebung nach Jesu Vorbilde (V. 13) sich die Gehorsamspflicht gegen ihn zusammenfasst, deren Erfüllung die erfahrene Liebe Jesu fordert (V. 15. 16), wie sie ihre Fortdauer gewährleistet (V. 9—11. 14). An sich würde sich an die Parabel, welche die Theilnahme an der Heilsgemeinschaft von der praktischen Bewährung der Jüngerschaft abhängig macht, diese Paränese vortrefflich anschliessen, welche eine solche in der Erfüllung seiner Gebote, insbesondere des Liebesgebots nachweist; doch ist nicht zu leugnen, dass die nähere Ausführung dieses Gedankens in hervorragender Weise den Johanneischen Typus trägt und dass die Einflechtung von Sprüchen, wie V. 15. 16 (bem. den Wechsel in der Bedeutung von φίλος und von καρπὸν φέρειν), so wahrscheinlich ihnen ächte Christusworte zu Grunde liegen (vgl. z. V. 16: 14, 12—14), mehr den Charakter schriftstellerischer Combination trägt. Eine nähere Beziehung auf den bevorstehenden Abschied, den Meyer nur künstlich in V. 9. 10. 11 einträgt, enthält auch dieser Abschnitt nicht, da sie nicht einmal der indirekte Hinweis auf seinen Opfertod V. 13 fordert; vielmehr nimmt sich derselbe nur wie eine Ausführung oder wie die Grundlage von 13, 34 f. aus (vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 349 ff.).

V. 18—16, 4*). Weissagung des Jüngerschick-

*) V. 18. Das neben πρωτον gewiss nicht von den Abschreibern ergänzte υμων hat Tisch. mit Unrecht nach ℵD codd. it. cop. arm. aeth. weggelassen. — V. 21. Das υμιν der Rctp. ist offenbar Erleichterung statt εις υμας, wie es auch 16, 3 in ℵDL Verss. (Rcpt.) zugesetzt ist. — Die alexandrinische Form ειχοσαν V. 22. 24 (vgl. Rom. 3, 13), obwohl durch ℵBL bezeugt, will Meyer nicht aufnehmen, weil sie nicht stark genug (auch nicht durch A) beglaubigt sei. Das

sals. — *εἰ ὁ κόσμος ὑμᾶς μισεῖ*) kündigt gleichsam das Thema des neuen Redeabschnitts an, den Hass der Welt im Gegensatz zur Liebe der Jünger untereinander (V. 17). Denn das *εἰ* setzt auch sprachlich nicht einen Fall, dessen Eintreten unentschieden ist, sondern giebt ihn als sichere Voraussetzung, wie 7, 4 (vgl. Luth. gegen Brückn.). Sie über die Nothwendigkeit seines Eintretens zu verständigen (s. z. 16, 1), und nicht eigentlich Trost zu spenden (so Meyer u. d. M.), ist der Zweck der folgenden Ausführungen. Vgl. Hengst., Luth., Keil. — *γινώσκετε*) Imperativ. — *πρῶτον ὑμῶν*) zuerst und zwar früher als euch, vgl. 1, 15. Nicht, dass sie mit Christo leiden (Meyer, de W. mit Verweisung auf 1. Petr. 4, 12 f.), wird hervorgehoben, sondern dass nach diesem Vorgange der Hass der Welt ihnen nichts Neues, Ueberraschendes und darum Anstoss Erregendes sein darf (vgl. Ebr., God.). — V. 19. *εἰ ἐκ τ. κόσμ. ἦτε*) wenn ihr zur sündhaften Menschenwelt gehörtet, vgl. 8, 23. — *τὸ ἴδιον*) „Suum dicitur pro vos, atque sic notatur Interesse mundi", Beng. Vgl. 7, 7. Voraussetzung dabei ist, dass die Eigenliebe zum Wesen des *κόσμος* gehört; *χαίρει γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον*, Euth.-Zig.; vgl. Plat. Lys. p. 214 B: *τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἀνάγκη ἀεὶ φίλον εἶναι*. — *ἐξελεξάμην*) geht hier, wie der Zusatz *ἐκ τοῦ κόσμου* zeigt, nicht auf die Apostelwahl (V. 16), sondern darauf, dass er sie der Weltgemeinschaft entnommen*) und seiner Gemeinschaft einge-

---

εποιησεν V. 24 ist statt des Perf. der Rcpt. (*Δ* Mjsc.) entscheidend bezeugt; das *γεγραμμ.* V. 25 ist gegen die Rcpt. (A*Δ* Mjsc.) nach *εν τ. νομ. αυτ.* zu stellen; das *δε* nach *οταν* V. 26 (Rcpt., Lchm., Treg. i. Kl.) mit Tisch. nach ℵB*Δ* als Verbindungszusatz zu streichen. — 16, 2 hat WH. das zweite *υμας*, das in B fehlt, i. Kl. — V. 4. Dass das schwierige *αυτων* nach *ωρα* (ABL*Π* it. vg. go. syr.) durch eine alte Umstellung desselben vor *μνημονευητε* entstand (Meyer), ist schon darum wenig wahrscheinlich, weil zu dieser kein Anlass ersichtlich ist. Die Weglassung des zweiten *αυτων* (L it. vg., vgl. Treg. i. Kl.) ist ebenso begreiflich, wie der völlige Wegfall desselben bei D a arm., und Tisch. hätte es nicht nach ℵD*Δ* und den späteren Mjsc. u. Verss. an erster Stelle streichen sollen.

*) Dogmatistische Künstelei ist es, wenn Luth., Ebr. nach Hofm. Schriftbew. I, p. 324 f. behaupten, darin liege keine Rücksicht auf Andere, die nicht erlesen seien, sondern nur das Zusammenlesen einer geheiligten Schaar, während das *ἐκ τ. κ.* doch grade auf die Gemeinschaft hinweist, der sie angehört haben und deren übrige Glieder bleiben, was sie sind, weil sie nicht, wie jene, auserlesen sind. Aber freilich folgt daraus in keiner Weise, dass diese Auswahl nach einem decretum absolutum geschehen ist und nicht in Gemässheit dessen, was sie für seine Zwecke geeignet machte.

ordnet hat (bem. das Med.: für sich erwählen). — *διὰ τοῦτο*) beruht auf der Voraussetzung, dass die neue Gemeinschaft, in die sie dadurch versetzt werden, der Welt ebenso antipathisch und darum Gegenstand des Hasses ist, wie Christus selbst V. 18 (vgl. Luth.). Auch hier handelt es sich nicht um den Trost, der darin liegt, dass ihnen der Hass der Welt ein Zeichen ihrer Erwählung (Lck., Meyer, Ebr., Hengst.) oder gar wegen des Gegensatzes der Gesinnung und Richtung eine Sache freier Wahl ist (de W.), was dem Begriff der *ἐκλογή* widerspricht, sondern darum, dass der in ihrem neuen Verhältniss zur Welt nothwendig begründete Hass derselben ihnen nicht mehr befremdend und anstössig sein kann. — V. 20 zeigt, wie auch wegen ihres neuen Verhältnisses zu Christo sie nichts anderes erwarten dürfen. Das Wort 13, 16, woran Jesus erinnert, wird hier in anderer Anwendung wie dort, aber übereinstimmend mit Matth. 10, 24 f. genommen: „Wenn sie mich verfolgt haben, so werden sie auch euch verfolgen; wenn sie mein Wort gehalten haben, so werden sie auch das eurige halten". Welcher von diesen beiden Fällen im Allgemeinen eintreten werde, überlässt Jesus dem eigenen Urtheile der Jünger, da sie ja aus Erfahrung wussten, wie es ihm ergangen war. Ganz fern dem Kontext liegt aber, dass er beides weissagen wolle*).

V. 21. *ἀλλά*) leitet nicht den Gegensatz des Trostes zu diesem Verfolgtwerden ein (Lck., de W., Meyer, Luth., Ebr.), sondern zeigt im Gegensatz zu der bisherigen Voraussetzung, dass sie die Jünger um ihrer selbst willen verfolgen werden, welches der tiefste Grund ihrer Verfolgung ist (vgl. Ew., Hengst., Schnz., Keil). — *ταῦτα πάντα*) setzt voraus, dass der erste der V. 20 gesetzten Fälle allein wirklich stattfindet, und geht also auf die Verfolgung und alle anderen V. 18 f. gemeinten Beweise des Hasses gegen sie. — *διὰ τὸ ὄνομά μου*) weil

---

*) Das zweite Glied ironisch zu fassen („quasi dicat: non est, quod hoc speretis", Grot., Lampe), passt weder zum Ernste des ersten, noch zur Stimmung der ganzen Stelle; es von einer unerfüllten Bedingung zu nehmen (Kuin.: si observassent), ist sprachwidrig, und dem Johanneischen Sprachgebrauch (V. 10. 8, 51. 14, 23 f. u. o.) widerspricht es, *τὸν λόγ. τηρεῖν*: belauern zu fassen (Beng. u. Aeltere, bes. Wolf), was, obwohl an sich möglich (Gen. 3, 15. Dem. 317. ult. 1252. 8. Soph. O. R. 808. Arist. Vesp. 364. Thuc. 4, 108, 1. Lys. 3, 34), hier ein zu schwacher Gedanke wäre. Unrichtig Olsh. (vgl. B.-Crus., Maier, God.): „wenn Manche u. s. w.", wobei in der ersten Hälfte nach God. die Masse des Volkes zu denken wäre. Aber die Subjekte sind bei beiden Gliedern die Glieder des *κόσμος* in ihrer Pluralität.

mein Name euer Bekenntniss ist. Vgl. Matth. 10, 22. „Der Name Christi aus eurem Munde wird ihnen eitel Gift und Tod sein", Luther. Vgl. Act. 4, 17. 9, 14. 26, 9. Dass er sich den Gottessohn nannte, war ja immer der Grund ihrer Feindschaft gewesen, da sie darin eine Lästerung fanden, und diese Feindschaft muss sich auf die übertragen, welche seinen Namen bekennen*). — ὅτι οὐκ οἴδασιν etc.) Hätten sie Gott erkannt als den, der ihn gesandt hat, so würden sie keinen Anstoss daran genommen haben, dass er sich den Sohn Gottes genannt und sie ihn als Sohn Gottes bekennen. In diesem Zusatz finden Lck., de W., Hengst., Schnz. das neue Trostmoment im Gegensatz zu Meyer, Olsh., Luth., Keil, die das διὰ τ. ὄνομα μ. betonen. Allein dass den Jüngern die Besorgniss benommen wird, dass sie den Vater gegen sich haben (Hengst.), ist doch wieder ein ganz willkürlich herbeigezogener Gedanke. Der Satz soll einfach exponiren, warum sie die Jünger um seines Namens willen verfolgen (Ebr., der freilich zuletzt auch wieder den Trostgrund darin findet, dass der Vater ihr Schicksal theilt!), sofern sie um des Namens willen, den sie bei ihrer Unkenntniss Gottes nicht anerkennen konnten, dies an den Jüngern thun.

V. 22 ff. ist natürlich nicht eine „Zwischenrede" (de W.) oder ein unmotivirtes „zweites Moment" (Luth.), als was die Verse nur erscheinen, wenn man das Ganze für eine Trostrede hält, während die Unabwendbarkeit jener Feindschaft (V. 21) nicht klarer dargelegt werden konnte, als durch den Nachweis, dass sie in einem durch keine Mittel zu hebenden, darum völlig unentschuldbaren und unmotivirten Hasse beruht. — εἰ μὴ ἦλθον etc.) In seinem (Messianischen) Auftreten und in seinem Reden zu ihnen, das ihnen die Bedeutung desselben kund that, waren der Welt alle objektiven Bedingungen der Erkenntniss (des Vaters als seines Absenders V. 21) gegeben. In dem ἦλθον die blosse Einleitung zum ἐλάλησα zu finden (Lck., Hengst., Luth.), ist willkürlich; sein Kommen (auf Grund göttlicher Sendung) war das Erste, was sie zur Erkenntniss des Vaters führen konnte. — ἁμαρτίαν οὐκ εἶχον) nicht wegen ihres Unglaubens (Beng., Luth.,

*) Keil findet bei dieser Erklärung den „biblischen Begriff des ὄνομα nicht in seiner Tiefe erfasst"! Auch hier wird der „erhebende Gedanke", dass es eine Ehre ist, um des Namens Jesu willen zu leiden (Meyer, Olsh., Luth., vgl. πρὸς τιμὴν μὲν ὑμῖν τοῦτο ποιοῦσιν, Ammon.), rein eingetragen; es ist vielmehr immer wieder die in der Natur der Sache liegende Nothwendigkeit, über die Jesus sie zu verständigen sucht.

Hengst., Lange, Schnz., Keil), wovon ja dann ohnehin nicht die Rede sein könnte (9, 41 ist ganz anders, weil dort der Fall gesetzt wird, dass ihnen die subjektive Erkenntnissfähigkeit fehlte), aber auch noch nicht wegen ihres Hasses (de W., Thol.) gegen seinen Namen (Meyer), was dem Folgenden vorgreift, sondern kontextmässig nur wegen ihres *οὐκ εἰδέναι* V. 21 (Lck., Ew., Ebr., God.)*). — Ueber die Nichtsetzung von *ἄν* bei *εἶχον* vgl. z. 8, 39. — *νῦν δέ*) so aber, da ich aufgetreten bin und zu ihnen geredet habe. — *πρόφασιν οὐκ ἔχουσι* etc.) Der Vorwand (Act. 27, 30. Mark. 12, 40; nicht: die Entschuldigung, gegen de W., Hengst.), den sie in diesem Falle nicht haben, ist nicht ihre Unwissenheit (de W., Meyer, Hengst.) oder gar Gott und seine Ehre (Luth.), sondern der objektive Mangel an Mitteln, Gott als den Absender Jesu zu erkennen. *πρόφασιν ἔχειν*, Ausflüchte, Ausreden haben, nur hier im N. T., sehr häufig bei Klassikern, Dem. 526. 15. Plat. Pol. 5. p. 469 C. Xen. Cyr. 3, 1, 27. Gegensatz: *ἀφελεῖν πρόφασιν* Dem. 26. 2. 635. 24. Gut Euth.-Zig.: *ἀποστερεῖ τοὺς Ἰουδαίους ἁπάσης συγγνώμης ἐθελοκακοῦντας*. — V. 23. *ὁ ἐμὲ μισῶν*) Ist ihnen durch das Kommen Jesu und sein Reden jeder Vorwand für ihr Nichterkennen genommen, so haben sie ihn nicht erkennen w o l l e n als den, der er ist, und dies Nichtwollen kann nur im Hass gegen ihn seinen Grund haben. So kommt die Rede erst hier auf den tiefsten Grund ihres Nichtkennens, aus dem die Feindschaft gegen die Bekenner seines Namens hervorging. — *καὶ τὸν πατέρα μ. μισεῖ*) sofern er sich überall für den Abgesandten des Vaters erklärt und erwiesen hat. Damit wird nicht bloss die Grösse ihrer Sünde charakterisirt (so gew., auch Meyer, Schnz.), sondern gezeigt, wie auch in ihrer vermeintlichen und scheinbaren Gottesverehrung kein Mittel mehr lag, jenen Hass zu überwinden, da dieselbe in Wahrheit in Gottfeindschaft umgeschlagen war (vgl. Hengst.). — V. 24. *εἰ τὰ ἔργα* etc.) dem V. 22 parallel, wie dort aus den Reden, welche die Ungläubigen gehört haben, so hier gleichmässig aus dem, was sie gesehen, ihre Schuld aufdeckend. Doch handelte es sich dort um das Erkennen des Vaters, hier nach dem Dazwischentreten von V. 23 um die

---

*) Ueber die Frage nach der Seligkeit der Heiden, denen Christus nicht gepredigt worden, ist aus u. St. nichts zu entnehmen, man mag nun mit Augustin. sich für mitiores poenas derselben entscheiden, oder zur Erhärtung ihrer Verdammniss mit Melanthon die Worte Christi auf das Protevangelium im Paradiese erstrecken wollen und zugleich das natürliche Sittengesetz Rom. 2 herbeiziehen.

Offenbarung des Sohnes, für den die Werke zeugen (5, 36. 10, 25), weshalb auch nachher der Hass gegen den Sohn unmittelbar als die Sünde bezeichnet wird, die entschuldbar wäre, wenn er sich nicht legitimirt hätte als der, der er ist. — οὐδεὶς ἄλλος) nämlich ihrer Natur und Erscheinung nach göttliche Werke, 3, 2. 9, 32. 10, 37 al. — νῦν δὲ καὶ ἑωράκασι etc.) erklärt Meyer: so aber (νῦν δέ wie V. 22) haben sie sogar gesehen (wie 6, 36) und doch gehasst sowohl mich als meinen Vater. Aber die Vergleichung von 6, 36 (so gew.) ist nicht ganz zutreffend; denn nicht darauf liegt der Nachdruck, dass das sonst Unvereinbare für die Welt vereinbar ist (Lck., Luth., Stier), sondern dass das ὁρᾶν ihnen jede Entschuldigung nimmt und das μισεῖν ihnen positiv die Schuld zuspricht, weshalb man auch das erste καὶ — καί besser: sowohl — als auch fasst. Vgl. z. 12, 28. — καὶ ἐμὲ etc.) gehört zu beiden Verbis; denn in den Werken haben sie die höchste Offenbarung des Sohnes (6, 36) wie des Vaters (14, 9 f.) gesehen. Augustin., Euth., Beng., Schnz. u. A. wollen zum ersten ἔργα ergänzen. — V. 25. ἀλλ᾽) Meyer ergänzt: μεμισήκασίν με, und diese Ergänzung ist jedenfalls besser als die von τοῦτο γέγονεν (Hengst., Luth.). Doch vgl. z. 1, 8. 13, 18. — ἵνα πληρωθῇ) Dass das in der Schrift bereits gefällte Urtheil über die Beschaffenheit ihres Hasses sich erfüllen muss, schliesst in keiner Weise aus, dass derselbe, wie eben dargethan (V. 22—24), unentschuldbare und darum selbstverschuldete Sünde ist (vgl. Weiss Lehrb. p. 151). Man kann hier eigentlich nicht einmal von göttlichem Verhängniss reden (Meyer, de W.), da es sich gar nicht um einen göttlichen Rathschluss oder eine vorausverkündigte göttliche Ordnung (Keil), sondern um die Weissagung einer zur Messianischen Zeit eintretenden Erscheinung handelt. Die Stelle ist Ps. 69, 4 oder 35, 19 (nach Ew. zugleich Ps. 119, 161, nach Hengst. Ps. 109, 3 ff., die aber im Wortlaut zu fern stehen), die aber der Evangelist gewiss nicht typisch fasst, als ob in der Feindschaft gegen Christum sich erfüllen müsste, was dort von dem Hasse gegen den theokratischen Dulder (so gew., auch Meyer) oder David selbst (Ebr.) gesagt ist, sondern in der er den Messias reden hört (vgl. z. 13, 18). — ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν) nicht um ironisch anzudeuten, dass sie treulich befolgen, was in ihrem Gesetze steht (de W.) — denn es handelt sich um eine Weissagung ihres Verhaltens und nicht um göttliche Bestimmung —, oder dass das Gesetz, dessen sie sich rühmen, sie richtet (Luth.), oder gar im antijudaistischen Sinne (Hilg.) — der doch an einer Stelle, wo grade auf die Erfüllung seiner

Weissagung hingewiesen wird, ganz undenkbar ist —, sondern weil das Gesetz, auf Grund dessen sie ihn zu hassen vorgeben, grade ihren Hass als grundlos qualificirt. So erklärt sich die Bezeichnung der ganzen Schrift als *νόμος* (10, 34) und das *αὐτῶν* (vgl. 8, 17). — *δωρεάν*) חִנָּם, immerito, nach den LXX, aber gegen die Griechische Bedeutung (gratis). Vgl. 1. Sam. 19, 5. Ps. 34, 7 (wo Symm. *ἀναιτίως* hat), Sir. 20, 21. 29, 6 f. Der Nachdruck liegt auf diesem Schlusswort (Ebr., Luth. gegen de W., Lck.); denn es musste sich in ihrem Hass erfüllen, was die Schrift von ihm geweissagt, dass er ein völlig grundloser sein werde. Eben darum aber kann das *ἀλλ'* nicht bloss durch Verweisung auf die Schriftweissagung die Verwunderung über die V. 24 ausgesprochene Thatsache heben wollen (so gew., auch Meyer), sondern es will der scheinbar unerklärlichen Thatsache die Erklärung gegenüberstellen, welche darin liegt, dass die Schrift selbst ihn als einen völlig unmotivirten geweissagt habe.

V. 26 f. wollen nun zeigen, wie dieser Hass der Welt gegen ihn auch ferner ein grundloser ist und bleibt, da er in der Zukunft durch den Geist und die Jünger bezeugt wird, wie früher durch sein Wort und Werk (V. 22. 24). Vgl. Ew., Schnz.*). — *ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμ. παρὰ τοῦ πατρ.*) Da die Sendung durch den Vater (14, 26) nach V. 16 auf seine Bitte erfolgt, so kann auch er selbst als der Sendende gedacht werden, und er wird es mit nachdrücklicher Hervorhebung des *ἐγώ*, das nicht mit dem Gewicht der Autorität gesetzt ist (Meyer), sondern den Gedanken vorbereitet, dass der von ihm Gesandte und also in seinem Dienst Stehende von ihm zeugen wird (Luth., Keil). — *τὸ πνεῦμα τ. ἀληθ.*) bezeichnet sein Zeugniss nicht als ein unbedingt

*) Da in diesen Worten weder von dem Beistand die Rede ist, der die Jünger im Kampf mit der Welt aufrecht erhalten wird (God.), noch von der siegreichen Macht des Geisteszeugnisses (Lck., de W., Ebr., vgl. Hengst., der hier sogar die weissagungsgemässe Berufung einer namhaften Auswahl findet), noch davon, dass der Hass der Welt das Zeugniss von Christo nicht aus der Welt schaffen wird (Keil), so kann in ihnen kein Trostmoment liegen, und die Thatsache, dass Jesus nicht ohne göttliches Zeugniss bleiben wird und sie demselben dienen dürfen (Luth.), bietet ein solches kaum. Wie Jesus aber dem Hasse der Welt gegenüber, seiner künftigen Rechtfertigung gewiss, einer Berufung auf das Zeugniss, welches der Paraklet und auch die Jünger selbst von ihm ablegen werden, bedürfen konnte (Meyer), ist doch nicht abzusehen.

wahres (Meyer, de W.) im subjektiven Sinne, sondern als eines, dessen Inhalt, dem Wesen des Geistes (14, 17) entsprechend, die volle Wahrheit ist und daher der Welt jede Entschuldigung raubt, wenn sie ihm gegenüber in ihrem Hasse verharrt. — ὃ παρὰ πατρὸς ἐκπορεύεται) begründet nicht die Bezeichnung als πν. τ. ἀληϑ. (Keil), sondern weist, schon durch das παρὰ τοῦ πατρός bei πέμψω vorbereitet, darauf hin, dass in ihm Gottes Zeugniss selbst der Welt gegenübertritt und also der Hass gegen dasselbe ebenso den Hass gegen Gott involvirt, wie den Hass gegen Christum (V. 23. 24). Das ohne bestimmte Zeitabgränzung allgemein aussagende ἐκπορ. geht dem Zusammenhange gemäss auf das wirksame Mitgetheiltwerden vom Vater her nach aussen, durch welches in jedem vorkommenden Fall der Geist empfangen wird*). — ἐκεῖνος) setzt den charakterisirten Geist, alles von ihm Gesagte zusammenfassend (God.), der Christum hassenden Welt entgegen. — μαρτυρήσει) kann schon wegen des ὑμῖν nur als durch sie geschehend gedacht sein (vgl. Matth. 10, 20) und nicht bloss in seiner Gegenwart als einem thatsächlichen Zeugniss von der Erhöhung Christi (Hofm. Schriftb. II, 2. p. 19) bestehen, wie Act. 5, 32, das darum Meyer, Hengst., Luth. u. A. mit Unrecht hier vergleichen. Nur Ebr. scheint an ein unmittelbares Geisteszeugniss zu denken; Keil denkt an die Zeichen und Wunder Mark. 16, 17 f. — περὶ ἐμοῦ) von meiner Person, meinem Werke u. s. w. Vgl. 1. Joh. 5, 6. — V. 27. καὶ ὑμεῖς δέ) atque vos etiam. Doch vgl. z. 6, 51. 8, 17. — μαρτυρεῖτε) nicht Imper. (B.-Crus., Hofm.), da ein Geheiss hier zu abgerissen stände, sondern Indik.: auch ihr

---

*) Es geht also nicht auf das Wesen des Geistes (Lck.) oder auf das immanente Subsistenzverhältniss, den actus hypostaticus (so die alte Kirche, vgl. Stier, God., Schegg u. dagegen selbst Schnz.). Der Geist geht aus, wenn er gesandt wird. 14, 16. 26. Gal. 4, 6. Vgl. den bildlichen Ausdruck der Ausgiessung. S. auch Hofm. Schriftbew. I, p. 203 f. und selbst Hengst. „Itaque hujusmodi testimonia nec a Graecis (gegen das filioque) nec contra Graecos (gegen das διὰ τοῦ υἱοῦ ἐκ τοῦ πατρός) — — satis apposite sunt citata“, Beza. Den dogmatischen Gebrauch im Interesse der Griechischen Kirche s. schon b. Theod.-Mopsv. Neuerlich hat besonders Hilg. wieder die hypostatische Beziehung, und zwar im Sinne gnostischer Emanation betont. Freilich kann auch nicht davon die Rede sein, dass nur die heilige Begeisterung der Christen damit als eine nicht weltliche, unreine, sondern aus Gott hervorgehende Erscheinung bezeichnet werden soll (de W., vgl. Lck.), da hier grade aufs Stärkste der Geist als eine analoge (persönliche) Erscheinung, wie Christus selbst, aufgefasst wird.

seid Zeugen, da ihr seit Anfang (meiner Messianischen Thätigkeit) bei mir seid (mithin erfahrungsmässig von mir zeugen könnt). Nicht *μαρτυρήσετε* sagt Jesus, weil die Jünger bereits die Zeugen waren, die sie in Zukunft sein sollten. Sie standen als die Zeugenden schon da. *ἐστέ* bezeichnet das von Anbeginn her noch jetzt Fortdauernde. de W. nimmt die Praess. von der nächsten Zukunft, Hengst. vom Standpunkt des *μαρτυρήσει* aus („ihr zeuget alsdann").

Anmerkung. Nach de W. wird in V. 26 u. 27 nur die natürliche und übernatürliche Ansicht von dem Zeugniss der Jünger neben einander gestellt, nach Meyer das Eine Zeugniss nach seinen zwei wirklichen Faktoren auseinander gehalten, beide mit nicht ganz passender Berufung auf Act. 15, 28. Nach Luth. fallen beide nur der Aeusserung oder dem Dasein nach zusammen, sachlich oder dem Sein nach ist es ein doppeltes. Allein das Erfahrungszeugniss der Apostel von dem, was sie gesehen und gehört haben (vgl. 1, 14. 1. Joh. 1, 1), ist — obwohl nach 14, 26 auch vom Geist unterstützt — doch materiell und formell ein ganz anderes als das Zeugniss des Geistes durch sie, der sie die Bedeutung dieser Thatsachen ganz verstehen und in der rechten Weise bezeugen lehrt. Nach Lck. treten je mehr und mehr die beiden Seiten des Zeugnisses auseinander (vgl. Paulus und die Urapostel), und das historische setzt sich schriftlich in der Kirche fort, während doch auch das Zeugniss des Paulus einen Theil des kirchlichen Kanon bildet. Allein in unserer Stelle sind die *ὑμεῖς* jedenfalls ebenso die Medien des Geisteszeugnisses, wie die Subjekte des Erfahrungszeugnisses, und der Unterschied beider hört grade auf mit dem Absterben der Augenzeugen. Handelt es sich aber V. 26 f. um ein Zeugniss der Jünger, das sie vor der Welt ablegen, so ist damit der Gedankengang zugleich zu dem Bekenntniss des Namens Christi (V. 21) zurückgekehrt, das ihnen unausbleiblich den Hass und die Verfolgung der Welt zuzieht.

Kap. XVI.

V. 1 ff. *ταῦτα λελάλ. ὑμῖν*) nämlich das 15, 18—27 vom Hasse der Welt Gesagte. Vgl. 15, 11. 17, wo aber durchaus nicht parallele Abschnitte abgeschlossen sind (gegen Meyer, Ebr., Keil u. A.). Ganz unnöthig ist die Annahme, dass es sich dem tieferen Gedanken nach auch auf das Folgende bezieht (de W.). Keil fasst V. 1—4 zugleich als Ein-

führung von V. 5 ff. (vgl. Ew., Luth.). — ἵνα μὴ σκανδαλ.) vgl. Matth. 13, 21. 24, 10. 11, 6. Vorbereitet und gerüstet durch Christi Vorhersagungen, sollten sie nicht irre werden an ihm, wenn die Verfolgungen hereinbrechen. Hier sagt es also Jesus selbst, dass nicht Tröstung die Absicht der vorigen Ausführungen war, sondern vorbereitende Verständigung über das Unausbleibliche. — V. 2 nennt einige concrete Erscheinungen, die ihnen zum Geärgertwerden gereichen könnten. — ἀποσυναγ.) S. z. 9, 22. 34. 12, 42. Dass dies ihnen zum Anstoss gereichen kann, weil sie noch auf die Gesammtbekehrung Israels hofften (Luth., God.), liegt wohl ganz fern. Die Worte fragend zu nehmen (Ew.), ist gar kein Grund. — ἀλλ') at, d. i. nein, mehr noch! es führt den Gegensatz eines noch viel schwereren, blutigen Geschicks ein. Vgl. z. 2. Kor. 7, 11. — ἵνα) Was in der ὥρα geschehen werde, ist als Zweck ihres Kommens gedacht: Es kommt eine Stunde, damit u. s. w. Vgl. z. 12, 23. — πᾶς ὁ ἀποκτ. etc.) damit jeder, welcher euch getödtet haben wird, meine, einen Opferdienst Gott darzubringen (nämlich durch euer vergossenes Blut). Zu λατρεία, Cultus (Plat. Apol. p. 23 C. Phaedr. p. 244 E. Rom. 9, 4), hier durch das von Opfern ständige προσφέρειν (s. Matth. 5, 23. 8, 4. Act. 7, 42. Hebr. 5, 1. Schleussn. Thes. IV. p. 504) in der speciellen Beziehung des Opfer-Gottesdienstes, vgl. Rom. 12, 1. Hebr. 9, 1. 6.*) Zu diesem δοκεῖν vgl. Saul's Beispiel Act. 26, 9. Gal. 1, 13 f. — V. 3, vgl. 15, 21. An diese tragische Quelle solches Verhaltens, deren Unentschuldbarkeit er aber bereits entschieden in's Licht gesetzt hat (15, 22 ff.), erinnert Jesus nochmals mit tiefer Wehmuth. Eine besondere Milde kann darum darin nicht gefunden werden (gegen Luth.), freilich auch nicht die Absicht, den Jüngern die Widersacher verächtlich zu machen (Calv., Hengst.).

V. 4. ἀλλά) at, ist nach Ew., Meyer, Keil abbrechend. (Bäuml. Partik. p. 15). Jesus will nicht weiter in's Einzelne eingehen und kehrt zu dem Gedanken V. 1 zurück, ohne dass deshalb das ἀλλά wiederaufnehmend ist (Ebr.). Nach

---

*) Bekannt ist der Satz des Jüdischen Fanatismus (und wie oft war die heidnische Feindschaft gegen die Apostel nicht besser!): „Omnis effundens sanguinem improborum, aequalis est illi, qui sacrificium facit", Bammidbar Rabba f. 329, 1. Bemerkenswerth für die Geschichtlichkeit dieser Worte ist, dass nur an Verfolgungen durch den Jüdischen Fanatismus gedacht ist, an die Satanssynagoge (Apok. 2, 9. 3, 9). Hilg. dagegen findet hier den frischen Eindruck des zweiten Jüdischen Krieges (Einl. p. 739).

Hengst. setzt Jesus dem, warum sie es thun werden, entgegen, warum er davon geredet hat. Die Erklärung: „obgleich es nicht anders zu erwarten ist, habe ich es euch doch vorhergesagt“ (Lck., de W., Schnz.), hat für sich, dass Jesus bereits V. 3 von der Vorhersagung zu dem übergegangen war, was das Vorhergesagte als ganz natürlich erscheinen liess (vgl. Brückn.). Eintragend Thol. u. Lange: „aber so wenig will ich euch hiemit schrecken (?), dass ich es euch nur (?) gesagt habe u. s. w.“ — *ταῦτα*) das V. 2 Gesagte. — *ἡ ὥρα αὐτῶν*) s. d. textkrit. Anm. Es könnte sehr wohl die Stunde der geweissagten Ereignisse bezeichnen, keinesfalls die Stunde der Juden (Schnz.). — *αὐτῶν, ὅτι ἐγὼ εἶπ. ὑμ.*) Attraktion des Objekts des Nebensatzes durch den Hauptsatz. Vgl. Win. §. 66, 5, I, a. — *ἐγώ*) mit gewichtigem Nachdruck: ich, die Person, welcher euer Glaube gilt. Vgl. V. 1: *ἵνα μὴ σκανδαλ.* — *ἐξ ἀρχῆς*) 15, 27. — *ὅτι μεθ᾽ ὑμῶν ἤμην*) Es wäre in der Zeit meines persönlichen Zusammenseins mit euch unnöthig gewesen, da erst nach meinem Weggang eure Verfolgung (bis dahin traf ihn selbst der Welthass) anheben soll. „Weil ihr mich bei euch habt, müssen sie euch wohl mit Frieden lassen, und können euch nichts thun, sie müssen mir's zuvor gethan haben, nun aber wird es angehen“ u. s. w., Luther. Vgl. Chrys., Euth.-Zig., Grot., Keil. Noch hatten sie keine Verfolgung gelitten, daher auch nicht der Gedanke: „ich konnte euch trösten“ (Lck., de W. u. Aeltere), oder „bewahren und beistehen“ (Hengst., Schegg, Schnz.) einzulegen ist. Auch die Deutung: „erst jetzt, da ich euch den Geist verheissen, kann ich offen zu euch reden“ (Beng., Thol., vgl. Ebr.: jetzt waren sie auch reif, es ohne Gefahr zu hören) entspricht den Worten nicht.

Anmerkung. Die Frage, wie die Aussage V. 4 zu den früheren Verkündigungen leidensvoller Schicksale bei den Synoptikern stimmt, erledigt sich nicht dadurch, dass man sagt, dort seien noch nicht die Jüdischen Verfolgungen speciell (Schnz.), oder hier würden *φοβερώτερα ἐκείνων* (Euth.-Zig., vgl. auch Chrys.) verkündigt (s. dagegen Matth. 10, 16—18. 28), oder Christus habe früher minus aperte et parcius (Beng., vgl. Grot.) und viel allgemeiner (Ebr.) geredet, jetzt aber ausdrücklicher den principiellen Charakter der Stellung der Welt gegen die Jünger ausgesprochen (Thol., vgl. Lange), oder er habe jetzt die Ursache des Hasses näher angegeben (Lampe, vgl. auch Keil), oder er rede es hier als Abschiedswort (Luth.), oder gar, es sei früher, weil die Gedanken der Jünger noch nicht dabei verweilt hätten, „für sie so gut wie nicht gesagt“ (Hengst.), aber auch nicht dadurch, dass bei

den Synoptikern allgemeinere und unbestimmtere Andeutungen der frühern Zeit in der bestimmteren und ausgeprägten Gestalt späterer Aussprüche erscheinen (Meyer). Von allgemeinen Andeutungen, wie Matth. 5, 10 ff., kann dabei freilich nicht die Rede sein; aber dass die Weissagungen des Jüngerschicksals Matth. 10 ungeschichtlich der (ohnehin zu früh gestellten) Aussendungsrede eingereiht sind (vgl. God.), zeigt schon Luk. 12, wo sie noch als selbstständige Rede erscheinen, die sich gar nicht mehr datiren lässt. Dass dergleichen direkte Weissagungen wirklich erst im Zusammenhange mit der Vorhersagung seines Todes von Jesu gegeben sind, zeigt noch Mark. 8, 34 ff. Luk. 12, 50 ff. Der Evangelist könnte daher in diesem Abschnitt zusammengefasst und, freilich vielfach in seiner Lehrweise, ausgeführt haben, was Jesus nach seiner Erinnerung über das künftige Jüngerschicksal vorausgesagt hatte*). Aber es lässt sich fragen, ob nicht Matth. 10, 17—33 = Luk. 12, 4—12 wirklich nach der Erinnerung des Joh. in die Geschichte des letzten Mahles gehört. Vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 505 f.

V. 5—15**). Die Verheissung des Paraklet. — *νῦν δέ*) bildet im Sinne des Evangelisten, der Alles als eine fortlaufende Rede denkt, ohne vorgängige Pause (de W.) und ohne die willkürliche Annahme einer Ellipse (Lck.: Früher

---

*) Daher kommen hier Sprüche vor wie 15, 20 f., die unzweifelhaft gleich Matth. 10, 24. 25 f. sind; daher das Gehasstwerden um seines Namens willen V. 21, vgl. Matth. 10, 22; daher vor Allem die immer etwas künstlich (und daher sicher durch schriftstellerische Kombination) in den Zusammenhang verflochtenen Verse 26. 27, die doch unzweifelhaft nichts Anderes sind als die ächt Johanneische Wiedergabe von Matth. 10, 19 f. (vgl. das *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς* V. 18).

**) V. 7 haben Treg. txt., WH. nach BL *ου μη ελϑη* statt *ουκ ελευσεται*, während das *εγω* davor (AΔ Mjsc.) unbedingt zu streichen ist. — V. 10 hat die Rcpt. (Lchm. nach AΔ Mjsc.) nach *πατερα* ein *μου* hinzugefügt. — V. 12. Lchm., Treg. a. R. stellen mit der Rcpt. (ADΔ Mjsc.) *υμιν* nach *λεγειν*. — V. 13. Die Lesart von AB Orig.: *εις την αληϑειαν πασαν* (Lchm., Treg., WH. txt.) stimmt hinsichtlich der Wortstellung gegen die Umstellung der Rcpt. (*εις πασαν την αληϑ.* nach Δ Mjsc.) mit der von Tisch. überein (*εν τη αληϑεια παση* nach ℵDL). Der naheliegenden Vermuthung, dass dieselbe sprachliche Erleichterung sei, steht, wie schon Meyer bemerkt, entgegen, dass grade in den LXX *οδηγειν* sehr häufig mit *εν* verbunden wird (Ps. 86, 10. 119, 35 al. Sap. 9, 11. 10, 17). Das *οσα ακουει* (Tisch. nach ℵL codd. it.) könnte ursprünglich sein, da die Konformation nach den umstehenden Futt. (Treg., WH. a. R. nach BD 3 Mjsc. vg. Orig.: *ακουσει*) so nahe lag. Die Rcpt. hat nach AΔ Mjsc.: *οσα αν — ακουση* (vgl. Lchm.). — V. 15. Das *ληψεται* der Rcpt. statt *λαμβανει* ist aus V. 14. — Zu V. 8—15 vgl. Wetzel in d. Zeitschr. f. Luth. Theol. 1856. p. 624 ff.

war es nicht Noth, Euch zu sagen, was mir und Euch bevorsteht, jetzt aber geziemt sich vollständige gegenseitige Offenheit!) den Gegensatz zu dem μεϑ' ὑμῖν ἤμην V. 4. — καὶ οὐδεὶς etc.) fasst man gewöhnlich als einen gewissen Vorwurf, dass sie nicht mehr fragen. Aber es ist doch nicht zu begreifen, was sie nach einer so deutlichen Erklärung noch fragen sollen; und da alle Näherbestimmungen willkürlich sind*), wird man annehmen müssen, dass Jesus meint: und jetzt weiss jeder von euch, wohin ich gehe. — V. 6. ἀλλ') statt euch darüber zu freuen (14, 28). — ὅτι ταῦτα λελάληκα ὑμῖν) bezieht man gew. auf die Leiden, die er ihnen 15, 18 ff. vorhergesagt hat (auch Meyer, God., vgl. bes. Ebr.), allein die Rede hat mit V. 5 eine andere Wendung genommen, und dazu passt ἡ λύπη (nach Meyer: die Traurigkeit in abstracto; besser: die Traurigkeit darüber) wenig, da es offenbar auf die Trauer über seinen Weggang deutet (Luth., Hengst., Schnz.). Daher kann das ταῦτα nur auf Alles gehen, was er ihnen über das ποῦ ὑπάγεις; gesagt und wonach sie daher jetzt nicht mehr fragen dürfen. — V. 7. ἀλλ') aber wie wenig Grund habt ihr zu solcher Trauer! — ἐγώ) wohl nicht: im Bewusstsein der persönlichen Gewähr (Meyer), sondern seine Auffassung der Situation im Gegensatz zu der ihren betonend, und seine ist die Wahrheit über diesen bestimmten Punkt, d. h. das, was wahr ist (vgl. 5, 33). — συμφέρει ὑμῖν ἵνα) wie 11, 50. — ἐγώ) dem Paraklet gegenüber, der an seine Stelle treten soll (14, 16). Ueber die Abhängigkeit der Parakletsendung vom Hingange Jesu s.

*) Wegen der bereits gethanen Fragen 13, 36. 14, 5 denken die Meisten an eine andere Frage als dort (Euth.-Zig.: τί ποιεῖς; B.-Crus.: nach der Bedeutung des Todes als Scheiden zu einer höheren Bestimmung, vgl. Luth.; Meyer: nach näherem Aufschluss über das Ziel des Scheidenden; Hengst., God., Keil nach den Herrlichkeiten der himmlischen Welt; Ew.: als wolle er ihm folgen, was nach 13, 36 ff. nicht so leicht ist) und nehmen an, dass sie vor Betrübniss stumm und stumpf geworden seien, was Jesus tadle (Meyer, Luth.) oder nur zu ihrer früheren Stimmung in Gegensatz stelle (Ebr.). Dazu denken Kuin., Olsh. noch eine Pause davor, in der Jesus auf eine Frage der Jünger vergeblich gewartet habe, Lck., de W. an eine Ungenauigkeit der Darstellung, wonach V. 6 vor καὶ οὐδεὶς stehen sollte; nach Schnz. ist es nur eine Aufforderung, über dem Schmerz des Abschieds das tröstliche Ziel des Hingangs nicht zu vergessen. Aber das Alles ist doch ganz willkürlich. Keil freilich nennt die oben gegebene, nur aus dem negativen Ausdruck die in ihm enthaltene Position hervorhebende Erklärung eine „Umdeutung", und Schnz. findet sie „sonderbar". Natürlich ist nicht mit Ebr. zu erklären, als ob οὐκέτι ἐρωτᾶτε stände, oder mit Kuin. ἐρωτᾶν gleich quaerendo insistere zu nehmen.

z. 7, 39. Einen höheren Nutzen als seine persönliche Gegenwart hat dieselbe aber nicht, weil er ihnen den Beistand gegen die hassende Welt vermittelt (Meyer), sondern wegen seiner im Folgenden entwickelten Wirksamkeit.

V. 8 ff. *καὶ ἐλθών*) von der Vorstellung seiner Persönlichkeit aus gesagt. Der Gedanke, dass er ihr Sachwalter gegen die Welt sein werde (Meyer), liegt ganz fern. — *ἐλέγξει*) überführen, nämlich durch sein Zeugniss von mir (15, 26), das natürlich nur durch das apostolische Wort an die Welt ergehen kann. Gemeint ist eine den Betreffenden überweisende Thätigkeit (arguendi ratio exprobans), welche sein Unrecht ihm aufdeckt (3, 20. 8, 9. 46. 1. Kor. 14, 24. Tit. 1, 9. Matth. 18, 15. Luk. 3, 19 al.), ohne dass darin nothwendig ein strafendes Zurredestellen (Hengst.) mit strengen Worten (Ew.) liegt*). — *τὸν κόσμον*) Die bisher ungläubige Welt, Juden und Heiden. Wenn Luth., Hengst., Schnz. hervorheben, dass zunächst die Jüdische Welt gemeint sei, so ist dies gewiss richtig im Sinne Jesu, aber nicht in dem des Evangelisten. — *περὶ ἁμαρτίας* etc.) Richtig bemerkt Ebr., dass dies nicht eigentlich die Dinge sind, davon der Geist die Welt überführen wird (Luth.; vgl. Meyer: der gegenständliche Inhalt der *ἔλεγξις*), da den Inhalt der Ueberführung nur das Unrecht, das sie hat, bilden kann. Es kann sich also nur darum handeln, dass sie in Beziehung auf diese drei Stücke „jedesmal der unrechthabende Theil ist.“ — V. 9. *ὅτι*) kann natürlich nicht: dass heissen (B-Crus., Stier, Ew., Keil), da ja über die Thatsache ihres Unglaubens die Welt durchaus nicht im Unklaren ist, aber auch schwerlich: sofern (so gew., auch Meyer: = *εἰς ἐκεῖνο ὅτι*, wie 2, 18. 9, 17), sondern einfach hier, wie im Folgenden: weil (Olsh., de W., Ebr., vgl. Hofm. Schriftb. II, 2, p. 202: auf Grund dessen dass). Es handelt sich nicht um das Wesen der Sünde überhaupt, welches im Unglauben bestehe (Lange, Wetzel, vgl. auch Brückn.), was nicht nur nicht dasteht, sondern auch nicht

---

*) Ueber den Erfolg dieser *ἔλεγξις* ist nichts gesagt, und er kann unzweifelhaft ein doppelter, Bekehrung oder Verstockung, sein (Meyer, Keil u. d. M. nach Calv., Lampe). Gewiss falsch ist es, hier nur die letztere Seite aufzufassen (Chrys., Theoph., Euth.-Zig., Erasm. u. V., auch de W., Brückn., Schegg, Schnz. u. bes. Wetzel), was durch V. 11, wo von der *κρίσις* des Teufels die Rede ist, durchaus nicht gerechtfertigt wird; vielmehr liegt im Zusammenhange, der von dem Nutzen der Parakletsendung redet, viel eher ein Hinweis auf ihren segensreichen Erfolg und jedenfalls auf „den moralischen Sieg des Geistes durch die apostolische Predigt“ (God.).

zum Begriff der ἔλεγξις passen würde, sondern darum, dass ihr Unglaube Sünde sei, nicht unvergebbare Schuld (Thol. nach 9, 41). Dagegen liegt der Gedanke an ihre Sünde überhaupt, um deretwillen sie wegen ihres Unglaubens unter dem Zorne Gottes bleiben (Apollinar., Ammon., Luth., Calv., de W., Brückn., Keil) und von der sie nur durch den Glauben frei werden könnten (Ebr.), ganz fern. — V. 10. πρὸς τὸν πατέρα ὑπάγω) δικαίου γὰρ γνώρισμα τὸ πορεύεσθαι πρὸς τὸν θεὸν κ. συνεῖναι αὐτῷ, Euth.-Zig. Hiernach ist kontextgemäss δικαιοσύνη die Schuldlosigkeit und heilige sittliche Vollkommenheit Christi. Die Ungläubigen hielten ihn für einen ἁμαρτωλός (vgl. 9, 24) und tödteten ihn als solchen (18, 30); der Geist aber wird auf Grund seiner Erhöhung zum Vater, zu dem nur der Sündenfreie gelangen kann (vgl. 8, 21), sie überführen, dass sie auch in Betreff von Gerechtigkeit im Unrecht sind, sofern grade er, den sie für einen Sünder κατ᾽ ἐξοχήν hielten, der δίκαιος κατ᾽ ἐξοχήν ist (1. Joh. 2, 1. 29. 3, 7, vgl. Act. 3, 14. 7, 52. 1. Petr. 3, 18). So im Wesentlichen Chrys. u. seine Nachfolger, Beza, Maldon., Beng., Morus, Tittm. u. M., auch Meyer, Lck., Klee, Olsh., B.-Crus., Meier, God., Bäuml., Keil, Schnz., jetzt auch Luth., und ohne Zweifel mit Recht. Denn nun erst erhellt, wiefern der Paraklet, dessen Kommen seinen Hingang voraussetzt (V. 7), grade nach demselben eine Wirkung ausüben kann, die Jesus noch nicht ausüben konnte, indem er die Welt von der Sünde ihres Unglaubens (V. 7) dadurch überführt, dass er ihnen die Gerechtigkeit Christi aus seinem Hingange zum Vater erweist. Schon an der richtigen Bedeutung des ἐλέγχειν scheitert ferner die Annahme von Augustin., Erasm., Luther, Melanth., Calv., Calov., Jansen, Lampe, Storr, Hengst., Schegg u. M., es sei die Gerechtigkeit des Menschen durch den Glauben im Paulinischen Sinne gemeint, welche die Welt an sich nicht hat, aber Christus erworben*). — κ. οὐκέτι

---

*) de W., Brückn. verbinden diese Auffassung mit der vorigen, sofern Jesus die Gerechtigkeit in die Welt gebracht hat und der Geist sie zum Siege bringt (vgl. Wetzel, nach welchem alle Gerechtigkeit in Christo ruht und aus ihm wieder hervorgeht). Nach Ebr. ist es eigentlich die Ungerechtigkeit der Welt, von der die Thatsache sie überführt, dass Jesus durch sie genöthigt ist, die Seinen zu verlassen, worin er eine „ungeheure Steigerung" im Verhältniss zu V. 9 sieht, während Meyer mit Recht beides zusammenfallend findet. Ganz erkünstelt ist die Fassung von Hofm., Schriftb. II, 2, p. 20, wonach es fortan Sache des Geistes ist, durch die Auswirkung der Gerechtigkeit in den Jüngern die Welt zu überführen, was es um Gerechtigkeit sei, da er nach seinem Abschiede es nicht mehr könne, was doch minde-

θεωρεῖτέ με) halten Meyer, Luth. für einen Ausdruck der gefühlsinnigen Theilnahme Jesu an dem nahen Trennungsschmerz der Jünger, denen dieser Schmerz für den höhern Zweck jener ἔλεγξις der Welt nicht erspart werden konnte (vgl. Hengst.). Einfacher wird man darin eine Betonung des definitiven Heimgangs sehen, der erst jenseits der noch zur irdischen Wirksamkeit gehörigen Erscheinungen des Auferstandenen (14, 18 f.) liegt (vgl. Schnz.: des bleibenden Wohnens beim Vater) und, weil er erst das Kommen des Paraklet ermöglicht, auch erst die Bedingung dieser ἔλεγξις ist. Das Präs. ist vom Standpunkt des ὑπάγω aus gedacht*). — V. 11. ὁ ἄρχων τ. κ. κέκριται) nimmt Meyer davon, dass der Teufel thatsächlich verurtheilt ist, indem Christus sein Welterlösungswerk vollbracht hat, wodurch eben jeder, welcher gläubig wird, dem Regimente des Teufels entzogen ist, so dass dessen Sache in und mit der Vollziehung des Erlösungswerkes objektiv verloren dasteht. Damit wird es aber wesentlich dem ἐκβληθήσεται ἔξω 12, 31 gleichgesetzt, was doch ganz willkürlich ist. Die meisten Ausleger aber vermischen damit bald diese Ueberwindung des Teufels (vgl. noch Keil), bald die Verurtheilung der Welt (Letzteres besonders auch bei Ebr., Luth., Hengst., Schnz.). Wenn aber die Welt auch in Betreff von κρίσις ihres Unrechts überführt werden soll, so kann dies nur darin bestehen, dass der Tod Christi, in welchem sie das Gottesurtheil über ihn und seine Sache sah, nun vielmehr dazu ausschlägt, dass der Fürst dieser Welt, der den Gerechten (V. 10) in den Tod gebracht hat (13, 2. 27), durch seine Erhöhung der Gottwidrigkeit

---

stens durch ein betontes ἐγώ markirt sein müsste (vgl. Thol., der an die sittliche Reinheit Christi denkt, deren Offenbarung durch die Geistesmittheilung des Erhöhten sich vollziehe, der nun statt leiblich geistig geschaut werde). Ew. denkt nach Grot. an die vergeltende Gerechtigkeit Gottes, die sich in der Erhöhung Christi offenbart. Ganz inhaltsleer ist die Fassung der Socinianer und Kuin.'s: quod jus et fas est (Matth. 3, 15).

*) Linder findet darin eine Beziehung auf den Spott der Welt über die Entfernung Jesu (Stud. u. Krit. 1867. p. 514 ff.), God. einen Hinweis darauf, dass erst das Verschwinden seines Leibes die Schmach des Missethätertodes von ihm nahm, wie Brückn. darauf, dass er grade durch sein Scheiden aus dem Bereich des Sichtbaren den Tod überwand. Während de W. es auffallend unzweckmässig findet, sieht Ebr. hierin grade die Pointe seiner Auffassung, wonach die Welt den Gerechten ausgestossen und genöthigt hat, nur noch unsichtbar mit den Seinen zu verkehren. Keil findet darin eine Andeutung, dass dieses Wirken des Geistes den Jüngern seine leibliche Gegenwart vollständig ersetzen wird!

seines Thuns überführt und damit dem unwiderruflichen Gericht verfallen ist (vgl. God.). Es entspricht daher vielmehr dem ersten Gliede von 12, 31. Das Perf. steht nicht, weil sich Jesus am Ende seines Werkes und somit die faktische Verurtheilung Satans schon als vollendet sieht (Meyer), sondern es ist vom Standpunkt des ὑπάγω aus gesagt. Schon dadurch schliesst sich das dritte Moment eng an das zweite an und ist daher nicht die Synthese des ersten und zweiten (de W.), sondern bildet vielmehr mit dem zweiten, dessen andere Seite es ist, die Vermittlung für das erste. Eben weil in Folge der Erhöhung Jesu der Geist der Welt die thatsächlich erwiesene Gerechtigkeit Christi und die thatsächliche Verurtheilung des Teufels bezeugen kann, kann er sie, wie Christus es noch nicht vermochte, davon überführen, dass ihr Unglaube Sünde sei.

V. 12 f. ἔτι πολλὰ etc.) Keineswegs bricht Jesus ab (Lck., Meyer), was nur richtig wäre, wenn hier ein eigener Schlussabschnitt begönne (Hengst.: V. 12—33). Aber V. 12—15 bildet offenbar nur die andere Seite der Belehrung über die Wirksamkeit des Paraklet (Schnz., Keil) und V. 12 die Einleitung dazu (vgl. Luth., der es aber trotzdem darauf bezieht, dass von dem eben Gesagten den Jüngern Vieles schwer verständlich war), aus welcher erhellt, warum der Geist auch in dem, was er die Jünger zu lehren hat, über das von Jesu selbst Gelehrte hinausgeht und also sein Kommen denselben einen höheren Nutzen (V. 7) schaffen kann. Schon darum aber kann es sich bei dem πολλά nicht nur um weitere Entwickelungen (Luther, Melanth. u. V., auch Lck., de W., Keil) handeln, was aus 15, 15, vgl. 14, 26 (s. z. d. St.), nicht folgt und der ganzen Intention der Ausführung direkt entgegen ist. Jede nähere Bestimmung und Begrenzung ist willkürlich (vgl. Schnz.), weil, wie Meyer selbst bemerkt, wir die Belehrungen Jesu an seine Jünger nicht vollständig kennen. Vgl. Augustin.: „cum Christus ipse ea tacuerit, quis nostrum dicat: illa vel illa sunt?"*). — ἔχω)

---

*) Willkürlich daher Grot.: „cognitio eorum quae ad ecclesias constituendas pertinent", vgl. Beza; Hengst. denkt besonders an den in der Apokalypse geweissagten Sieg über die heidnische Weltmacht, Luther gar bloss an die zu erduldenden Leiden; Meyer nennt wenigstens beispielsweise die unmittelbare Berufung der Heiden und endgeschichtliche Aufschlüsse (wobei er die an christliche Propheten im N. T. ergangenen ἀποκαλύψεις willkürlich ausschliesst, obwohl doch nach 14, 15 f. die Verheissung des Paraklet keineswegs bloss den Aposteln gilt), wozu God. die Erlösung durch den Opfertod Christi und Luth. die Lehre

ich habe bereit; 8, 6. 2. Joh. 12. 3. Joh. 13. — *βαστάζειν*) Was für die geistige Kraft, für Verständniss, Gemüth, Willensstärke zu schwer ist, kann sie nicht tragen. Vgl. Kypke I. p. 404 f. Hier ist natürlich nur von Ersterem die Rede, und völlig willkürlich ist es, wenn Hengst. den Begriff der „Ueberladung" unterschiebt und nur an das denken will, was ihnen noch eine „unnütze Bürde" gewesen wäre. — *ἄρτι*) am Ende wie 13, 33. — V. 13. *ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος*) mit offenbarer Rückbeziehung auf das *ἐλθὼν ἐκεῖνος* V. 8. — *τὸ πν. τ. ἀληθείας*) wie 14, 17. 15, 26 mit Beziehung auf den ihm im Folgenden zugeschriebenen Beruf. — *ὁδηγ. ὑμ. εἰς τ. ἀλ. πᾶσαν*) so wird er euch Wegführer sein in die ganze Wahrheit. Das *πᾶσαν* nach seiner Stellung hinter *τ. ἀλ.* gehört nicht zum Verbum, als drücke es die völlige Einführung aus (Lck.), sondern ist die göttliche Wahrheit nach ihrer Ganzheit, ihrem gesammten Bestande. Vgl. 5, 22: *τ. κρίσιν πᾶσαν*, Plat. Theaet. p. 147 E: *τὸν ἀριθμὸν πάντα δίχα διελάβομεν*; Krüger §. 50, 11, 11. Vgl. 14, 26: *διδάξει πάντα*. Sachlich nicht verschieden wäre *πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν* Mark. 5, 33 (Krüger z. Thuc. 6, 87, 1); nur ist an u. St. die *ἀλήθεια* der zunächst hervortretende Begriff. Eben so wenig würde das *ἐν πάσῃ τῇ ἀληθ.* einen anderen Sinn ausdrücken; es setzt nur noch deutlicher voraus, dass die Jünger bereits in der Wahrheit stehen und nur im ganzen Gebiete derselben umhergeführt werden, um sie vollständig kennen zu lernen. — *οὐ γὰρ* etc.) begründet aus dem Ursprunge und Umfange seiner Mittheilungen, dass er im Stande ist, in die gesammte Wahrheit einzuführen. — *ἀφ᾽ ἑαυτοῦ*) *αὐτοκέλευστος, ἀνήκοος*, Nonn. Diese negative

---

von der Kirche hinzufügt. Da wir auch den mündlichen Unterricht der Apostel nicht als vollständig in ihren Schriften (zumal unzweifelhaft Briefe verloren sind, die wenigsten Urapostel aber etwas Schriftliches hinterlassen haben) niedergelegt nachweisen können, so kann die Tradition an und für sich (in thesi) nicht verworfen werden, wenngleich ihre Wirklichkeit für gegebene Fälle (in hypothesi) nie erwiesen werden kann, und sie also überhaupt ohne normative Geltung bleiben muss. Vgl. z. 1. Kor. 11, 34. Wenn Beng. von den Römischen Traditionen sagt: nunc etiam minus ab iis, qui Paracletum habent, ferri possunt, und Meyer, Luth. zustimmen, so ist dies doch mehr witzig als sachgemäss, da dies ferre etwas ganz Anderes ist als das folgende *βαστάζειν*. Uebrigens erhellt aus dem Folgenden, dass der Grund, weshalb ihnen Jesus Vieles nicht gesagt hat, nicht darin liegt, dass er es nicht wusste (vgl. dagegen auch V. 14 f.), sondern dass sie für das Verständniss desselben noch nicht reif waren, dass es sich also hier nicht um die „Perfektibilität des Christenthums" handelt, wie sie selbst noch Schnz. in gewissem Sinn zugiebt.

Bestimmung ist zwar die Verneinung von etwas menschlicher Weise Gedachtem, welches gar nicht stattfinden kann („spiritus enim, qui a semet ipso loquitur, non spiritus veritatis, sed spiritus est mendacii“, Rupert., vgl. schon Ignat. ad Eph. interpol. 9), aber sicher nicht dadurch motivirt, dass der Geist sich menschlicher Werkzeuge bedient (de W.), da hier nicht von dem Reden des Geistes durch die Jünger, sondern zu den Jüngern die Rede ist; sondern es soll der göttliche Ursprung seines Redens, weil der Paraklet persönlich wie Christus gedacht ist, nach der Analogie des Redens Christi (7, 17. 14, 10) dargestellt werden. — *ὅσα ἀκούει*) wie viel er von Gott hört, so dass er euch nichts von dem von ihm Vernommenen vorenthalten wird, wie Jesus es nach V. 12 aus pädagogischen Rücksichten noch musste. Dass das Hören von Gott (Schnz.), nicht von Christo (Olsh., Kling., B.-Crus.; vgl. Luth., Hengst., God.: von Beiden) gemeint sei, ist schon wegen der offenbar beabsichtigten Analogie mit Christo (3, 32. 8, 26. 12, 49), wegen des absoluten *ἀκούει*, das nach 15, 26 nur von einem Hören vom Vater genommen werden kann, anzunehmen, und wird durch V. 15 bestätigt. — *καί*) und insbesondere, so dass auch dies zu dem gehört, *ὅσα ἀκούει*. — *τὰ ἐρχόμενα*) so dass ihr durch die *ἀποκάλυψις* des Geistes auch das Zukünftige (*ἁ δ' ἐρχομένα μοῖρα*, Soph. Trach. 846), dessen Erkenntniss zur ganzen *ἀλήθεια* gehört (insonders die eschatologischen Entwickelungen), erfahren werdet. Vgl. Jes. 41, 22 f. 44, 7. 45, 11: *τὰ ἐπερχόμενα*. Diejenigen, welche die Apokalypse für apostolisch halten, denken hier mit Recht an ihre Enthüllungen. Vgl. Luth., God., Hengst. nach Beng.

V. 14 f. *ἐμὲ δοξάσει*) im Sinne von 11, 4. 12, 23. 13, 31: er wird machen, dass ich (*ἐμέ* mit Nachdruck voran) in meiner Herrlichkeit immer mehr erkannt werde (was sich in der unter der Leitung des Geistes wachsenden Erkenntniss von Christi Person und Werk bei den Jüngern erfüllt hat). Hengst. nach Grot. denkt auch hier an die Verkündigungen der Apokalypse! — *ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται*) aus dem, was mein ist, der Identität der Substanz nach meiner Wahrheit, deren Inhaber und Verfüger ich bin*). Daher

---

*) Jeder Anspruch, dass etwas zu demjenigen gehöre, was Christus *τὸ ἐμόν* nennt, muss nothwendig nach der Analogia fidei aus seinem und seiner Jünger aufbehaltenen Wort bemessen werden, daher u. St. ebenfalls wie V. 13 alles vermeintliche Recht der Fanatiker ausschliesst.

hiess es schon 14, 26: ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν. Allein darum wird er keineswegs bloss die Reproduction, Aneignung und Entwicklung der Lehre Jesu vollbringen (de W.), sondern er wird auch das lehren, was Jesus wegen der Verständnissschwäche der Jünger noch nicht lehren konnte (V. 12), was aber doch zu seinem Wahrheitsbesitz gehört, da Jesus ἡ ἀλήθεια schlechthin ist (14, 6). „Hiedurch ist die Streitfrage über die Perfektibilität des Christenthums durchaus antimontanistisch entschieden", Lck. — V. 15 löst den scheinbaren Widerspruch, dass V. 13 das Reden des Geistes auf sein Hören vom Vater zurückgeführt war und V. 14 auf sein Nehmen aus dem Wahrheitsbesitz Christi: Alles was irgend der Vater hat, d. i. nach dem Kontexte der gesammte Wahrheitsbesitz des Vaters, gehört mir zu eigen, als dem Sohne, der in uranfänglicher Lebens- (d. h. Erkenntniss-) Gemeinschaft mit dem Vater (5, 26. 6, 57) den Vater (6, 46) und alle himmlischen Dinge geschaut (8, 38, vgl. 3, 13) und von ihm gehört hat (8, 40, vgl. 3, 32). Vgl. 17, 10. Treffend Calv. gegen die ontologische Fassung von den inneren Wesensverhältnissen der Trinität (so noch Stier): „de injuncto sibi erga nos officio" rede Christus. Vgl. jetzt auch Luth. — διὰ τοῦτο εἶπον) nämlich V. 14, wieder mit freier Aenderung. — λαμβάνει) als ständiges Verhältniss gedacht.

Anmerkung. In diesem Abschnitt V. 5—15 ist Alles zusammengefasst, was Jesus über die Sendung des Paraklet gesagt hatte, und in V. 5—7 die Erinnerung erhalten, dass dieses zu den Abschiedsreden Jesu an die Jünger gehört. Dass Jesus über die Sendung des Geistes unmöglich nur gesagt haben kann, was Matth. 10, 19 f. (= Joh. 15, 26 f., vgl. d. Anm. z. 16, 4) in der synoptischen Ueberlieferung aufbehalten ist, sahen wir schon in der Anm. z. 14, 24. Was der Evangelist aus diesen Eröffnungen 14, 15—17 anticipirt hat (s. ebendas. p. 549), ist nur die Kehrseite von V. 8—11. Unmittelbar hat der Geist keine Beziehung zu der Welt, aber durch das Zeugniss der Apostel wird er sie auf Grund der definitiven Erhöhung Jesu in einer Weise von der Sünde ihres Unglaubens überführen, die, was noch irgend aus ihr zu gewinnen ist, gewinnen muss. Die höchst originelle Art, in der dies V. 8—11 ausgeführt wird, spricht für die wesentliche Ursprünglichkeit dieses Christuswortes, das an dem Wort vom Jonaszeichen Matth. 12, 39 f. (vgl. Joh. 8, 28) sein sachliches Analogon hat. Ebenso ist 14, 26 nur eine Anticipation von V. 12—15, wo die Bedeutung des Paraklet für die fortschreitende Erkenntniss der Jünger entwickelt wird. So gewiss es ist, dass Jesus auch hierüber sich aus-

gesprochen haben wird, so gewiss konnten grade diese Aussprüche nur so wiedergegeben werden, wie sie die eigene Erfahrung des Apostels verstehen gelehrt hatte. Er war sich bewusst, unter der Leitung des Geistes ein volleres und tieferes Verständniss der Person und des Wirkens Christi gewonnen zu haben, und dass dies doch nichts Anderes sei, als was das Selbstzeugniss Christi, wenn auch in verhüllter und durch pädagogische Rücksichten beschränkter Weise, bereits enthielt. Eben darum durfte er dasselbe wiedergeben, wie es ihn der Geist, der in alle Wahrheit leitete, verstehen gelehrt hatte. Diese seine Wiedergabe der Parakletverheissungen ist der Schlüssel zu seiner eigenthümlichen Behandlung und Wiedergabe der Christusreden im Evangelium. Vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 511 f.

V. 16–24*). Das Wiedersehen, ein Pedant zu 14, 18—24, worin die dort gegebene Verheissung in neuer, höchst origineller und schon durch den Parabelspruch als wesentlich ursprünglich erscheinender Weise eingehender ausgeführt wird. Dass das Folgende eben durch die Sendung des Paraklet vermittelt ist (Meyer, Lck., Luth., God., Keil u. A.),

---

*) V. 16. Das ουκετι (ℵBDL codd. it. vg. arm. Orig.) hält Meyer für ein Interpretament nach V. 10. 14, 19, aber das ου der Rcpt. ist ja offenbar nach V. 17 conformirt, wo umgekehrt D das ου in ουκετι verwandelt. Das οτι εγω υπαγω προς τον πατερα (Lchm. i. Kl. nach AΔ Mjsc. ohne εγω) hat die Rcpt. aus V. 17 anticipirt, wo aber das εγω (DΔ Mjsc., Rcpt.) auch hinzugefügt ist. — V. 18 lies τι εστι τουτο (ℵBDL) statt τουτο τι εστιν (Rcpt., Tisch., Treg. a. R.). Treg., WH. streichen das το vor μικρον nach BL, und WH. hat das τι λαλει, das in B fehlt, eingeklammert. — V. 19 hat Lchm. mit der Rcpt. gegen BL den Art. vor ιησ. Das ουν der Rcpt. ist Verbindungszusatz, wie das δε nach υμεις in V. 20. — V. 22 lies nach ℵBCDL codd. it. vg. go. arm. cop.: νυν μεν λυπην statt der Rcpt.: λυπην μεν νυν. Meyer will auch das εξετε (Lchm. nach ADL cop. codd. it. et vg.) aufnehmen, weil das Präs. nach dem νυν und εχει V. 21 mechanisch eingebracht sei. Aber grade das Präs. hatte ja scheinbar Schwierigkeit, da Jesus noch unter ihnen war (vgl. auch V. 33), und die Conformirung nach den folgenden Futt. lag ebenso nahe, wie bei dem auch von ihm verworfenen αρει (Lchm., Treg. txt., WH. txt. nach BD Verss.) statt αιρει. — V. 23 lies nach BCDL it. vg. Orig. das blosse αν τι. Es ward, wie so häufig, das οτι recit. vorgesetzt (ℵAXΔ Mjsc.) und dann das αν τι in das so gewöhnliche ο αν (ℵ) oder οσα αν (vgl. V. 13) geändert (Rcpt. nach Δ Mjsc.), während A allein ο τι αν liest, das Meyer gegen alle anderen Zeugen aufnimmt, obwohl dann die Lesart der ältesten Codd. gar nicht zu erklären ist, da kein Grund ersichtlich, weshalb das οτι recit. (das aus ο τι geworden sein soll und das doch so oft zugesetzt wird) als „überflüssig" untergegangen sein soll. Die Stellung des εν τω ονοματι μου nach υμιν ist entscheidend bezeugt, die nach πατερα (Rcpt., Lchm. nach AD 3 Mjsc. Verss.) aus 15, 16 (vgl. 14, 13 f.).

könnte so leicht und müsste nothwendig durch irgend eine Rückbeziehung angedeutet sein*). — οὐκέτι θεωρεῖτέ με) wie V. 10 von den Jüngern und als dauernd 14, 19 von der Welt gesagt ist. Im Gegensatz dazu kann das ὄψεσθέ με nur das leibliche Wiedersehen nach der Auferstehung sein (Lange, Ebr., Hengst., Ew., Weiss, Schnz.) und nicht das Wiedersehen nach der Parusie (Augustin., Hofm.), wogegen schon das πάλιν μικρόν entscheidet, das dann, wie nahe man auch die Wiederkunft denkt, unmöglich dem μικρόν im ersten Gliede correspondiren würde. Im Uebrigen ist hier für die Differenzen der Ausleger natürlich die Auffassung von 14, 18 maassgebend**). — V. 17. ἐκ τ. μαθητ.) sc. τινές, wie 7, 40. Sie äussern (leise) gegen einander, wie räthselhaft ihnen diese Rede V. 16 sei. — καὶ ὅτι ὑπάγω πρ. τ. πατ.) ὅτι ist recitativ. Wenn die Jünger, was Jesus über seinen Hingang zum Vater gesagt (V. 10), selbstständig heranziehen, so geschieht es gewiss nicht, weil sie hierin die Lösung des dunklen Räthselwortes ahnen (Meyer), sondern umgekehrt, weil ihnen dies eben jenes Wort so unverständlich macht (Luth., Keil). Denn eine kurze Entfernung Jesu, aus der er bald wieder zu ihnen zurückkehrt, können sie sich ja wohl irgendwie denken, aber nicht wenn sein Scheiden eine Heimkehr zum Vater ist, von der sie nach V. 5 jetzt wohl wissen, was sie bedeutet. — V. 18 bezeichnet nun un-

---

*) Wenn Meyer den Zusammenhang mit dem Vorigen analysirt: „Bald, nach kurzer Trennung, wird diese Ankunft des Paraklet, und in ihr unsere geistige Wiedervereinigung eintreten“ (vgl. Lck.), so ist eben im Vorigen gar nicht die Ankunft des Paraklet, sondern seine Wirksamkeit der Hauptgedanke; die Rückkehr zu dem Gedanken seines nahen Abschieds, die Meyer ganz übergeht, zeigt deutlich, dass die Rede zu V. 5. 6 zurücklenkt und ein neues Trostmoment beginnt, wie 14, 18 (gegen God., der aus dem Asyndeton auf die enge Verbindung mit dem Vorigen schliesst).

**) Gegen die frühere Erklärung Luth.'s, wonach die Erscheinungen des Auferstandenen ihnen das Unterpfand der Parusie sein sollten, vgl. Ebr. — Das unächte ὅτι ἐγὼ ὑπάγω πρ. τ. πατ. vertheidigen Lck., Hengst. mit denselben Gründen, aus denen es zugesetzt ward (es sei wegen V. 17 unentbehrlich); nach God. wurde es weggelassen, weil man es bei der Beziehung des ὄψεσθε auf die Auferstehung nicht verstand, während es nach Luth. grade wegen dieser Fassung Eingang fand. Steht es, so begründet es natürlich nicht das ὄψεσθέ με, so fern sein Wiederkommen im Geiste durch seinen Hingang zum Vater bedingt ist (Meyer), sondern das baldige Nichtmehrsehen, um deswillen er ihnen erst ein Wiedersehen verheissen muss. Ganz verkehrt Hengst.: Sein Heimgang zum Vater war der Grund seiner Auferstehung und somit seines Wiedererscheinens.

mittelbar, worin demnach (*οὖν*) für sie die eigentliche Pointe der Unverständlichkeit lag: es ist das *μικρόν* (bem. den Art.), wovon er redet, also nicht das *ὄψεσθε* (de W.) oder das Räthselhafte in dem begründenden *ὅτι* V. 16 (Hengst., der eben darum den Begründungssatz für ächt halten will). Ein Wiedersehen nach dem Heimgange zum Vater können sie ja wohl denken, aber nur bei seiner Wiederkunft 14, 3 (nicht: bei der Auferstehung am jüngsten Tage, Ebr.); und was soll dann das *πάλιν μικρόν*?

V. 19 ff. Jesus merkt, was sie fragen wollen (vgl. 6, 61), ohne es, von düstrer Ahnung bedrückt, zu wagen (Mark. 9, 32), und nimmt ihnen (herzenskundig, 2, 25) das Fragen ab. Der Rückweis auf sein Wort V. 16 bestätigt aufs Neue, dass die Worte *ὅτι — πατέρα* dort unächt sind. Wie gewöhnlich aber giebt er im Folgenden keine Sinnerörterung, sondern schildert den Wechsel von Schmerz und Freude, welchen das Nichtsehen und Wiedersehen mit sich führen werde, um sie praktisch vorzubereiten auf das Bevorstehende. In der Hinweisung auf die Freude der Welt liegt keine weitere Erklärung (gegen Keil). Volle Klarheit ihnen zu geben, war bei dem innern Zustande der Jünger doch nicht möglich. — V. 20. *κλαύσετε κ. θρηνήσ. ὑμεῖς*) *ὑμεῖς* mit besonderem Nachdrucke an's Ende und unmittelbar vor *ὁ δὲ κόσμ.* gerückt. Das Jammern und Wehklagen, dieses laute Ausbrechen der *λύπη* der Jünger über den Tod Jesu, wird durch den Kontrast der Freude der Welt, welche schon über Jesum und seine Sache zu triumphiren meint, noch tragischer. — *εἰς χαρὰν γενήσεται*) wird zu Freude werden, nämlich beim Eintreten jenes *ὄψεσθέ με*. Die Erfüllung dieses Wortes wird 20, 20 ausdrücklich hervorgehoben, und der Gegensatz gegen die triumphirende Freude der Welt ist in der That nur dann ein zutreffender, wenn ihr Triumph durch dies Wiedersehen zu Schanden gemacht wird, so dass auch hieraus klar erhellt, wie nur das Wiedersehen nach der Auferstehung gemeint sein kann. — V. 21. *ἡ γυνή*) das Weib; der Artikel ist generisch, vgl. *ὁ δοῦλος* 15, 15. — *ὅταν τίκτῃ*) wenn sie zu gebären im Begriffe ist. — *ἡ ὥρα αὐτῆς*) nicht grade: ihre Drangsalsstunde (Meyer, Luth., God., vgl. *ὥρα βαρυώδινος*, Nonn.) oder ihre entscheidende Stunde (de W.), sondern: die ihr von Gott (natürlich zur Geburt) bestimmte Stunde, wobei der Gedanke im Hintergrunde liegt, dass das Erleben dieser Stunde die Bestimmung des Weibes als solchen ist. — *ἄνθρωπος*) ein Mensch. Darin liegt ein Selbstgefühl der Mutterfreude. —

εἰς τὸν κόσμ.) erklärt Meyer durch eine Prägnanz: „geboren und somit gekommen in die Welt“, nach seiner falschen Auffassung von 1, 9. 18, 37; de W. findet eine Vermischung beider Redensarten (vgl. Lck.: Vermischung des Griechischen *γεννᾶσθαι* und des Rabbinischen בוֹא בְּעוֹלָם). Allein das *ἔρχεσθαι εἰς τ. κ.* ist bei Joh. stets etwas ganz anderes, und dass der Mensch durch die Geburt in die Welt hineinkommt d. h. ein Glied des *κόσμος* wird, ist ein ganz natürlicher Ausdruck. — Das Bild des gebärenden Weibes zur Darstellung des Schmerzes, der zur Freude ausschlägt, ist auch im A. T. gangbar (Jes. 21, 3. 26, 17. 66, 7. Hos. 13, 13. Mich. 4, 9 f.), hier aber zu einem völligen Gleichniss ausgeführt: Wie das Weib zur Freude über die Geburt eines Kindes nur gelangen kann durch den Schmerz der Geburt, der eben darum sich plötzlich in Freude verwandelt, so können auch die Jünger zur Freude an seinem Wiedersehen nur gelangen durch den Schmerz über den Tod, der sich ebenso plötzlich in die Freude (über seine Auferstehung) verwandeln wird (vgl. V. 22). Dann kann aber das Wiedersehen nicht das Wiedersehen im Geiste sein, das auch eintreten könnte, wenn Jesus nicht durch den Tod von ihnen genommen, sondern unmittelbar zum Himmel erhöht wäre, also ohne ihnen einen Schmerz zu verursachen, wie er mit dem Schmerz des gebärenden Weibes verglichen werden kann*). — V. 22. *καὶ ὑμεῖς οὖν*) Auch ihr also (dieser *παροιμία* entsprechend) habt jetzt zwar (über meinen Tod, welcher unmittelbar bevorsteht) Traurigkeit. Das Präsens schliesst ihre jetzige Trauer V. 6 mit ihrer zukünftigen V. 20 unmittelbar zusammen, was die Abschreiber nicht verstanden (s. d. krit. Anm.). — *ὄψομαι ὑμᾶς*) ist nach Lck., de W., Meyer, Luth. nur Wechsel korrelater Bezeichnung der

---

*) Auch passt diese Umwandlung des Schmerzes in Freude in einem bestimmten Moment gar nicht zu dem Kommen des Paraklet, das wenigstens in unserem Evang. nirgends an einen bestimmten Zeitmoment (wie den Pfingsttag) gebunden gedacht wird. Viel willkürliche Deuterei bei Chrys., Apollinar., Theophyl., Euth.-Zig., Rupert. u. M., auch Olsh. (der Tod Christi der schmerzvolle Geburtsakt der Menschheit, vgl. Brückn.: die Geburtsstunde der neuen Gemeinschaft für die Jünger; ähnlich Keil), de W. (der lebendige Christus subjektiv ein Kind der geistigen Productivität der Jünger; ähnlich Thol.), Ebr. (die Auferstehung des Herrn die Geburt der Gemeinde, die aus seinem himmlischen Leben gezeugt und gesäugt werde, vgl. Lange: das Mitgeborensein der neuen Menschheit aus dem Geburtsschmerz der Theokratie in der Auferstehung). Vgl. dagegen auch Hengst., God., jetzt auch Luth.

nämlichen Thatsache, die V. 19 mit ὄψεσθέ με bezeichnet war; aber an diesem Ausdruck scheitert jeder Versuch, an die Wiederkehr Christi im Geiste zu denken (vgl. Schnz.); denn wenn allenfalls gesagt werden könnte, dass sie Christum im Geiste wiedersehen, oder dass Christus im Geist zu ihnen kommt, so ist es doch augenfällig unmöglich, zu sagen, dass er sie, im heiligen Geiste zu ihnen zurückkehrend, wiedersieht, da wohl sie einer Vermittlung ihres Verhältnisses zu Christo (im Geiste) bedürfen, aber nicht er für sein Verhältniss zu ihnen *). — αἴρει) vergegenwärtigt das gewisse Zukünftige. Klimax der Darstellung. Die Freude, welche das Wiedersehen des Auferstandenen erzeugte, war nicht an dieses (vorübergehende) Wiedersehen gebunden, da dasselbe sie seiner Auferstehung und ihrer unzertrennlichen Gemeinschaft mit dem ewig Lebendigen (vgl. 14, 20 ff.) gewiss machte, und darum eine unentreissbare.

V. 23 f. ἐν ἐκείνῃ τ. ἡμ.) an dem Tage, da ich euch (als der Auferstandene) wiedersehen werde, nicht: „wenn die Jünger den lebendigen Christus geistig in sich werden geboren haben“ (de W.); nicht: an dem mit dem Ostertage in ihren Seelen beginnenden endlosen Tage (Lange), worauf wesentlich auch Ebr. und Hengst. hinauskommen, vgl. Brückn. — ἐμὲ οὐκ ἐρωτ. οὐδέν) Bem. das betonte ἐμέ. Eben weil jenes Wiedersehen nicht mehr den bisherigen menschlich-nahen Verkehr mit ihnen erneuert, sondern sie seines ausschliesslichen Seins im Vater gewiss macht (14, 20), werden sie ihn dann nicht mehr bitten, sondern sich direkt an den Vater wenden. Dies allein kann hier ἐρωτᾶν heissen (vgl. Chrys., Grot. u. M., auch B.-Crus., Weizs., Weiss Lehrbegr. p. 278, Schnz.), da im Folgenden nur vom Bitten die Rede ist und zwar von einem an den Vater gerichteten Bitten, das allein den Gegensatz bilden kann zu dem betonten ἐμέ **). — ἀμὴν ἀμὴν etc.) kann, wenn nicht aller

*) God. bemüht sich zwar, den Wechsel der Vorstellung zu erklären, kommt aber nur zu einer Unterschiebung des Begriffs einer mit Pfingsten (?) wieder aufgenommenen Leitung der Jünger durch Jesum selbst, während er doch nach unserem Evang. im Geiste grade seinen Stellvertreter sendet. Keil lässt sich auf die Frage garnicht ein, nur dass er sich schliesslich auf Matth. 28, 20 beruft, das doch nicht hierher gehört.

**) Auf diese Stelle kommt Meyer immer wieder zurück als auf den entscheidenden Beweis, dass hier von dem Wiederkommen (Wiedersehen) Christi im Geiste die Rede sei, indem er von der herrschenden Auffassung ausgeht, dass hier gesagt sein solle, sie würden

Zusammenhang zerrissen werden soll, unmöglich die Verheissung eines zweiten Gutes (Meyer: der Gebetserhörung neben der Erleuchtung, vgl. Keil: Folge derselben) einführen, sondern nur dem Gebet, das sie dann direkt an den Vater richten werden, statt von ihm zu erbitten, was sie brauchen, die Erhörung verheissen. — *δώσει ὑμῖν ἐν τῷ ὀνόμ. μου*) kann nicht heissen: er wird's euch geben vermöge meines Namens, kraft desselben als Bestimmungsgrundes, weil ihr dann nicht anders als in meinem Namen gebeten habt (Meyer), da dann nicht abzusehen wäre, warum dieser Gedanke nicht viel einfacher ausgedrückt ist durch die Stellung des *ἐν τ. ὀνόμ. μ.* nach *αἰτήσητε*, sondern nur: anstatt meiner (14, 26), der ich euch bisher gegeben habe, was ihr brauchtet. Was hierin „paradox" sein soll (Meyer), ist doch nicht einzusehen, und dass V. 24 von dem *αἰτεῖν ἐν τ. ὀνόμ. μ.* die Rede ist, spricht nicht dagegen. Vielmehr hatte er ja bisher, was die Jünger brauchten, ihnen gegeben, indem er es ihnen vom Vater erbat, so dass es sich von selbst versteht, dass ihr Gebet zum Vater, auf welches hin dieser ihnen an Christi Statt giebt, zugleich ein Gebet ist, das sie an Christi Statt an den Vater richten. Ganz willkürlich Schnz.: auf Grund meines Namens (sofern alle Gaben auf dem Werke Christi beruhen), Keil: so dass Jesus dadurch verherrlicht wird. — V. 24. *ἕως ἄρτι* etc.) nicht: weil euch die höhere Erleuchtung, die geistige Reife und Mündigkeit zu solchem Bitten bis jetzt abging (Meyer, vgl. Lck.), oder: weil das Werk Christi noch nicht vollendet und er den Jüngern noch nicht geworden war, was er ihnen werden sollte (Luth. nach Hofm. Schriftbew. II, 2. p. 358, vgl. auch Hengst., Ebr.), sondern: weil er bisher selbst bei ihnen war und ihnen Alles erbitten konnte, was sie brauchten (vgl. Keil, Schegg, Schnz.). Dann aber wird sich das Bitten in seinem Namen auch hier,

---

an der Erleuchtung durch den Geist solches Genüge haben, dass sie ihn nichts mehr fragen würden. Aber grade das betonte *ἐμέ* macht diese Fassung ganz unmöglich, da ja, wenn er überall nicht mehr persönlich, sondern nur im Paraklet zu ihnen kommt, von einem Fragen seiner Person ohnehin nicht mehr die Rede sein kann; von einem Aufhören alles Fragens überhaupt ist aber hier auch bei der gangbaren Fassung des *ἐρωτᾶν* nicht die Rede, sondern nur davon, dass sie ihn nicht mehr fragen werden. Der Einwand, dass *ἐρωτᾶν* nicht „bitten" heisse (Luth.), ist seltsam, da es V. 26 grade wie hier neben *αἰτεῖν* „bitten" heisst (vgl. auch 14, 14. 16). Nach Keil spricht dagegen die Vergleichung mit V. 19. 30; aber der unmittelbare Kontext ist doch entscheidender, als irgend welche willkürlich zur Vergleichung herangezogene Stellen.

wie 14, 13 f. 15, 16, auf das beziehen, was sie für ihre Berufsthätigkeit sich erbitten werden. Vgl. de W., Keil. — ἵνα) göttlich geordneter Zweck des λήψεσθε. — ἡ χαρὰ ὑμ.) Die Freude, die durch das Wiedersehen mit ihm entstanden ist (V. 19. 22), soll zur Vollendung gebracht werden, so dass ihr nichts mehr fehlt (vgl. 15, 11). Dies setzt aber voraus, dass, auch wenn sie ihn wiederhaben, ihnen immer noch etwas fehlt, und das kann nur seine erfolgreiche irdische Wirksamkeit und ihre (bisher nur durch ihn gegebene) Befähigung zur Theilnahme daran sein. Wird ihnen nun auf ihr Gebet in seinem Namen Alles gegeben, was sie zu solcher Wirksamkeit brauchen, so fällt auch dieser Grund der Betrübniss fort, und ihre Freude wird vollkommen*).

V. 25—33**). Schluss der Abschiedsreden. — ταῦτα) bezieht Schnz. auf V. 16 ff., Lck., de W., Meyer auf V. 19 ff. (jetzt auch Luth., der aber die Rede sich zum Abschlusse alles Bisherigen erweitern lässt, Hengst., der der Sache nach alle bisherigen Reden Christi einschliesst), Stier, Ebr., God. auf Kap. 15. 16, Schegg, Keil auf alles von Kap. 14 an Gesagte. Aber der Gegensatz fordert zwingend, dass es auf ein Verkündigen vom Vater geht und ein solches war nur in V. 23 f. enthalten. — ἐν παροιμίαις) d. h. in

*) Die etwas abgerissene Behandlung dieses Punktes weist auf die eingehendere 14, 12—14 (vgl. 15, 16) zurück, und es könnte leicht sein, dass in diesem Zusammenhange Jesus diese Frage erörterte und die Hinweisung darauf dort nur anticipirt ist. Es entspräche dann diese Erörterung der 14, 21—24 an die erste Verheissung des Wiedersehens sich anknüpfenden, deren andere Seite sie gleichsam bildet, da jene mehr auf ihr persönliches, diese mehr auf ihr Berufsleben geht. Darauf dass diese Schlusserörterung hier sehr frei wiedergegeben ist, Peutet vielleicht auch die eigenthümliche, durch den Gebrauch in der Farakletverheissung (14, 26) veranlasste Umbiegung der Bedeutung der dormel ἐν τ. ὀνόματι μου, deren Gebrauch 14, 13 f. 15, 16 gewiss der ursprüngliche ist. Vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 514 ff.

**) V. 25. Das αλλ vor ερχεται (Rcpt., Lchm. nach AΔ Mjsc.) ist Verbindungszusatz. Nach entscheidenden Zeugen lies απαγγελω statt αναγγ. (Rcpt.). — V. 27. Während der Art. vor θεου unbedingt festzuhalten ist (gegen ℵA, Lchm.), ist das πατρος (Lchm., Treg. txt., WH. nach BCDLX cop.) statt θεου wohl mechanische Wiederholung der vorher und nachher immer wiederholten Gottesbezeichnung, wie das εκ (BCLX) V. 28 in der Rcpt. dem vorhergehenden παρα und das εν παρρησια (ℵBCD) V. 29 dem blossen Dat. in V. 25 conformirt ist. Das αυτω nach λεγουσιν in V. 29 (Lchm. i. Kl. nach ALXΔ Mjsc.) ist ein in der Rcpt. sehr häufiger Zusatz. — V. 31 ist der Art. vor ιησ. (Rcpt., Lchm.) nach BC zu streichen. — V. 32. Das νυν der Rcpt. ist nach entscheidenden Zeugen zu tilgen und das offenbar erleichternde εξετε V. 33 (Lchm.) nur durch D Verss. bezeugt.

bildlicher Hülle (10, 6). Der Gegensatz des παῤῥησίᾳ (vgl. 11, 14) zeigt, dass es nicht von dunkler oder räthselhafter Rede überhaupt, die erst durch die Erfüllung ihre Deutung empfangen kann (de W., Luth., Hengst., Keil), sondern von uneigentlicher Rede steht. Die wirklichen Parabelreden vom Weinstock (15, 1 ff.) und vom gebärenden Weibe (V. 21 f.) können aber gar nicht gemeint sein, da in ihnen keine Verkündigung vom Vater liegt, und die Rede vom Wiedersehen (V. 16. 22) ist überhaupt keine bildliche. Es kann also auch darum das ταῦτα nur auf V. 23 f. gehen, wo Jesus, an das ihm so geläufige Gleichniss von dem menschlichen Kindesverhältniss anknüpfend (vgl. die auf Matth. 7, 7 f.: αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν — — πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει folgende Parabel V. 9—11), Gott als den Vater bezeichnet hatte, der fernerhin an seiner Statt für sie sorgen werde auf ihre Bitte*). — ἔρχεται ὥρα) Der feierliche unbestimmte Ausdruck, der 4, 21. 5, 28 von der Zukunft seines Werkes (vgl. auch 16, 2) steht, kann unmöglich auf den V. 23 angekündigten bestimmten Tag (des Wiedersehens) gehen (so gew.), und darum auch nicht auf sein Wiedererscheinen nach der Auferstehung (Hengst., Ebr., vgl. Schnz.), bei dem man nur sehr willkürlich und künstlich ein andersartiges Reden als sein bisheriges während seines irdischen Lebens annehmen kann, sondern nur auf die Zukunft, wo dieses Leben (zu dem auch die Erscheinungen des Auferstandenen noch gehören, gegen Hengst.) völlig abgeschlossen ist, also von der Zeit seines Erhöhtseins. Hört in dieser Zeit erst sein Reden ἐν παροιμίαις auf, so ist klar, dass die gesammte Lehrweise Jesu während seines irdischen Lebens als eine im Grossen und Ganzen bildliche gedacht ist, was sie ja bei den Synoptikern thatsächlich in noch umfassenderem Maasse ist, als bei Joh. selbst. — παῤῥησίᾳ) Dat. instrum. Da in jeder bildlichen Rede eine Verhüllung liegt, so ist die bildlose eine unumwundne, die grade heraus, frank und frei (vgl. 10, 24) die Sache darstellt, wie sie ist. Vgl. 11, 14. Mark. 8, 32.

---

*) Dieser allein kontextmässigen Beziehung steht weder der Plur. ταῦτα entgegen, der oft genug auf ein einzelnes Thun (2, 18. 5, 16. 7, 4) oder ein einzelnes Wort (3, 10 f. 5, 34. 7, 32. 9, 40. 11, 11. 43. 12, 16. 13, 17 ff., vgl. besonders 15, 11) sich bezieht, noch der Plur. ἐν παροιμίαις, den auch Meyer generisch nimmt. Doch liegt hier für den Gebrauch dieser Plurale, wie wohl meistens, ein besonderer Grund vor, da der Gegensatz zeigt, dass das einzelne ἐν παροιμίᾳ geredete Wort hier nur in Betracht kommt als charakteristisch für die Redeweise Jesu während seines irdischen Lebens überhaupt. Nach Keil ist die Bezeichnung Gottes als Vater nicht „uneigentliche Rede“!

— *ἀπαγγελῶ ὑμῖν*) Da Christus nach seiner Erhöhung ausdrücklich den Geist als seinen Stellvertreter zu senden verheissen hat (V. 7) und dieser nur redet, was er aus Christi Eigenthum genommen (V. 13 f.), so kann sehr wohl Christus selbst als durch den Geist redend gedacht werden (vgl. de W., Ew.)*). Grade weil dies Reden des Geistes im Innern des Menschen erfolgt, kann bei ihm von irgend einer bildlichen Hülle nicht mehr die Rede sein, sondern nur von der Erweckung eines unmittelbaren Bewusstseins um die Wahrheit. — V. 26. *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμ.*) weist ebenso auf die V. 25 bezeichnete Stunde seiner Erhöhung, wie dieselbe Formel V. 23 auf den V. 22 bezeichneten Zeitpunkt des Wiedersehens, woraus aber natürlich keineswegs zu schliessen ist, dass beide Male derselbe Zeitpunkt gemeint ist. — *ἐν τ. ὀνόμ. μου αἰτήσ.*) kann nur heissen, wie V. 24: an meiner Statt. Dann liegt aber der Nachdruck nicht darauf, dass der Geist (durch seine Erleuchtung) sie zu dem Bitten im Namen Jesu befähigen wird (Meyer, Luth. u. A. nach Beng.: cognitio parit orationem, vgl. auch Luther), sondern darauf, dass sie selbstständig bitten werden, und dazu allein passt der negative Parallelausdruck, in dem Jesus ausdrücklich sagt, dass damit eine besondere Fürbitte für sie seinerseits ausgeschlossen sei. — *καὶ οὐ λέγω* etc.) Ganz willkürlich Aret., Grot., Wolf, Rosenm., Kuin., auch Hengst.: dass ich für euch bitten werde, versteht sich ganz von selbst und brauche ich euch nicht erst zu sagen. Aber auch Ebr. trägt ein: „ich sage nicht, dass ich, wie bisher, für euch erbitten will, was ihr zu erbitten versäumtet", und Ew. denkt an „mühsame" Fürbitte. Allein die Begründung zeigt unwidersprechlich, dass an ein Bitten gedacht ist, das keiner Fürsprache mehr bedarf**). — V. 27. *αὐτός*) ipse, aus eigenem

*) Daraus darf aber durchaus nicht geschlossen werden, dass auch 14, 18 Christus im Geist als zu ihnen kommend und 16, 16. 22 als im Geist sein Wiedersehen mit ihnen feiernd gedacht ist, wie Meyer und die Vertheidiger dieser Auffassung thun, die sich besonders auf unseren Vers berufen. Aber es ist hier von einem ganz anderen Zeitpunkt die Rede als V. 23, und die Reflexion auf den Gegensatz seiner irdischen Redeweise und seiner Mittheilungsweise im Zustande seines Erhöhtseins zeigt, dass die specielle Verheissung V. 16—24 verlassen und zu einem Abschluss seiner Reden übergegangen ist, wenn dieselbe auch in Johanneischer Weise eng an das unmittelbar Vorhergehende angeknüpft wird.

**) Es liegt darin keine Correctur von 14, 16, als ob das bloss Accommodation wäre (Lck.); denn dort handelt es sich um die Sendung des Geistes, der erst durch seine Verkündigung vom Vater den Gläubigen ein Bewusstsein der göttlichen Liebe vermittelt, welches einer

göttlichen Liebestrieb, ohne dass es meiner fürbittenden Vermittelung dazu bedürfte. — φιλεῖ) „amat vos, adeoque vos exaudit", Beng. Das Praes. bezeichnet die vergegenwärtigte Zukunft. Im Bewusstsein dieser göttlichen Liebe können sie beten, ohne eines Fürsprechers zu bedürfen. — ὅτι ὑμεῖς ἐμὲ etc.) weil ihr es seid, die mich geliebt haben. πεφιλ. ist vorangestellt als Correlat von φιλεῖ, weil Gott gleichsam durch seine Liebe ihre Liebe vergilt (14, 21), und logisch richtig, da der Glaube in dieser entwickelten Bestimmtheit (ὅτι — ἐξῆλθον) bei den Jüngern nur allmählig in ihrem Liebesbunde mit Christus (über das Verhältniss dieser Liebe zu dem Sein in Christo vgl. z. 14, 20 f.) sich fortschreitend entfalten konnte. Ueber die Perfecta, als die Praesentia der vollendeten Handlung, sagt Beng. richtig: „amore et fide prehensum habetis". Hofm. Schriftbew. II, 1. p. 543 lässt sie, wie alles hier, vom Standpunkt der Parusie aus gesprochen sein. — ἐξῆλθον) s. z. 7, 29. — V. 28. ἐξῆλθον) nimmt mit feierlichem Nachdruck die letzten Worte auf, sie durch ἐκ τοῦ πατρός (vgl. 8, 42) näher bestimmend, um sie zu diesem Glauben zu erheben und in ihm zu befestigen. — καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον) wie immer von seinem geschichtlichen Auftreten (3, 19. 9, 39. 12, 46). — ἀφίημι τὸν κ.) nicht Rückkehr zu V. 16 (Meyer, de W., Schnz.), wo ja der Grundgedanke ein ganz anderer ist, sondern Uebergang zu dem πορεύομαι πρὸς τ. π., welches die grosse thatsächliche Bewährung jenes Hauptgegenstandes des Glaubens ist. So gewiss aber dies von seiner Erhöhung zum himmlischen Sein zu verstehen ist, kann jenes ἐξελθεῖν nur von dem Ausgange aus einem Sein bei Gott im himmlischen Leben verstanden werden (Weiss, Lehrb. p. 212).

---

besonderen Fürsprache nicht mehr bedarf, und auch 17, 9 fällt ja vor die Geistessendung. Wegen 1. Joh. 2, 1. Hebr. 7, 25. Rom. 8, 34 erinnern Luth., God. daran, dass was im normalen Zustande nicht nothwendig sei, bei dem Dazwischentritt der Sünde, welche die Gottesgemeinschaft stört, wieder nothwendig werde, Meyer daran, dass es der dort gemeinten Vertretung des erhöhten Christus nicht zur Erhörung des Gebets, wohl aber zur fortdauernden Wirksamkeit der Versöhnung für die Gläubigen bedürfe (vgl. Schnz.). Aber auch von dem Bedürfniss einer solchen kann doch nur die Rede sein, sofern die durch die Sünde bewirkten Störungen des Heilslebens dieselbe aufzuheben scheinen und es nothwendig machen, das Bewusstsein derselben zu stärken und neu zu begründen. Es wird also dabei bleiben, dass was hier von der idealen Entwicklung des Christenlebens gesagt ist, in jenen Stellen, die von dem empirischen Stande des christlichen Bewusstseins aus gesprochen sind, seine Ergänzung findet.

V. 29 f. *ἴδε*) freudig überrascht durch die Klarheit des letzten grossartigen Ausspruchs (V. 28). — *νῦν ἐν παῤῥησίᾳ λαλεῖς* etc.) Darin finden Lck., de W. (vgl. Schnz. nach Augustin.: illi usque adeo non intelligunt, ut nec saltem se non intelligere intelligant) ein Missverständniss, als ob sie die V. 25 verheissene Zukunft schon angebrochen glaubten. So, wie es scheint, auch Meyer, obwohl er nicht vom Missverständniss redet. Nach Hengst, Keil sahen sie in seinem jetzigen klaren Reden nur ein Vorspiel des Verheissenen, nach Ebr. ist das *νῦν* im Sinne von „schon jetzt" zu nehmen (vgl. God. und jetzt auch Luth.). Richtig ist daran wohl, dass sie nicht ausdrücklich darauf reflektiren, dass Jesus erst für die Zukunft verheissen hat, was sie schon gegenwärtig in seiner Redeweise finden, und somit eigentlich von einem Missverständniss nicht die Rede sein kann. Jene Zukunft ist ihnen dunkel, sie freuen sich der Gegenwart. Vgl. Calv.: Exultant ergo ante tempus perinde acsi quis nummo uno aureo divitem se putaret. — V. 30. *νῦν οἴδαμεν ὅτι οἶδας πάντα*) wird durch den negativen Parallelsatz (vgl. 2, 25) ausdrücklich darauf bezogen, dass er als Herzenskündiger auch weiss, was sich von Fragen im Innern des Menschen regt, ohne dass dieselben geäussert werden (ganz verkehrt Ew.: du hast nicht nöthig, dass Jemand dich erst frage und zur Rede stelle, ob du dies oder jenes wissest). Darin aber zu finden, dass sie die Verheissung V. 23 bereits erfüllt sehen (Lck., de W., Meyer, Luth.), ist selbst bei der gangbaren (falschen) Auffassung dieses Verses ganz verkehrt, da ja nach derselben dort davon die Rede ist, dass sie überhaupt nichts mehr zu fragen brauchen, weil sie bereits alles wissen, hier, weil der zu Fragende weiss, was sie ihn fragen möchten, und daher ungefragt antworten wird (vgl. dagegen Hengst.). Es geht vielmehr ausschliesslich auf V. 19 (Ebr., God., Schnz., Keil), wo Jesus erkannte, was sie ihn fragen wollten, und antwortete, ehe sie gefragt. — *ἐν τούτῳ*) propter hoc. Act. 24, 16. 1. Joh. 4, 2. Vgl. *ἐν ᾧ*, quoniam (Fritzsche ad Rom. II, p. 93). *ἐν* bezeichnet das ursprüngliche Beruhen in (Bernhardy p. 211). Ebr., jene Erklärung verwerfend: „Daran haben wir erkannt und geglaubt", was eben nicht dasteht. — *πιστεύομεν*) Nicht jetzt erst tritt ihr Glaube ein, dass (*ὅτι*) Christus von Gott ausgegangen ist (s. V. 27), und nicht erst aus dem Grunde glauben sie's, weil er Alles wisse; sondern für ihren vorhandenen Glauben an die göttliche Herkunft Christi bekennen sie einen neuen und besonderen Gewissheitsgrund in dem, was sie eben gesagt, gefunden zu haben, vgl. z. 2, 11. Von einem Wider-

spruch mit V. 27 (Lck.) kann in keinem Fall die Rede sein, da das *πεπιστεύκατε* ja vom Standpunkt der Zukunft aus (*ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* V. 26) gesagt war. Unrichtig Lange: *ὅτι* heisse: weil; „darin wurzelt unser Glaube, weil du u. s. w."; umgekehrt nimmt Ew. das *ἐν τούτῳ* vorausweisend: daran glauben wir, dass u. s. w. Aber Joh. bezeichnet den Gegenstand des Glaubens nie durch *ἐν*. — *ἀπὸ τ. θεοῦ*) wie 13, 3, wechselt ohne Sinnunterschied mit *παρά* V. 27 und *ἐκ* V. 28. — Dass sie den zweiten Theil des Wortes V. 28 weglassen, verräth nicht, dass sie Jesum doch nicht ganz verstanden (Luth.); denn sie knüpfen einfach an das an, was Jesus V. 27 als Gegenstand des Glaubens genannt hatte (Ebr., Keil).

V. 31 f. *ἄρτι πιστεύετε*) nehmen Euth.-Zig., Calv., Wetst. u. M., auch Kuin., Olsh., de W., Brückn., B.-Crus., Tisch., Hengst., Ew., Schnz. fragend (nach Analogie von 1, 51. 13, 38. 20, 29), und ein wesentlicher Sinnunterschied ist damit nicht gegeben; denn keinesfalls will Jesus ihren jetzigen Glauben bezweifeln*), sondern er würde auch in der Frage nur das betonte *ἄρτι* ihnen in der vorausgesetzten Bejahung zum Bewusstsein bringen. Aber einfacher nimmt man es mit Lck., Meyer, Thol., Stier, Luth., God. zugestehend: „Jetzt, jetzt eben glaubt ihr, aber wie bald werdet ihr wankend werden!" *οἱ λέγοντες πιστεύειν φεύξεσθε μικρὸν ὕστερον, κινηθείσης ὑμῶν ὑπὸ τοῦ φόβου τῆς πίστεως*, Apollinar. Der Glaube selbst schwand nicht (daher kein Widerspruch mit V. 27, vgl. Luk. 22, 32), aber er bestand die Probe nicht. Keinesfalls aber darf man die in *ἄρτι* liegende Beziehung zur Zukunft leugnen und mit der Beziehung auf die Vergangenheit (vgl. schon Chrys., Theoph.) das Wort zu einem rein lobenden machen (God.). — V. 32. *καὶ ἐλήλυθεν*) In der Flucht der Jünger (Mark. 14, 50) sieht Jesus offenbar ein Zeichen ihres wankenden Glaubens, weshalb man nicht hätte leugnen sollen, dass darin ein Vorwurf liegt (gegen Hengst., Ebr.). Wenn Jesus ihnen 18, 8 selbst den Weg zur Flucht bahnt, so thut er es, weil er wusste, dass sie die Glaubensprobe nicht bestehen würden. — *εἰς τὰ ἴδια*) in

---

*) „Er will sie nicht strafen noch für den Kopf stossen, als die noch schwach und unverständig sind, sondern antwortet ihnen auf's allerfreundlichst, als sollt er sagen: ihr seid gute fromme Kinder, lasset euch wohl dünken, ihr versteht's und gläubet's und ist ja wahr, dass ihr jetzt gläubet, wie sie ja von Herzen bekennen, dass er von Gott ausgegangen (welches ist je der rechte Glaube), aber ihr wisset nicht, wie es gehen wird und wie euer Glaube so schwach ist" u. s. w., Luther.

sein Eigenes, d. i. seine eigene Aufenthaltsstätte (19, 27. Plat. Pol. 8, p. 543 B). Gegensatz der *κοινωνία*, welche so gesprengt wird: *ἀπόσσυτος ἄλλος ἀπ' ἄλλου*, Nonn. Vgl. Plat. Gorg. p. 502 E: *ἕνεκα τοῦ ἰδίου τοῦ αὐτῶν ὀλιγωροῦντες τοῦ κοινοῦ*. Das Aufgeben der Gemeinschaft unter einander war das klarste Zeichen, dass ihr Glaube an seine Messianität wankte. Dass man ihn allein liess, war ein Zeichen, dass sogar ihre Liebe wankte. Eine Aufopferung für ihn hat Jesus freilich nicht verlangt; aber dass sie die Theilnahme für sein Geschick höher achten sollten, als die (übrigens nicht sehr drohende) Gefahr für die eigene Person. Zur Vorhersagung selbst vgl. Mark. 14, 27. — *καί*) das nachdrückliche: und — —, welches (mit einer Pause zu denken) unerwartet das Gegentheil einführt. S. z. 7, 28. — *οὐκ εἰμὶ μόνος* etc.) das ruhige, klare, über alle menschliche Untreue erhabene Bewusstsein des väterlichen Schutzes. Vgl. 8, 29. Nach Chrys., Augustin., Keil ist es zur Stärkung der Jünger im Glauben gesprochen. Vgl. dagegen Schnz.

V. 33. „Das ist die Letze gegeben und in die Hand geschlagen zu guter Nacht. Er beschleusst aber sehr gewaltiglich mit dem, darum er die ganze Predigt gethan hat", Luther. — *ταῦτα*) am Schlusse der ganzen seit 14, 31 wieder angehobenen Reden auf Kap. 15. 16 zurückweisend (so gew., auch Schnz.), vielleicht mit auf Kap. 14 (God., Luth., Keil), dessen Abschluss (14, 27) ja gewissermaassen wieder aufgenommen wird. Die specielle Beziehung auf V. 31 f. (Ebr., vgl. Schegg), ist möglich, wenn man ausschliesslich an den siegesmuthigen Schlusssatz denkt, aber eben deshalb nicht recht wahrscheinlich. — *ἐν ἐμοί*) in mir lebend und webend (14, 20), so dass ich euer bestimmendes Lebensprincip bin, in der Lebensgemeinschaft mit mir. — *εἰρήνην ἔχετε*) kann hier nur: Seelenruhe, Herzensfrieden sein, wie auch Meyer mit Lck. erkennt, auf 14, 27 verweisend, wo beide aber anders erklären. — *ἐν τῷ κόσμῳ θλῖψιν*) in der Welt, d. i. unter den Ungläubigen verkehrend, Bedrängniss (16, 21, u. s. 15, 18 ff.), nicht: Angst (Luther), wie auch Luth., der aber darin den Widerspruch findet, in welchen die Jünger durch die Gemeinschaft mit etwas ihnen Heterogenem versetzt und wovon alle äussere Bedrängniss nur Folge ist. Allein von dieser grade muss die Rede sein, da ihr gegenüber zum Muthfassen (*θαρσεῖτε*) aufgefordert wird. — *ἐγώ*) Treffend Luther: „er spricht nicht: seid getrost, ihr habt die Welt überwunden, sondern das ist euer Trost, dass Ich, Ich die Welt überwunden habe; mein Sieg ist euer Heil". — *νενίκ. τ. κόσμ.*) fasst man gewöhnlich proleptisch

(Meyer: Das Perf. setzt den unmittelbar bevorstehenden, durch sein Verherrlichtwerden mittelst des Todes davonzutragenden Sieg als schon vollendet, vgl. Schnz., Keil, der an den Versöhnungstod und die Auferstehung denkt), wofür 12, 31 gar nicht und 13, 31 nur nach der gewöhnlichen falschen Auslegung spricht. Auch führt die Analogie von 1. Joh. 4, 4. 5, 4 f. durchaus auf innere Ueberwindung (vgl. de W.). Er hat sich durch die Welt weder zur Sünde verleiten, noch in seinem Frieden (14, 27) stören lassen, und lässt sich nicht (Perf.), wogegen Keil einwendet, dass dies bei Christo ja nicht möglich war! Aber bei Christo kann diese innere Ueberwindung allerdings nicht ohne die äussere gedacht werden, die darin beruht, dass er trotz alles Gegenstrebens der Welt in ihr eine Gemeinde gegründet, die nicht mehr der Welt angehört (15, 19), sondern in die Lebensgemeinschaft mit ihm versetzt ist (ἐν ἐμοί). Also nicht darum weil er sein durch sie fortzusetzendes Werk nicht preisgeben wird (Meyer), sondern weil sie in der Lebensgemeinschaft mit ihm befähigt werden, die aus der äusseren Bedrängniss ihnen erwachsende innere Anfechtung zu besiegen, wie er sie besiegt hat, dürfen sie in aller θλῖψις Muth fassen und können somit in ihm Frieden haben. Ein lebendiger Kommentar dieses θαρσεῖν ist besonders Paulus. S. z. B. Rom. 8, 37. 2. Kor. 2, 14. 4, 7 ff. 6, 4 ff. 12, 9. Vgl. Luther's triumphirende Auslegung.

Anmerkung. Dass auch diesen Schlussworten bestimmte Erinnerungen zum Grunde liegen, zeigt das naive Wort der Jünger V. 29, das sicher nicht als eins der angeblich dem Evangelisten charakteristischen „Missverständnisse" erdichtet ist, da ein solches in Wahrheit gar nicht zu konstatiren ist (s. d. Ausl.). Dieses Jüngerwort aber setzt das Wort Jesu V. 25 voraus, das schon wegen seiner merkwürdigen Beziehung auf die in unserem Evang. gar nicht vorzugsweise hervortretende Bildlichkeit der Lehrweise Jesu, sowie wegen der von allen übrigen Parakletverheissungen abweichenden Form (vgl. auch die etwas gezwungene Anknüpfung an V. 24) das Präjudiz wesentlicher Ursprünglichkeit für sich hat. Vor Allem aber wird der Grundgedanke von V. 25 f. schon darum ursprünglich sein, weil auch in der ersten Weissagung von seinem Wiederkommen nach der Auferstehung Jesus wiederholt die Jünger auf die göttliche Liebe verweist (14, 21. 23) und der ganze Grundgedanke einer keiner Vermittlung mehr bedürftigen Liebesgemeinschaft mit dem Vater in der eigenthümlich Johanneischen Lehrweise ebenso fremdartig dasteht, wie er dem Grundgedanken der synoptischen Reden von der Kindschaft im Gottesreiche

entspricht. Auch die Verbindung dieser Verheissung mit der Erhebung ihrer Gotteserkenntniss auf die höchste Stufe der Klarheit und Unmittelbarkeit (V. 24) wird um so mehr geschichtlich sein, als ihr tief innerlicher Zusammenhang hier nicht einmal angedeutet ist. Ebenso begreift sich, wie diese Erörterungen auf das Ziel hinauslaufen mussten, die Jünger Angesichts der ihrer wartenden Trübsale zu beruhigen (V. 33). Dass aber diese Erinnerungen hier in der freien Weise des Evangelisten reproducirt sind (vgl. auch das ἐν ὀνόματι μ. in der Bedeutung von V. 23 f. und dazu die Note dort), zeigt ein so streng dogmatisch formulirtes Selbstzeugniss Jesu, wie V. 28, und das gleichartige Bekenntniss der Jünger V. 30 mit seinem Anklang an 2, 25 und seiner Voraussetzung eines Glaubens derselben an die Präexistenz Jesu, der thatsächlich und nachweislich ihnen erst ungleich später aufgegangen ist, sowie das Wort V. 32, das nach der synoptischen Ueberlieferung auf dem Wege nach Gethsemane gesprochen ist und schon darum dorthin gehören wird, weil es der Anlass geworden, die Vorhersagung der Verleugnung Petri dorthin zu versetzen (s. z. 13, 38). So liegt in der Parakletverheissung, in der erneuten Verheissung des Wiedersehens und in diesen Schlussworten immerhin noch eine Fülle von Erinnerungen an das, was Jesus auch nach seinem Aufbruch 14, 31 den Jüngern noch zu sagen hatte (s. d. Anm. p. 556). Vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 515 f.

Kap. XVII.

Die Abschiedsreden schliessen mit dem **Abschiedsgebet**, das man seit Chytraeus (precatio summi sacerdotis) das hohepriesterliche nennt, nach Meyer, weil er sich mit diesem Gebete zum hohenpriesterlichen Akt des sühnenden Selbstopfers bereitet (s. z. V. 19), nach Hengst., sofern die Fürbitte für die Gemeine eine der wesentlichsten Functionen des Hohenpriesters (Lev. 9, 22. Num. 6, 22—27) war, nach God., sofern er im Gebet sich und sein Volk Gott darbringt. Er betet nach Meyer mit aller Tiefe, Innigkeit, Klarheit und Ruhe des sittlichen Bedürfens und der kindlichen Hingabe des Vollenders. Nach Luth. ist weder in der Schrift noch in den Literaturen der Völker etwas vorhanden, was an Einfachheit und Tiefe, Grossheit und Innigkeit mit diesem Gebete sich vergleichen liesse. Luther's Auslegung von Kap. 17 ist aus dem J. 1534. Vgl. noch Weiss, Leben Jesu II, p. 517 f.

V. 1—8*). Gebet um seine Verherrlichung. Gewöhnlich lässt man diesen Theil des Gebets nur bis V. 5 gehen (auch Meyer); aber V. 6—8 gehört noch zum Rückblick auf die Vollendung seines Erdenwerkes, womit Jesus jene Bitte motivirt (vgl. V. 4). So mit Recht Lck., de W., Ebr. Nur Hengst. leugnet überhaupt, dass im ersten Theil des Gebets Jesus für sich selbst bitte (vgl. auch Keil). — *ταῦτα ἐλάλησεν — καὶ — καί*) wäre, wenn ächt, nicht Nachlässigkeit des Stiles (de W.), sondern feierliche Umständlichkeit. — *εἰς τ. οὐρ.*) dient nicht zur Bestätigung dessen, dass Jesus im Freien geredet habe (s. z. 14, 31; so Rupert., Grot., Ebr., God., Hengst. u. V.), bedarf auch nicht der Vermittelung (Gerhard), dass durch die Fenster des Zimmers der Himmel dem Blicke zugänglich gewesen sei, sondern das Auge des Betenden hebt sich überall gen Himmel. Vgl. Act. 7, 55. — *εἶπεν*) und zwar laut um der Jünger willen (V. 13, vgl. 11, 42). Deshalb darf man aber weder mit Lampe sagen: orationem non tam sui quam suorum causa ad patrem fudit, noch mit Beng.: orat patrem simulque discipulos docet (Luth.), da die Belehrung der Jünger höchstens als natürliche Folge (Lck.) gedacht werden kann, während die Absicht, weshalb Jesus laut betet, doch zunächst ihre Stärkung ist. — *ἡ ὥρα*) ist nicht die Todesstunde (Lck.,

---

*) V. 1. Der Art. vor *ιησ.* (Rcpt., Lchm., Treg.) ist nach ℵB zu streichen. Auch hier hält Meyer die Participialconstruction der ältesten Mjsc. (ℵBCDLX: *επαρας* statt *επηρεν — και*) für stilistische Nachbesserung und ebenso V. 4 das *τελειωσας* statt *ετελειωσα* (Treg. a. R.). Aber an letzterer Stelle ist die Conformation nach *εδοξασα* augenfällig, und auch hier entscheiden die ältesten Zeugen (vgl. z. 12, 6), durch die er selbst den Wegfall des *και* nach *ινα* für entscheidend bezeugt erklärt. Aber auch das *σου* nach *ο υιος* (Rcpt., Lchm.) ist nach ℵBC zu streichen. — V. 2 haben BΔ 7 Mjsc. (Treg. a. R., WH.) nach *ινα* den Ind. Fut. *δωσει* (vgl. 7, 3) statt der fehlerhaften Aoristform *δωση* (vgl. dazu Buttm., neut. Gr. p. 31), die Beng., Bäuml. fälschlich für den Conj. Fut. halten. Das *γινωσκουσιν* nach *ινα* V. 3 (Tisch., Treg. txt. nach ADLΔ 3 Mjsc.) statt *γινωσκωσιν* hält Meyer wohl mit Recht für Schreibfehler. — V. 5 hat WH. a. R. nach ℵ *ην* statt *η*. — V. 6. Die Rcpt. hat *ους δεδωκας* (Treg. a. R.) und *αυτους δεδωκας* statt des Aor. der ältesten Mjsc. Das Perf. stammt wohl aus V. 7, wo *δεδωκας* entscheidend bezeugt und in AB nach V. 6 conformirt ist in *εδωκας* (Lchm., Treg. a. R., WH. txt.). Ebenso ist V. 8 das *εδωκας* (ABCD) in der Rcpt. (vgl. WH. a. R.) dem gleich folgenden *δεδωκας* conformirt. Zu der Alexandrinischen Form *τετηρηκαν* statt *-ηκασιν* V. 6 (BDL), der das entscheidend bezeugte *εγνωκαν* V. 7 (wofür WH. nur nach ℵ a R. i. Kl. *εγνων* hat u. Treg. a. R. nach Min. *εγνωκα*) entspricht, vgl. Win. §. 13, 2, c. — V. 8. Das *εστιν* der Rcpt. (Lchm.) statt *εισιν* (ℵBCLX) ist Nachbesserung.

Meyer, vgl. God., Ebr., welche dieselbe als Uebergang zur Herrlichkeit fassen), sondern findet seine Näherbestimmung im Folgenden (Hengst.), wonach es allerdings die für seine Verherrlichung bestimmte Stunde ist (de W., Keil), ohne dass deswegen eine Rückweisung auf 12, 23. 13, 31 f. (Luth.) stattfindet. — *δόξασον*) geht, wie 7, 39. 12, 16, auf die Erhebung in die himmlische Glorie (vgl. V. 5), wie jetzt auch Brückn. anerkennt, nicht auf die irdische, sittliche Verklärung Christi in der Anerkennung seiner Person und Sache (Didym., Nösselt, Kuin., de W., Reuss); oder auf die Mittheilung des wahren Gottesbewusstseins an die Menschheit (Baur); oder (wenigstens zugleich) auf die Annahme seines stellvertretenden Opfers (Ebr.), da nach dem Absichtssatz etwas gemeint sein muss, was ihn zu umfassenderer Wirksamkeit befähigt. Beachte noch *σου τὸν υἱόν*: das vorangerückte *σου* verhält sich zur Bitte motivirend; es ist ja dein Sohn, welchen du verherrlichen sollst. — *δοξάσῃ σε*) was durch die immer umfassendere Offenbarung seiner Herrlichkeit geschieht, die Jesus von seiner himmlischen Erhöhung aus bewirken will, wie er sie in seinem irdischen Leben erstrebt hat. Vgl. 13, 31. — V. 2 hält dem Vater den Bestimmungsgrund zur Erfüllung des Gebetenen (*δόξασόν σου τ. υἱόν*) vor, welcher in der Angemessenheit des Erbetenen (*καθώς*: inmaassen, wie denn, vgl. z. 13, 34) zu dem ihm bereits in seiner Berufsstellung Gegebenen liegt*). — *ἐξουσίαν πάσης σαρκός*) Vollmacht über alle Menschen hat der Vater dem Sohne bei dessen Sendung gegeben (13, 3); denn er hat diesen als den einigen Erlöser und Heiland zur Ausführung des Heilsrathschlusses ermächtigt, der sich über Alle erstreckt; Keiner ist von seiner Messianischen Befugniss ausgenommen. Diese *ἐξουσία* aber kann er nicht vollziehen, ohne dass er zur himmlischen *δόξα* zurückkehrt, von welcher aus er sein Werk fortführen und vollenden muss, da seine irdische Wirksamkeit an Israel gebunden war (vgl. z. 12, 24. 32), nicht: weil sie jetzt noch gebunden ist, so lange er im Fleisch der Schwachheit ist (Luth.). Denn nicht um die Ermöglichung der

*) Unrichtig lassen daher B.-Crus., Luth., Ebr. den Satz mit *καθώς* von *ἵνα* — *δοξάσῃ σε* abhängen. Ew. fängt mit *καθώς* einen neuen Satz an, welcher sich erst V. 4 vollende, so dass V. 3 Parenthese sei: „So wie du ihm Vollmacht gabst — —, verherrlichte ich dich auf der Erde“. Allein die periodische Gestaltung, welche so herauskommt, ist der Weise dieses Gebetes weniger entsprechend; auch verräth der Personenwechsel in V. 2 und 4 die Nichtzusammengehörigkeit.

Geistessendung (God.) oder die Aufnahme der Gläubigen in die himmlische Herrlichkeit (Hengst. nach 14, 2. 3) handelt es sich, sondern um die extensive Vollendung seines Werkes. Mit πάσης σαρκίς aber ist die ganze Menschheit, und zwar nach ihrer natürlichen und darum an sich der ewigen ζωή entbehrenden Beschaffenheit bezeichnet (s. z. Act. 2, 17), und zwar mit einer gewissen Feierlichkeit des alttestamentlichen Typus (כל בשר), ohne dass darin eine Hinweisung auf ihre Unvollkommenheit (Meyer), ihren Gegensatz zum πνεῦμα (Baur), ihre Schwachheit oder Sündhaftigkeit liegt. Vgl. Luth., Brückn. Joh. hat sonst den Ausdruck nicht, welcher aber nach Meyer grade dieser gehobenen Gebetsstimmung entspricht. — ἵνα etc.) nicht blosse Inhalts- und Umfangsangabe der ἐξουσία (Ebr.), sondern Bezeichnung der beseligenden Absicht jener Ermächtigung, welche also der Absicht des δόξασόν σου τ. υἱόν entspricht (dem ἵνα ὁ υἱὸς δοξάσῃ σέ V. 1), wie die verliehene Vollmacht der erbetenen Verherrlichung. — πᾶν ὃ etc.) Nom. abs., der durch αὐτοῖς aufgenommen und in die Konstruction eingereiht wird (vgl. 6, 39), nicht Acc. (God.). Der neutrische Ausdruck (vgl. 6, 37) bezeichnet nicht die Gläubigen als ein Ganzes, eine ideale Einheit (Luth., Hengst., God., Keil), auch nicht den Begriff der Allgemeinheit (Ew.), sondern fliesst aus der Vorstellung des Erfolges, den der Vater dem Sohne giebt (vgl. Weiss, Lehrb. p. 140). Denn nicht Alle ohne Unterschied können durch Christum das ewige Leben empfangen, sondern (vgl. V. 6) die der Vater dem Sohne gegeben hat (durch den Zug der Gnade, 6, 44), das sind, von Seiten der göttlichen Wirksamkeit bezeichnet, die Nämlichen, welche ihrerseits die Glaubenden sind (1, 12. 3, 15 al.), nicht die Prädestinirten (Augustin.) oder „die geistigen überweltlichen Naturen“, welche Hilg. hier findet. — αὐτοῖς) auf die Subjekte des absoluten (Buttm. neut. Gr. p. 325) collectiven πᾶν bezüglich (Bremi ad Isocr. I. Exc. X). Beachte noch die gewichtige Parallelstellung δέδωκας αὐτῷ, δώσῃ αὐτοῖς. — ζωὴν αἰώνιον) fasst Hengst. gegen die ausdrückliche Erklärung in V. 3 ganz vom jenseitigen Leben.

V. 3. Das weiterführende δέ bringt eine zusammenhangsmässige Näherbestimmung der ζωὴ αἰώνιος, aus welcher erhellen soll, wiefern durch die Mittheilung derselben (V. 2) der Vater verherrlicht wird (V. 1). — αὕτη — ἐστίν) vgl. 3, 19, besagt also, worin das Wesen des ewigen Lebens besteht, weshalb auch hier (vgl. 4, 34. 6, 29) unmöglich die telische Bedeutung des ἵνα festgehalten werden kann (gegen

Meyer, God.), wenn man nicht mit Ebr. gegen den klaren Wortsinn behauptet, das Erkennen sei die Folge und nicht das Wesen des ewigen Lebens. Umgekehrt erklären es B.-Crus., Ew. für die Bedingung oder Ursache, Lck., Meyer für die innere Wurzel, das subjektive Prinzip der ζωή (mit Verweisung auf Sap. 15, 3), welche auch nach Luth. nur in und mit dem Erkennen gesetzt ist. Allein richtig erkennen de W., Hengst., God., Keil, Schnz., dass es sich hier um eine Bestimmung dessen handelt, was das ewige Leben ist*). — *τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν*) ist nicht Prädikat (Ew., Meyer: als den einzigen wahren Gott, vgl. Luther), sondern Apposition und zwar zu *σε* allein, nicht zugleich zu *ὃν ἀπέστειλας* (vgl. Lampe nach Augustin., Ambr., Hilar., Beda, Thomas, Aret. u. M.). Eine Antithese gegen den heidnischen Polytheismus (Lck., de W., Meyer, Ebr.) liegt dem Ausdruck ganz fern (vgl. Luth.); es werden auch nicht die Einzigkeit und die Wahrhaftigkeit Gottes als zwei parallel stehende, wenn auch einander bedingende Eigenschaften Gottes hervorgehoben (Hengst.), sondern Jesus bezeichnet den Vater (V. 1) als den, der allein in Wahrheit Gott ist, weil Gott nur wahrhaft erkannt ist, wenn er als der Vater Christi erkannt wird. — *καὶ ὃν ἀπέστειλας*) bildet ebensowenig eine Antithese gegen das Judenthum (Lck., de W., Ebr., Meyer, der sich vergeblich auf die confessionelle Bestimmtheit der Angabe beruft), sondern hebt hervor, dass die Erkenntniss des einzig wahren Gottes nur durch die seines Abgesandten vermittelt ist. Darin eben liegt, dass das *μόνον* nicht, wie Arianer und Socinianer wollten, eine Antithese gegen die Gottheit Christi bilden kann, da vielmehr, wenn in seinem Abgesandten allein der wahre Gott erkannt wird, jener ihm wesensgleich sein muss. — *Ἰησ. Χριστ.*) heisst nicht: Jesum als Messias (Nösselt, Kuin., Meyer, Ew.), sondern ist Nom. propr., wie 1, 17, da grade die von Meyer angezogene

---

*) Dabei ist das Erkennen freilich nicht als eine rein theoretische Funktion des Verstandes, sondern, wie immer bei Joh., als ein geistiges Anschauen, ein Sichversenken in das höchste Erkenntnissobjekt gedacht, mittelst dessen dasselbe innerlich angeeignet und zum bestimmenden Mittelpunkt des gesammten Geisteslebens erhoben wird, ohne dass man ihm den Begriff der „inneren Gemeinschaft" substituiren darf, die bei Joh. anders bezeichnet wird (gegen Luth.). Während aber sonst im N. T. erst mit dem ewigen Leben im Jenseits diese höchste Seligkeit des Gottschauens beginnt, ist es das Eigenthümliche der Johanneischen Anschauung, dass dieselbe bereits im Glauben unmittelbar gegeben ist. Vgl. Weiss, Lehrb. §. 146, a. b.

Stelle 9, 22 zeigt, wie jenes durch die Wortstellung angedeutet sein müsste*).

V. 4 f. motivirt noch einmal von anderer Seite her die Bitte V. 1 *δόξασόν σου τὸν υἱόν* („ostendit, non iniquum se petere", Grot.), und bestimmt die erbetene *δόξα* selbst näher. — *ἐγώ σε ἐδόξ. ἐπὶ τ. γ.*) wodurch, sagt der folgende Participialsatz. Das Messianische Werk verherrlichte Gott, auf dessen höchste Offenbarung, somit auf dessen Erkenntniss, Preis und Verehrung es sich bezog. Vgl. V. 6. — *τελειώσας*) weil Jesus am Ziele seiner irdischen Laufbahn steht, hat er sein Lebenswerk vollendet, soweit es in seinem irdischen Berufsleben vollendet werden konnte, was nicht ausschliesst, dass er es in seinem Tode weiter vollendet, ohne dass man diese Vollendung hier schon mit Meyer, Ebr. miteinschliessen darf. — V. 5. *καὶ νῦν*) und jetzt, wo ich von dieser meiner irdischen Wirksamkeit abtrete. — *με σύ*) beachte die Korrelation mit *ἐγώ σε*, in welcher der Gedanke der Vergeltung (vgl. das *διό* Phil. 2, 9) sich ausdrückt. Der Nachdruck liegt auf *ἐγώ* und *σύ*, daher nach *με* kein Komma zu setzen ist. — *παρὰ σεαυτῷ*) so dass ich mit dir selbst in himmlischer Gemeinschaft vereinigt sein werde, dem *ἐπὶ τ. γῆς* entsprechend. — Die *δόξα*, welche Jesus vor der Weltschöpfung, also in der vorzeitlichen Ewigkeit besass (*εἶχον*), war die göttliche Glorie, d. i. die wesentlich herrliche Erscheinung der göttlichen Gesammtvollkommenheit und Seligkeit, die *μορφὴ θεοῦ* (Phil. 2, 6) in seiner Präexistenz, deren er sich entäusserte, als er Mensch wurde, und deren Wiederempfang er nun im Bewusstsein ihres einst gehabten Besitzes von Gott erbittet, so dass auch darin eine Motivirung seiner Bitte liegt (vgl. Luth.)**). Die Erfüllung dieser Bitte:

---

*) Dass der Betende in dritter Person von sich spricht (V. 1. 2), ist gewiss nicht auffallend, aber dass er hier zum ersten Male sich selbst bei dem Namen genannt haben sollte, den er später in der Gemeinde führte (Luth., God., Ebr., Keil, Schnz.), ist und bleibt ganz unnatürlich und wird dadurch nicht wahrscheinlicher, dass dieser Name sofort in der Pfingstpredigt (Act. 2, 38) von Petrus gebraucht wird (Brückn.) oder dass er schon wie ein Verklärter spricht (Ew.). Man braucht darum dem Evangelisten nicht einen Verstoss gegen das geschichtliche Decorum beizumessen (Bretschn., Lck., de W.), vielmehr erhellt ja aus dem ganzen Verse, der eine specifisch Johanneische Anschauung ausdrückt, dass hier die Erläuterung des Evangelisten sich in die freie Reproduction des Gebetes einmischt. Vgl. schon Thol.

**) Meyer polemisirt dagegen, dass dies Bewusstsein nicht bloss in augenblicklicher Ahnung vor sein Geistesauge trete (Weizs., der hier

Phil. 2, 9. 1. Tim. 3, 16. Hebr. 1, 8. 13. Act. 2, 34. 1. Petr. 3, 22 al.

V. 6 ff. fasst man gewöhnlich als Ueberleitung zur Fürbitte für seine Jünger, die hier als derselben würdig dargestellt werden, besser (s. z. V. 1) als Ausführung des *τὸ ἔργον τελειώσ.* etc. V. 4. — *σου*) mit Nachdruck *τοῖς ἀνθρώπ.* gegenüber, im Hochgefühl der Heiligkeit und Grösse der gelösten Aufgabe. — *τὸ ὄνομα*) Der Name Gottes war den Menschen bisher nur soweit bekannt, als er sein im alten Bunde offenbar gewordenes Wesen bezeichnet; sofern er aber sein in Christo offenbar gewordenes Wesen, wie es sich in der Ausführung seiner höchsten Heilsrathschlüsse manifestirt, bezeichnet, ist er erst durch ihn den Menschen kundgeworden, also insbesondere sein Vatername. Vgl. God. Eine Beziehung auf die Jüdische Geheimhaltung des Jehovah-Namens (Hilg.) liegt gänzlich fern. — *οὓς ἔδωκ. μοι ἐκ τ. κόσμου*) nothwendige Bestimmung zu *τοῖς ἀνθρώποις* (daher nicht zu *σοὶ ἦσαν* zu verbinden): welche du aus der Welt (aus den Ungläubigen ausgesondert 15, 19 und) mir gegeben hast, das sind die Jünger, die aber hier lediglich als der erste Kreis der Gläubigen in Betracht kommen. Gegeben hat sie ihm Gott durch seine Gnadenwirkung; s. z. 6, 37. 44. — *σοί*) Pronom. poss. wie V. 9: Dir angehörig waren sie, Deinige, „per fidem V. T.“, Beng. Alle Glieder der Israelitischen Volksgemeine s o l l t e n Gott angehören; aber nur die, in welchen die alttestamentliche Offenbarung ihren Zweck erreicht, gehörten ihm innerlich und darum wahrhaft an (vgl. 3, 21. 8, 47). Daher nicht im Sinne der Prädestination (Beza, Calv.). Die

---

„die Spitze einer fortschreitenden Selbsterkenntniss“ findet). Aber soviel wird man zugeben müssen, dass nur in so besonders gehobenen Momenten, wie in diesem Gebete (vgl. auch 8, 58), Jesus dies tiefste Geheimniss seines Selbstbewusstseins vor den Jüngern entschleierte. Dass aber hier und V. 25 verschiedene Auffassungsweisen der Person Christi sich kund geben (Weizs. in d. Jahrb. f. D. Th. 1862. p. 645 ff., vgl. de W., der schon hier eine Vermischung der Idee des *λόγος ἄσαρκος* mit der des *λόγος ἔνσαρκος* findet), ist exegetisch nicht zu begründen. Gegen die Meyer'sche Unterscheidung einer gottmenschlichen *δόξα*, die Jesus auf Erden besass, von der göttlichen, von welcher hier die Rede ist, s. z. 1, 14. Die *δόξα* aber mit den Socinianern, Grot., Wetst., Nöss., Löffler, Eckerm., Stolz, Gabl., vgl. B.-Crus., Schleierm. L. J. p. 286 f., Scholt., ideal von der destinatio divina zu fassen, ist ganz unmöglich, da das *παρὰ σοί* in seiner Korrelation zu *παρὰ σεαυτῷ* nur auf seine uranfängliche himmlische Gemeinschaft mit Gott 1, 1 gehen kann, was Beyschl. Joh. Fr. p. 244 vergeblich zu bezweifeln sucht.

nicht ethische Fassung vom Eigenthum überhaupt (Cyrill.: *ἴδια γὰρ πάντα θεῷ*) oder „als deine Geschöpfe" (Hengst.) ergiebt kein besonderes motivirendes Moment. — *καὶ τὸν λόγον σου τετήρ.*) Indem sie in Folge jener inneren Angehörigkeit und der damit gegebenen Empfänglichkeit das Wort Jesu, welches den Glauben an seinen Namen und das Halten seiner Gebote forderte, befolgten (8, 51. 14, 23), haben sie Gottes Wort befolgt (14, 24, vgl. 7, 16). — V. 7. *νῦν ἔγνωκαν* etc.) Der Erfolg jener Gotteswirkung von objektiver Seite und ihres Gehorsams von subjektiver Seite ist jetzt so weit gediehen, dass sie Alles, was der Vater Christo mitgetheilt hat, als das, was es ist, als von Gott herrührend erkannt haben (und erkennen, Perf.). Alles was du mir gegeben hast, geht nicht bloss auf die Lehre (de W.), sondern auf das ganze Wirken Jesu (Luth., Brückn., Ebr., Keil), zu welchem er vom Vater Auftrag, Anweisung, Kraft, Erfolg u. s. w. empfangen hat. In dieser Erkenntniss liegt das Verständniss seines einzigartigen Verhältnisses zum Vater und damit der in ihm gegebenen vollen Gottesoffenbarung eingeschlossen. — V. 8. *ὅτι*) denn, giebt den Nachweis, wie sie zu der Erkenntniss V. 7 gelangt seien*), wobei speciell auf seine Worte eingegangen werden muss, da auch sein Wirken nur auf Grund seiner Erklärungen darüber recht verstanden werden konnte. — *ἃ ἔδωκάς μοι*) vgl. 12, 49; die ihm von Gott gegebenen Worte, d. h. was er als Dolmetscher Gottes zu verkünden gehabt (nichts Anderes), hat er ihnen mitgetheilt. — *καὶ αὐτοί*) und sie ihrerseits, ist nur durch ein Komma vom Vorherigen zu trennen, und hängt noch mit *ὅτι* zusammen. — *ἔλαβον*) bezeichnet das willige Annehmen der Worte, die sie nicht zurückweisen, sondern auf sich einwirken liessen, die erste Vorbedingung alles Erkennens und Glaubens (vgl. Weiss, Lehrbegr. p. 28). Bem. den historischen Aorist in seiner Sinnverschiedenheit von den Perfectis in V. 6. 7. — *ἔγνωσαν ἀληθῶς*) vgl. 7, 26. Hier folgt der Erkenntniss der Glaube (wie 1. Joh. 4, 16), weil nur durch den Eintritt der vollen Ueberzeugung die Erkenntniss sich vollendet (anders 6, 69). Die göttliche Sendung, als Objekt von beiden (vgl. 11, 42), ist nach dem Parallelsatz als Sendung aus dem

---

*) Ew. fängt mit *ὅτι* (weil) einen Vordersatz an, dessen Nachsatz V. 9 (so flehe ich) folge, so jedoch, dass von *οὐ περὶ τοῦ κόσμου* bis *ἔρχομαι* V. 11 eine Parenthese eintrete, und dann erst mit *πάτερ ἅγιε* das mit *ἐρωτῶ* gemeinte Flehen komme. Aber diese complicirte Zurechtlegung ist weder nöthig noch dem klaren ruhigen Gange grade dieser Gebetsrede angemessen.

Sein bei Gott gedacht, welche sich in dem Ausgehen von ihm (16, 27) verwirklicht (gegen Schnz., der in diesem das Objekt der Erkenntniss, in jener das des Glaubens sieht). Damit ist die Vollendung dessen erreicht, was Christus an den Jüngern bewirken wollte.

V. 9—19*). Fürbitte für die Jünger. — ἐγώ) In dem mit Nachdruck vorangestellten ἐγώ liegt das erste Motiv für die Erhörung der Bitte. Er, der sein Werk auf Erden vollendet hat (V. 4—8) und zur Fortsetzung desselben in seiner Erhöhung berufen ist (V. 1—3), bittet für sie. — οὐ περὶ τοῦ κόσμου) hat kein dogmatisches Gewicht, und ist daher nicht im Sinne der Verdammung der Welt (Melanth.) oder der absoluten Prädestination (Calv., Jansen, Lampe) oder der Negation solcher Fürbitte überhaupt (Hengst.) zu deuten, sondern bezieht sich eben nur auf diese gegenwärtige Fürbitte, die ja keine Gott Fremde, sondern die Seinigen, die er Jesu gegeben habe (bem. den positiven Gegensatz: περὶ ὧν δέδωκάς μοι und dazu V. 6), betreffe, — was ihn als zweites Motiv bewegen soll, dieselbe zu erfüllen. Gut Luther: „Sonst soll man für die Welt bitten, dass sie bekehret werde". Vgl. V. 21. Meyer, Luth. u. A. verweisen auf Matth. 5, 44. Luk. 23, 34. — ὅτι σοί εἰσι) Grund der Fürbitte: weil sie — obgleich mir gegeben — Dein sind, Dir gehörig als meine Gläubigen, nachdem sie schon vordem, als Du sie mir gabst, Dein waren (V. 6). — V. 10. καὶ τὰ ἐμὰ πάντα — ἐμά) ist nach Meyer parenthetische Erklä-

---

*) V. 11 lies nach ℵB αυτοι statt ουτοι (Rcpt., Lchm., Treg., WH. a. R.). Das ω statt ους ist entscheidend bezeugt. Die Rcpt. hat mit B 4 Mjsc. και nach καθως (Treg.), das besonders in D (11, 2. 13, 23. 34. 15, 10. 17, 16), aber auch in ℵ (6, 23. 15, 10) nach Relativis oft hinzugefügt wird. — V. 12. Das ω (BCL) könnte nach V. 11 conformirt sein (Meyer), wenn nicht das και vor εφυλαξα, das in der Rcpt. fehlt, den dringenderen Verdacht weckte, dass man wegen des Fehlens eines Objekts bei εφυλαξα das και fortliess (Lchm. i. Kl.) und ω in ους (Lchm.) änderte, um ein Objekt dazu zu gewinnen. Das εν τω κοσμω (Rcpt.) nach αυτων ist aus V. 11. — V. 13 lies εν εαυτοις nach ℵABX statt εν αυτοις (Rcpt., Lchm.). — V. 16. Das ουκ ειμι steht nach entscheidenden Zeugen hinter εγω, nicht hinter εκ του κοσμου (Rcpt.). — V. 17. Das σου nach αληθεια (Rcpt. nach XΔ Mjsc.) ist nach entscheidenden Zeugen zu streichen. Dagegen ist die Weglassung des εγω vor αγιαζω V. 19 (Tisch., vgl. Lchm. u. WH. i. Kl.) durch ℵA codd. it. sah. aeth. ungenügend bezeugt, da es in ℵ auch 1, 27. 10, 34. 15, 20. 17, 10 ohne ersichtlichen Grund weggelassen ist. Die Stellung ωσιν και αυτοι statt κ. αυτ. ωσιν (Rcpt.) ist entscheidend bezeugt.

rung darüber, weshalb er die ihm Gegebenen doch Gottes Angehörige nennt. (Ueber das *καί* parentheticum s. Frtzsch. ad Rom. 1, 13. p. 35). Weniger gut sieht Luth. darin eine Erklärung, weshalb es sich um Gottes Sache handelt, was schon in V. 9 liegt. Es bezieht sich aber nicht auf die Jünger speciell (Kuin.), sondern führt das von ihnen zu Sagende auf die allgemeine wechselseitige Eigenthumsgemeinschaft zurück, welche in Sachen seines Werkes zwischen ihm, dem Sohne und Bevollmächtigten des Vaters, und dem Vater stattfinde. Beide haben dasselbe Werk, denselben Zweck, dieselben Mittel u. s. w. gemein*). — *καὶ δεδόξ. ἐν αὐτ.*) lassen Meyer, Keil noch von *ὅτι* abhängen, wodurch *καὶ — ἐμά* zur Parenthese wird (s. o.), was der Einfachheit des Johanneischen Stiles kaum entspricht. Es kann auch als selbstständige Folgerung aus dem Vorigen gefasst werden, nicht zwar weil die Verherrlichung Jesu in ihnen zugleich eine Verherrlichung des Vaters ist (Luth., Schegg, Schnz.), sondern weil sich in jener zeigt, dass die Gottangehörigen zugleich sein (seine Gläubigen) sind und er also an ihnen dasselbe Interesse hat, wie Gott selbst. Diese Verherrlichung besteht aber darin, dass sie ihn in seiner Herrlichkeit erkannt haben (V. 7. 8) und er somit in ihren Herzen verherrlicht (11, 4. 12, 28. 13, 31) ist. Vgl. Luth., God., Ebr., Hengst.**).

V. 11 ff. *οὐκέτι εἰμὶ* etc.) so redet er „nunc quasi

---

*) Da der Sohn nichts von sich selbst thut (5, 19), so kann er mit dem Seinen nichts thun, als was Gott damit gethan haben will, und es ist also so gut, als ob es Gottes Eigenthum verbliebe, worüber dieser allein verfügt; und da Gott Alles durch den Sohn thut (5, 20), so ist Alles, was sein ist, zugleich des Sohnes, der darüber verfügt, wie über sein Eigenthum. Getrenntes Eigenthum giebt es nur, wo jeder nach seinem Willen in eigenem Interesse über das Seine verfügt (vgl. Weiss Lehrb. p. 207 f.). Vgl. z. 16, 15 Dies nennt Keil „eine Abschwächung des Wortlauts". Treffend Luther: „Es wäre noch nicht so viel, wenn er schlecht sagete: Alles was mein ist, das ist dein; denn das kann Jedermann sagen — —; aber das ist viel grösser, dass er es umkehret und spricht: Alles was dein ist, das ist mein; das kann keine Creatur für Gott sagen".

**) Auch de W., obwohl derselbe in dem Perf. doch eine theilweise Prolepsis findet, und Keil, der aber das Bezeugen des Sohnes Gottes vor der Welt hinzunimmt. Ew. denkt an ihre Lossagung von den Irrthümern und Sünden der Welt. Meyer (vgl. Lck.) fasst das *δεδόξ.* so, dass sie in ihrer Person und Wirksamkeit Träger und Förderer seiner Ehre und Anerkennung auf Erden sind, was im Perf. mit prophetischer Prolepsis als vollendet und bestehend (Kühner §. 384, 2) bezeichnet sei.

provincia sua defunctus", Calv. — *καὶ αὐτοὶ* etc.) „hos relinquam in tantis fluctibus", Grot. Damit ist ihre Bedürftigkeit ausgesprochen, da er, wenn er zum Vater kommt, sie nicht mehr auf Erden vor Versuchung schützen kann*). In der unperiodischen Verbindung der Sätze durch das blosse *καί* findet Meyer tiefe Bewegtheit. — *ἅγιε*) die Gewährung der Bitte (*τήρησον* etc.) entspricht der Heiligkeit seines Vaters, weil es dem heiligen Gott in seiner Geschiedenheit von der Welt mit ihrer natürlichen Unreinheit zukommt, auch die Jünger in gleicher Geschiedenheit vor ihrem befleckenden Einfluss zu bewahren. Vgl. God.**). — *ἐν τῷ ὀνόμ. σ.*) ist nicht ohne weiteres in die Erkenntniss oder das Bekenntniss des Namens Gottes (Meyer, vgl. de W.) umzusetzen; denn der Name selbst, der ihnen kundgethan (V. 6), sofern er das in Christo offenbar gewordene Wesen Gottes bezeichnet, ist in Folge des Glaubens (V. 8) ihr Lebenselement geworden, aus dem sie alle Antriebe und Kräfte für ihr neues Leben und Wirken schöpfen, so lange sie in ihm bewahrt bleiben, und grenzt also das heilige Gebiet, in dem sie sich bewegen, von der Welt um sie her ab (vgl. die schöne Ausführung von God.). — *ᾧ δέδωκ. μοι*) *ᾧ* attrahirt für *ὅ*, was aber nicht statt *οὕς* steht (Beng.), sondern sich auf *ὀνόματι* bezieht: Gott hat seinen Namen ihm kundzumachen übergeben. Ganz verkehrt Hengst. wegen Ex. 23, 21: Gottes in die Erscheinung tretendes Wesen und dessen Entfaltung sei nur in Christo zu suchen. — *ἵνα*)

---

*) Diese Hinweisung bezieht God. speciell auf die „peinliche Zwischenzeit" zwischen seinem Tod und seiner himmlischen Erhöhung, während Hengst darauf verweist, dass die Verheissung Matth. 28. 20 einer höheren Ordnung der Dinge angehört. Allein auch in seiner himmlischen Erhöhung muss der Sohn Alles, was er an den Seinen thun will, vom Vater erbitten, und auch was er an ihnen thut, thut also der Vater (durch ihn) auf sein Gebet. Vgl. 16, 7 mit 14, 16; 14, 13 f. mit 15, 16.

**) Nach Diestel in d. Jahrb. f. D. Theol. 1859. p. 45 ist hier Gott als *ἅγιος τοῦ Χριστοῦ* gedacht, was die Vollendung des alttestamentlichen *ἅγιος τοῦ Ἰσραήλ* sei. Allein hiervon ist weder eine Andeutung im Kontexte, noch findet sich überhaupt die Vorstellung Gottes als des *ἅγιος τοῦ Χριστοῦ* ausdrückt. Nach Meyer, Schnz. ist die Heiligkeit der absolute Gegensatz des ungöttlichen Wesens der profanen Welt, vor derem unheiligen Einfluss sie bewahrt werden sollen (vgl. Lck., de W.), nach Hengst. die absolute Macht des heiligen Gottes, nach Luth. seine Erhabenheit über die Welt, sofern sie als an dieser sich bethätigend gedacht ist (vgl. Hofm. Schriftb. I, 81 ff.), nach Keil die Unzugänglichkeit für die Einwirkung des Bösen und die Macht, die Seinen davor zu bewahren.

nicht von *δέδωκάς μοι* abhängig (Meyer früher), sondern von *τήρησον*, weil „die *ἑνότης*, von welcher dieser Absichtssatz handelt, das Ziel des ganzen Gebets ist" (Luth.). Diese Einheit ist aber nicht eine Einheit in der Liebe (Lck., Olsh., vgl. Ew.) oder im Frieden Gottes (de W.), auch nicht bloss die ethische Einheit oder Gleichheit der Gesinnung (Meyer, Schnz.), sondern kontextgemäss die durch das gemeinsame Sein im Namen Gottes vermittelte Lebenseinheit. Denn darauf, dass der Sohn nur in dem ihm allein vollkommen und ursprünglich offenbaren Namen Gottes lebt, beruht seine einzigartige Lebensgemeinschaft mit dem Vater, welche die Gläubigen theilen, so lange sie in seinem Namen bleiben (vgl. z. V. 21). Vgl. Beng.: „Illa unitas est ex natura, haec ex gratia, igitur illi haec similis est, non aequalis". — V. 12 zeigt, wie er bisher das Seinige gethan habe, um den durch seine Bitte erstrebten Zweck zu erreichen. — *ὅτε ἤμην* etc.) wie V. 11 *οὐκέτι εἰμὶ ἐν τ. κόσμῳ*, redet Jesus, als ob er schon geschieden wäre aus der Welt. „Jam in exitu mundi pedem irrevocabilem posuerat", Rupert. z. V. 11. — *ἐγώ*) was Du nun thun mögest, V. 11. — *καὶ ἐφύλαξα*) sagt nicht bloss, wodurch das *τηρεῖν* (conservare) geschehen ist (Meyer, God.: custodire, vgl. Sap. 10, 5. Dem. 317 ult.), sondern bezeichnet neben dem positiven Bewahren in dem rechten Lebenselement die Behütung vor feindlichen Einflüssen, die sie demselben entreissen könnten (Luth., Keil, Schnz.). Das Objekt ergänzt sich von selbst aus dem Vorigen, wenn man nicht einfach erklären will: ich habe gehütet, und keiner von ihnen ist in's Verderben gerathen (d. i. in das ewige Verderben durch Abfall, welcher der *ζωή* verlustig macht), ausser dem dem Verderben Angehörenden (Matth. 23, 15), d. i. nicht: der zum Verderben bestimmt ist (Meyer, vgl. de W., Hengst. und schon Lck., wenn auch an die sittliche Prädisposition dazu denkend), sondern: der dem Verderben Anheimgefallene (Luth., Keil, Schnz.)*). — *ἵνα ἡ γραφ. πληρ.*) Ueber die Wehmuth, die in diesem Gedanken

---

*) Gekünstelt Ebr.: der sich in den Mutterschooss der *ἀπώλεια* begeben und sich von ihr zu ihrem Kinde hat gebären lassen. Aber der Umfang des Begriffs in den Zusammensetzungen mit dem Hebr. בֵּן ist ein viel weiterer. Vgl. 6, 64. 70. Die Bezeichnung des Antichrists durch *ὁ υἱὸς τ. ἀπωλ.* 2. Thess. 2, 3 ist nur formell parallel (gegen Holtzm.). Im Evang. Nikod. 20 (s. dazu Thilo p. 708) heisst der Teufel so. Nicht nennen mag Jesus den Judas, der diese tragische Ausnahme bildet (*εἰ μή* nicht gleich *ἀλλά*, wie Scholt. will, vgl. auch God.).

liegt, erhebt sich Jesus in dem Bewusstsein, dass sein Untergang nichts Zufälliges, Abzuwendendes, sondern als göttliches Verhängniss in der Schrift geweissagt ist, und zur Erfüllung derselben eintreten musste. Wegen 13, 18 denken die meisten Ausleger seit Luther mit Recht an Ps. 41, 10. Falsch Kuin.: die Weissagungen vom Tode Jesu überhaupt seien gemeint; Lange L. J. II, p. 1412: Jes. 57, 12 f.; Euth.-Zig., Calov. u. V.: Ps. 109, 8. — V. 13. *νῦν δὲ* etc.) Jetzt aber komme ich zu dir, und kann sie nun nicht mehr persönlich wie bisher bewahren (V. 11). — *λαλῶ ταῦτα*) dies Gebet um deine Obhut. — *ἐν τῷ κόσμῳ*) „jam, ante discessum meum", Beng. Er könnte ja, was er für sie wünscht, später von seinem Vater erbitten, aber damit die Jünger auf Grund dieser Fürbitte sich der göttlichen Obhut versichert wissen, betet er schon jetzt vor ihren Ohren (vgl. 11, 42), was Ebr. vergeblich leugnet. Dass er auch nach seinem Weggange betet (Brückn.), liegt nicht in den Worten. — *τὴν χαρὰν τ. ἐμήν*) ist auch hier nicht die von ihm (de W.), etwa durch dies Gebet (Hengst.) gewirkte Freude, sondern die Freude, die er hat, aber nicht die Freude über seinen Heimgang zum Vater (Luth., God.), sondern die Freude, die ihn allezeit in dem Bewusstsein der väterlichen Obhut (8, 29) erfüllt, sollen sie vollendet in sich tragen. Zum Ausdruck vgl. die sachlich andersartige Stelle 15, 11.

V. 14 ff. Die Fürbitte wendet sich zu einer besonderen Bestimmtheit der gebetenen *τήρησις*, die durch eine neue Hervorhebung ihres Bedürfnisses eingeleitet wird. — *ἐγώ*) Gegensatz: *ὁ κόσμος*. Eben das Wort Gottes, das er ihnen mitgetheilt (V. 8) und sie gläubig angenommen haben, hat sie der Weltgemeinschaft entnommen. — *ἐμίσ. αὐτούς*) hat Hass gegen sie gefasst (Aor., s. Lobeck ad Phryn. p. 197. Kühner ad Xen. Mem. 1, 1, 18). Diesen Hass nennt Luther „die rechte Hoffarbe der Christen, so sie tragen auf Erden". Uebrigens s. z. 15, 18 f. — *καθὼς ἐγὼ* etc.) vgl. 8, 23. — V. 15. *ἵνα ἄρῃς αὐτοὺς* etc.) nämlich durch den Tod, wie Jesum selbst. Dies würde sie am wirksamsten dem Hasse der Welt entrücken, aber es darf nicht sein; „denn ich habe noch mehr durch sie auszurichten", Luther. — *ἐκ τ. πονηροῦ*) ist nicht mit Luther, Calv. u. V., auch Olsh., B.-Crus., Hengst., Ew., God. als Neutr. zu fassen, sondern aus der sie umgebenden und durch die Furcht vor dem Hasse der Welt mit Versuchung bedrohenden Macht des Satans, des Fürsten der Welt, sollen sie sittlich unversehrt hervorgehen; vgl. 1. Joh. 2, 13 ff. 3, 12. 5, 18 f. 4, 4.

2. Thess. 3, 3. Vgl. zu dem prägnanten (nach Lck. das αἴρειν ἐκ einschliessenden) τηρεῖν ἐκ Apok. 3, 10, auch φυλάσσειν ἐκ ἐπιβουλῆς bei Themist. 181, 19 (Dind.). Nonn.: δαίμονος ἀρχεκάκοιο δυσαντήτων ἀπὸ θεσμῶν. — V. 16. Nachdrückliche Wiederaufnahme des V. 14 Gesagten, um zu zeigen, wie sie des nun zu erbittenden positiven ἁγιάζειν fähig sind. — V. 17. ἁγίασον αὐτούς) bezeichnet nicht die sittliche Heiligung (Lck., de W., Ew., Ebr.), auch nicht die Absonderung von der Welt (Hengst.) und die völlige Zueignung durch Gott (Luth.), die schon als Voraussetzung in V. 16 liegt und die Keil gar mit der Heiligung des Lebens und der Festigung im neuen Lebenselement verbindet, sondern, wie 10, 36, die Weihe für ihren Beruf, welche ihre Ausrüstung mit göttlicher Erleuchtung, Kraft, Muth, Freudigkeit, Liebe, Begeisterung u. s. w. für ihr amtliches Wirken (V. 18) einschliesst. Vgl. God., Schegg, Schnz. — ἐν τῇ ἀληθείᾳ) vgl. Sir. 45, 4, fasst man gewöhnlich instrumental: kraft, mittelst (Chrys., Nonn., Theophyl., Calv. u. V., auch Lck., Thol., God.), aber willkürlich die Analogie des korrelaten τηρεῖν ἐν V. 11 f. verlassend, während de W., B.-Crus., Bäuml. ebenso willkürlich den Begriff des τηρεῖν hier wieder einmischen: „so dass sie in der Wahrheit bleiben“, wobei das klimaktische Verhältniss von τηρεῖν und ἁγιάζειν verkannt wird. Es bezeichnet das Lebenselement, in welchem die Jünger stehen (Meyer, Luth., Ebr., Keil), weil sie nur durch die Annahme der im Worte Jesu ihnen mitgetheilten Wahrheit der Welt entnommen sind (V. 14) und dadurch dieser Weihe würdig geworden (V. 16), und weil sie durch das Bleiben in derselben zur Ausrichtung ihres Berufs, zu dem sie geweiht werden sollen, fähig werden; denn „das Mittel ihrer Wirksamkeit, für welche sie geheiligt werden sollen, ist das Wort Gottes“ (Luth.). Luther („rechtschaffen heilig machen“) nimmt ἐν τ. ἀληθ. gleich ἀληθῶς von der vollkommenen Heiligung im Gegensatz gegen die bisherige mangelhafte (Hengst.), wogegen zwar nicht der Artikel (vgl. Xen. Anab. 6, 2, 10), wohl aber das folgende ὁ λόγος etc. entscheidet. — ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθ. ἐστι) ist nicht Unterstützung der Bitte (Meyer: Dein Wort, keines Anderen Wort, ist Wahrheit. Wie solltest du also das gebetene ἁγιάζειν nicht gewähren?), oder nähere Angabe des Mittels der Heiligung (de W., Ew., Hengst., God., vgl. auch Schnz., Keil, obwohl dieselben die instrumentale Fassung des τῇ ἀληθείᾳ ablehnen, deren Correlat doch diese Erklärung ist), sondern Begründung ihres Seins in der Wahrheit (vgl. Ebr.), das durch die Mittheilung des göttlichen Wortes an sie (V. 14)

und dessen Annahme (V. 6. 8) bewirkt ist. Die Artikellosigkeit von *ἀληϑ.* beruht nicht darauf, dass es Prädikat ist (Lck.), sondern auf der Vorstellung, dass das Wesen des Wortes Wahrheit sei, so dass *ἀληϑ.* abstrakt, nicht Gattungsname ist. Vgl. 4, 24. 1. Joh. 4, 16.

V. 18 f. weist Jesus zunächst auf ihren Beruf hin, wozu sie der V. 17 erbetenen Weihe bedürfen. — *καϑὼς ἐμὲ* etc.) mit pragmatischem Gewicht vorangestellt; denn wie er nicht ohne die göttliche Weihe (10, 36) seiner Sendung nachkommen konnte, so auch die von ihm Gesendeten nicht. — *κἀγώ*) nicht statt *οὕτως ἐγώ* (de W.), sondern einfach: habe auch ich gesandt. Vgl. 15, 9. 20, 21 al. — *ἀπέστειλα*) Die Sendung war zwar nicht objektiv geschehen (20, 21. Matth. 28, 19), aber in der Verordnung und Instruction zum apostolischen Amte (Matth. 10, 5 ff.) bereits der Idee nach begriffen. — *εἰς τὸν κόσμ.*) bezeichnet, wie V. 14. 15. 16, die noch ungläubige Menschenwelt, weshalb an eine Sendung aus einem „über die Welt erhabenen Lebenskreis", die seiner Sendung vom Himmel entspricht (God.), nicht zu denken ist. — V. 19 motivirt Jesus seine Bitte V. 17, ähnlich wie V. 12, durch das was er entschlossen sei, zur Erreichung dieses Zweckes zu thun. — *ὑπὲρ αὐτῶν*) in commodum 15, 13; steht mit Nachdruck voran, weil es hier darauf ankommt, was er für sie thun will, ohne dass dies eine umfassendere Bedeutung seiner Todesweihe ausschliesst. Beachte auch die nachdrückliche Korrelation von *αὐτῶν — ἐγὼ ἐμαυτὸν — καὶ αὐτοί.* — *ἁγιάζω ἐμαυτόν*) geht nicht auf das ganze Lebenswerk Christi (Socin., Nöss., Kuin., Calv., God.), auch wenn man als den Gipfelpunkt desselben seinen Tod denkt (Hengst., jetzt auch Luth.), sondern, wie die meisten Ausleger (auch Schnz., Keil) es fassen, auf die thatsächliche Weihe, welche Christus, indem er sich durch seinen Tod Gott zum Opfer darbringt, an sich selbst vollzieht, so dass *ἁγιάζω* wesentlich gleich *προσφέρω σοὶ ϑυσίαν* (Chrys.) ist, vgl. 4. Makk. 17, 19; *ἁγιάζειν*, הִקְדִּישׁ, ist sollennes Wort vom Opfern im A. T., s. Ex. 13, 2. Deut. 15, 19 ff. 2. Sam. 8, 11. Rom. 15, 16; vgl. auch Soph. Oed. Col. 1491. Dion. H. 7, 2. Christus ist der Priester und das Opfer zugleich (Brief an d. Hebr.)*). — *ἵνα ὦσιν*

---

*) Schon das sollenne *ὑπέρ* (6, 51. 10, 11. 15. 15, 13. 18, 14. 1. Joh. 3, 16) hätte abhalten sollen, das *ἁγιάζω ἐμ.* im ethischen Sinne von der Heranreifung zur sittlichen Vollkommenheit durch treuen Liebesgehorsam gegen den Vater zu fassen (so Wörner Verhältn. d.

καὶ αὐτοὶ etc.) setzt die durch seinen Opfertod beabsichtigte Weihe der Jünger in Analogie mit seiner Opferweihe, was aber keineswegs nöthigt, an das Selbstopfer der Jünger (Chrys., Theophyl., Euth.-Zig. nach Rom. 12, 1) oder gar ihr Martyrium zu denken oder ihre Berufswirksamkeit als ein lebendiges Dankopfer (Ebr.) zu fassen. Ebensowenig ist es nöthig, eben wegen dieser Korrelation beides von der völligen Hingabe an Gott in ihrem Berufe zu nehmen (Hengst., Luth., God.), bei welcher Fassung man als das vermittelnde Moment nur die Kraft seines Vorbildes denken könnte (B.-Crus.). Es kann sich aber auch nicht um sittliche Heiligung handeln, welche der Tod Jesu nicht unmittelbar wirkt (gegen de W., Keil), und ebensowenig um ihre die Welt überwindende Kraft (Schnz.), oder ihre Begabung und Ausrüstung, da die Einschiebung der durch den Tod bedingten Geistessendung ganz willkürlich ist (gegen Meyer), sondern nur um die Weihe im negativen Sinne d. h. um die Entfernung aller mit der Weihe an Gott unverträglichen Schuldbefleckung durch den sühnenden Opfertod (vgl. das *ἁγιάζειν* des Hebräerbriefs und dazu Weiss, Lehrb. §. 123. b). Grade auf dem Doppelsinn des *ἁγιάζειν* beruht die Pointe des Ausspruchs. — *ἐν ἀληθείᾳ*) Modalbestimmung zu *ἡγιασμένοι*: wahrhaft Geweihte, Matth. 22, 16. 2. Kor. 7, 14. Kol. 1, 6. 1. Joh. 3, 18. 2. Joh. 1. 3. Joh. 1. LXX. 2. Reg. 19, 17 (wo jedoch *ἐν* zweifelhaft ist). Sir. 7, 20. Pind. Ol. 7, 126. Bei den Klassikern ist der blosse Dativ und *ἐπ' ἀληθείας* gangbar. Der Zusatz hebt hervor, wie es zu der V. 17 erbetenen Weihe in voller Wahrheit nicht kommen kann, ohne diese durch seine Todesweihe zu vermittelnde. So im Wesentlichen*) Chrys., Euth.-Zig., Beza, Calv., Beng. u. M., auch Hengst., God., Schnz. Die neuerlich nach Erasm., Bucer u. M. gangbar gewordene Fassung von Lck., Thol. (?), Olsh., de W., B.-Crus., Luth.,

---

Geistes z. Sohne Gottes p. 41 f.). Einfach richtig Euth.-Zig.; *ἐγὼ ἑκουσίως θυσιάζω ἐμαυτόν*. Vgl. überh. Ritschl in d. Jahrb. f. D. Theol. 1863. p. 240 f.

*) sofern sie *ἐν ἀληθ.* vom wahren *ἁγιάζεσθαι* fassen, wobei sie aber vielfach einen Gegensatz gegen die typische Heiligkeit der alttestamentlichen Opfer finden, wie z. B. Euth.-Zig.: *ἵνα καὶ αὐτοὶ ὦσι τεθυμένοι ἐν ἀληθινῇ θυσίᾳ· ἡ γὰρ νομικὴ θυσία τύπος ἦν, οὐκ ἀλήθεια*. Vgl. Theophyl.; auch Holtzm. Judenth. u. Christenth. p. 421. God. u. Aeltere denken ebenso kontextwidrig an einen Gegensatz gegen die Jüdische sanctimonia ceremonialis, Meyer bleibt bei dem „eminenten Charakter des Verhältnisses überhaupt" stehen, jeder anderen *ἁγιότης* in menschlichen Verhältnissen gegenüber. Vgl. Luther: wider aller Welt und menschliche Heiligkeit.

Lange, Brückn., Ew., Keil: *ἐν ἀληϑ.* sei nicht verschieden von *ἐν τῇ ἀληϑείᾳ* V. 17, ist irrig, weil der Artikel fehlt, welcher hier bei der Zurückbeziehung auf die bereits artikulirte bestimmte Wahrheit durchaus nothwendig war. Mit Ungrund beruft man sich wegen der Artikellosigkeit auf 1, 14. 4, 24, wo Wahrheit als allgemeiner Begriff (vgl. 8, 44) ausgedrückt ist (Sir. 37, 15. Tob. 3, 5. 2. Tim. 2, 25. 3, 7), und auf 3. Joh. 3, wo *ἐν ἀληϑ.*, ganz wie hier und 3. Joh. 1, gleich *ἀληϑῶς* genommen werden muss.

V. 20—29*). Fürbitte für alle Gläubigen. — *περὶ τῶν πιστευόντων*) Nach Luth. stehen bereits Alle, welche in Zukunft glauben werden, im Geiste vor ihm (Meyer, God.), nach Ebr. ist das Part. Praes. nur zeitlose Bezeichnung des Begriffs als solchen (Lck., Hengst., vgl. Keil, obwohl dessen nähere Erklärung auf die andere Auffassung führt). — *διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν*) Nur durch das *κήρυγμα* der Apostel (Euth.-Zig.) vermittelt sich also für die Zukunft alles Gläubigwerden. Nach Hengst. hat Jesus hier schon die Schriften der Apostel vor Augen gehabt. — Inhalt der Bitte ist aber nicht V. 11 (de W.) oder Alles für die Jünger Erbetene (Meyer), da ja V. 17 f. speciell auf den Apostelberuf geht und für alles Uebrige die Jünger überhaupt nur als die ersten Gläubigen in Betracht kommen, sondern derselbe folgt V. 21 in der Form der Absicht, wie V. 15, weil es sich ja um das handelt, was in Zukunft geschehen soll (vgl. Ebr.). So mit Recht auch Lck., Ew., Luth., Schnz., Keil. Eben weil bei diesem Höchsten, das er für das irdische Leben der Gläubigen erbittet und das als letztes Ziel für die Jünger schon V. 11 ins Auge gefasst war, wesentlich die Gesammtheit aller Gläubigen in Betracht kommt, dehnt sich die Fürbitte zuletzt noch auf sie aus. — V. 21. *ἓν ὦσιν*) wie

---

*) V. 20. Die Rcpt. hat *πιστευσοντων* statt des Praes. gegen alle Mjsc. — V. 21 lies *πατηρ* nach BD, wie V. 24. 25 nach AB, wo auch Lchm. die Rcpt. *πατερ* verwirft. Das *εν* nach *εν ημιν* (Rcpt., Lchm. i. Kl. nach ℵALXΔ Mjsc.) ist glossematischer Zusatz, wie das *εσμεν* (Rcpt., Lchm. nach AXΔ Mjsc.) nach *ημεις εν* V. 22. Tisch., WH., Treg. txt. lesen nach ℵBC *πιστευη* statt *-ση* (Rcpt.). — V. 22 haben Lchm., Treg. a. R. nach AD *εδωκας* statt des Perf. — V. 23. Das *και* vor dem zweiten *ινα* (Rcpt.) ist unpassender Verbindungszusatz. — V. 24. Auch hier, wie V. 11, wird nach ℵBD cop. *ο* zu lesen sein statt des erleichternden *ους* (Rcpt., Lchm., Treg. a. R.). Dagegen ist das *ην εδωκας* der Rcpt. (B 8 Mjsc.) mit Treg. txt., WH. txt. beizubehalten, da das *δεδωκας* (ℵACDLXΔ) nach dem in demselben Verse vorhergehenden *δεδωκας* conformirt sein wird, statt dessen Lchm. nach A *εδωκας* schreibt.

V. 11. Hier aber zeigt das καθὼς etc. ganz klar, dass es sich nicht bloss um die ethische Gleichheit der Gesinnung handelt (Meyer), sondern um eine durch die mystische Lebensgemeinschaft mit Christo und Gott vermittelte Lebenseinheit. — καθὼς etc.) construiren de W., Luth., God. gegen die Einfachheit des Johanneischen Stiles mittelst einer Inversion in den folgenden Satz mit ἵνα hinein. Zur Sache vgl. 10, 38. 14, 10 f. Auf diesem Sein des Vaters im Sohne und des Sohnes im Vater beruht ihre Einheit (10, 30), der die der Gläubigen gleichartig werden soll. — ἵνα καὶ αὐτοὶ etc.) hängt nicht von καθώς ab (Lck., Meyer), sondern nimmt das erste ἵνα ganz parallel wieder auf, um das Einssein in Gemässheit des dazwischen getretenen Satzes mit καθώς als ein gemeinsames Sein in Christo und Gott näher zu bestimmen, so dass schon darum der Zusatz der Rcpt. (ἕν) ganz unpassend ist (gegen Lck., de W.). — ἵνα ὁ κόσμ. πιστ.) ist nicht den beiden vorigen ἵνα parallel, sondern subordinirt, und enthält den letzten Zweck der Verwirklichung jener Einheit, welcher in der Gewinnung der (also keineswegs aufgegebenen, vgl. z. V. 9) Welt für den Glauben liegt*). — ὅτι σύ με ἀπ.) Inhalt des Glaubens im Sinne von V. 8.

V. 22 f. hebt, wie V. 12, hervor, was er seinerseits (ἐγώ) gethan habe, um diese Einheit seiner Gläubigen und ihren Zweck zu verwirklichen, und ist daher nicht noch von ὅτι abhängig (Ew.). — τὴν δόξαν) fassen de W., Meyer, Keil, Schnz. und jetzt auch Luth. von der himmlischen Glorie (V. 24), die aber Jesus V. 1—5 erst erbittet und die auch die Gläubigen erst in der Hoffnung besitzen, so dass das διδόναι bei dieser Erklärung immer der Sache nach auf ein destinare (Gabler, B.-Crus.) oder dare constitui (Grot.) reducirt wird, was doch Meyer mit Recht verwirft und Keil durch seine breiten Ausführungen vergeblich zu verschleiern sucht**).

---

*) „Das ist die Frucht, die durch und aus solcher Einigkeit soll folgen, nämlich, dass Christi Wort weiter ausbreche und in der Welt angenommen werde als Gottes Wort, darin eine allmächtige, göttliche, unüberwindliche Kraft und ewiger Schatz aller Gnaden und Seligkeit steht", Luther, wogegen Calv. mit der Prädestinationslehre ins Gedränge kommt und aus dem πιστεύειν ein widerwilliges agnoscere macht; so auch Scholt.

**) Ganz wortwidrig sind die Deutungen auf die Gnade und Wahrheit (Thol. und wenigstens zugleich auch Brückn. nach der falschen Erklärung von 1, 14), von der Kindschaft (Beng., God.), zugleich mit der ζωὴ αἰώνιος V. 2 f. (Lck.) oder dieser allein (Ew.), von der inneren Herrlichkeit des christlichen Lebens, insbesondere der Einheit mit

Man muss daher an die Wunderherrlichkeit denken, die er den Jüngern verliehen hat; denn das *αὐτοῖς* kann schon wegen des Perf. nicht auf die *πάντες* V. 21 gehen, sondern nur dem *αὐτῶν* V. 20 parallel stehen, womit nicht ausgeschlossen ist, dass auch in den späteren Gläubigen sich einstellt, was den Jüngern lediglich auf Grund ihres Glaubens verliehen ist (14, 12). Grade behufs der Bekehrung der Welt hat er ihnen verliehen, die Botschaft, die sie ihr bringen, ebenso durch Wunder und Zeichen zu beglaubigen, wie er es gethan. Es liegt also eine Ahnung des Richtigen in der Erklärung der *δόξα* von der Herrlichkeit des apostolischen Amtes im Lehren und Wunderthun (Chrys., Theophyl., doch noch Anderes einmischend, Euth.-Zig., Erasm., Vatabl., Grot. u. M., auch Paul. und Klee). — *ἵνα ὦσιν ἕν* etc.) vgl. V. 11. Bem. dass hier nicht *πάντες* steht, wie V. 21. Ueberhaupt aber darf man hierin nicht eine blosse Rückkehr zu dem Gedanken des V. 21 sehen, da derselbe in V. 23 sofort eine eigenthümliche Bestimmtheit empfängt. Mit der Ertheilung der ewigen *δόξα* (Meyer, de W.) kann die Herstellung der Einheit im Sinne von V. 11. 21 in keiner Weise beabsichtigt sein, nur die Umdeutung dieser verbirgt beiden Auslegern die Unmöglichkeit jener Deutung der *δόξα*. — V. 23. *ἐγὼ ἐν αὐτοῖς κ. σὺ ἐν ἐμοί*) kann unmöglich Apposition zu *ἡμεῖς* sein (Meyer, vgl. Lck., Luth., Ebr., Schnz.), da dann das *ἕν* (*ἐσμέν*) Prädikat zu beiden sein müsste, was doch bei dem *ἐγὼ ἐν αὐτοῖς* nicht der Fall ist (vgl. God., der es deshalb als Apposition zu dem *ἓν εἶναι καθὼς ἡμεῖς* fasst, was eben nicht möglich ist). Es steht freilich auch nicht ausser Verbindung mit der Struktur (de W.), sondern hebt einen neuen Satz an, der durch die einfache Kopula zu ergänzen ist (Augustin., Theophyl., Euth.-Zig., Beda, Beza, Beng., Keil, Schegg u. M.). Dadurch wird die Rede von der *δόξα* keineswegs kontextwidrig unterbrochen, vielmehr einfach der Hauptsatz *κἀγὼ — αὐτοῖς* in einem Parallelsatz wieder aufgenommen; denn eben weil er in ihnen wirkt wie der Vater in ihm, können sie dieselben Gotteswunder vollbringen, wie er sie vollbracht hat (14, 11).

Christo (Olsh., vgl. Ebr., Hengst.), von der Liebe (Calov., Maldonat.) u. dergl. Nach der Analogie von V. 8 (vgl. V. 11. 14) könnte man, freilich nicht an das Wort Jesu (Weizs., Jahrb. f. D. Th. 1857. p. 181), aber an die andere Seite seiner Wirksamkeit, an die in seinen Werken offenbar gewordene göttliche Herrlichkeit (2, 11) denken; aber die Kundmachung derselben kann durch *δέδωκα αὐτοῖς* nicht wohl ausgedrückt sein.

Nur bei der richtigen Deutung der *δόξα* erklärt sich, warum hier nicht von der mystischen Lebensgemeinschaft nach ihren beiden Seiten, sondern nur von dem Sein Christi in ihnen und Gottes in Christo die Rede ist (gegen Schnz.). — *ἵνα ὦσιν τετ. εἰς ἕν*) das *ἵνα ὦσιν ἕν* lebhaft und gewichtig wieder aufnehmend, wie das zweite *ἵνα* in V. 21 („siehe, wie ihm der Mund übergeht mit einerlei Worten", Luther), und zwar in dem die höchste Verstärkung enthaltenden Ausdruck: damit sie vollendet seien zu Einem (zu einer Einheit), in vollendetem Grade geeinigt seien. *εἰς* im Sinne des Ergebnisses. Vgl. Stellen wie Plat. Phileb. p. 18 B: *τελευτᾶν τε ἐκ πάντων εἰς ἕν.* Dem. p. 358. 14: *εἰς ἓν ψήφισμα ταῦτα πάντα συνεσκεύασαν.* — *ἵνα γινώσκῃ ὁ κόσμος* etc.) parallel dem *ἵνα ὁ κόσμος πιστεύσῃ* V. 21, den Endzweck der erstrebten Einheit hinzufügend, weshalb das *καί* der Rcpt. ganz unpassend ist. Die endliche Bekehrung der Welt, mit der jeder metaphysische Dualismus ausgeschlossen ist (gegen Hilg.), wird hier dadurch ausgedrückt, dass sie zur Erkenntniss der höchsten Heilsthatsache gelangt, die V. 21 als Gegenstand ihres Glaubens genannt ist. Beides ist unzertrennlich mit einander verbunden; denn die Erkenntniss muss zum vollen Ueberzeugtsein kommen (V. 8) und der Glaube zu immer tieferem Erkennen seines Objekts heranreifen (6, 69), weshalb es ganz unthunlich ist, mit God. hier das unfreiwillige Erkennen der ungläubig bleibenden Welt einzuschliessen. — *κ. ἠγάπησας* etc.) beziehen Lck., Meyer, Schnz. auf die in der Sendung Christi bewiesene Liebe (3, 16), wobei doch die Gleichstellung mit der Liebe zum Sohne in keiner Weise motivirt wäre, besser Luth., Keil auf die Vollendung der Gemeinde, am besten Ebr. auf das Sein Gottes in ihnen (durch Christum). Vgl. V. 26. Aber wenn diese göttliche Liebe der Welt kund werden soll, so kann es sich nicht um Vorgänge des inneren Lebens allein handeln; es muss sich dieselbe thatsächlich beweisen in der den Jüngern verliehenen Wunderherrlichkeit, nach welcher Gott durch sie Werke wirkt, wie er sie durch Christum gewirkt hat, und somit zeigt, dass sie die erwählten Gegenstände seiner Liebe sind, die er zu Organen seines Wirkens auf Erden macht, wie er den Sohn der Liebe dazu gemacht hat. So erst kommt es V. 22 f. zu einem wirklichen Gedankenfortschritt, indem gezeigt wird, w i e das schon V. 21 in Aussicht genommene Ziel erreicht werden soll.

V. 24. *ὃ δέδωκάς μοι*) bezeichnet, wie V. 2, alle durch das göttliche Gnadenwirken zum Glauben an ihn Ge-

führten von den ersten Jüngern bis zu den letzten, die aus der Welt gewonnen werden (V. 21. 23). Der neutrische Ausdruck bezeichnet auch hier nicht ihre ideelle Einheit (Hengst., Ebr., God.), sondern lässt das die folgende Bitte motivirende Moment der göttlichen Gabe, die er in ihnen sieht, noch stärker an und für sich hervortreten (vgl. Keil), weshalb auch der Nom. abs., den der Relativsatz vertritt, mit Nachdruck voraufgestellt ist und erst nachher in dem das Neutr. erklärenden *ἐκεῖνοι* aufgenommen und in die Construction eingereiht wird. — *θέλω*) heisst nicht: ich wünsche (Beza, Calv., B.-Crus., Thol., Ew.), involvirt aber auch nicht eine Steigerung der Bitte zur Forderung (Luth.), die man durch seine Sohnesstellung (Hengst., Keil, vgl. Beng.: rogat cum jure et postulat cum fiducia, ut filius, non servus), oder durch das Bewusstsein der ihm laut V. 2 vom Vater verliehenen *ἐξουσία* (Schnz.), oder das Bewusstsein der innigsten Vertrautheit und klarsten Uebereinstimmung mit dem Vater (Meyer) motivirt, sondern spricht lediglich aus, welches das letzte Ziel aller seiner Bitten von V. 9 ab ist, d. h. was er damit gewollt hat. Nach Keil bedarf diese „Behauptung" keiner Widerlegung. Eingetragen aber wird die Vorstellung des letzten Willens (God.), die Ebr. dadurch motivirt, dass er zu Gunsten der ihm Gegebenen über die ihm gegebene *δόξα* verfügt. — *ἵνα*) Inhalt des *θέλω* in der Vorstellungsform der Absicht: sie sollen u. s. w., s. z. Luk. 6, 31. — *ὅπου εἰμὶ ἐγὼ, κἀκεῖνοι* etc.) soll bei der Parusie*) verwirklicht werden. S. z. 14, 3, auch zu *ἀναστήσω αὐτὸ* etc. 6, 39. Mit dem *εἰμί* versetzt er sich in den Zustand der himmlischen Verklärung, in den er einzugehen im Begriffe steht (V. 1). — *θεωρῶσι*) Dies Schauen fasst Meyer als ein erfahrungsmässiges unter eigener Mittheilhabung mit Berufung auf Rom. 8, 17. 29. 2. Tim. 2, 12 und auf das Gegentheil: den Tod schauen 8, 51 (vgl. Lck., de W., Thol., Luth., Schnz.). Allein mit Recht bleibt Brückn. bei dem Begriff des Schauens stehen, das schon an sich die Seligkeit ausmacht (Olsh., Keil, vgl. Chrys. u. Euth.-Zig), und die letzte Vollendung erst zur Folge hat (1. Joh. 3, 2). Die Theilnahme an der Herrlichkeit des himmlischen Lebens liegt ja schon in dem *εἶναι μετ' αὐτοῦ*. Ganz willkürlich deutet Baur den

*) Der Phil. 1, 23 bezeichnete Mittelzustand (s. z. d. St.) ist nicht gemeint (Hengst.) oder mit gemeint (God.), sondern, wie das Folgende zeigt, die vollendete Gemeinschaft der Herrlichkeit. Vgl. 1. Joh. 3, 2.

eschatologischen Sinn hinweg. — ἣν ἔδωκάς μοι, ὅτι etc.) im kindlichen Dankgefühle zu τὴν ἐμήν noch zugefügt: die du mir gabst, weil (Motiv des ἔδωκ.) du mich liebtest vor Gründung der Welt (πρὸ κατ. κ. nicht zu ἔδωκ. μ. gehörig, wie Paul. u. B.-Crus. wollen)*). Die ihm auf Grund der vorweltlichen Liebe gegebene Herrlichkeit kann nur die vorweltliche sein, die er V. 5 zurück erbittet (vgl. Lck., Hengst., Ebr., Brückn., God., Keil), und es liegt darin keine Ausdehnung der menschlichen Ansicht von Christo auf den ewigen Logos (de W.), sondern der Beweis dafür, dass Jesus das einzigartige Liebesverhältniss zu Gott, kraft dessen er sich den Sohn schlechthin nennt, als ein uranfängliches fasst. Die Vorstellung von einer ewigen Zeugung liegt freilich auch hierin nicht**).

V. 25 f. δίκαιε) Die Gerechtigkeit Gottes ruft Jesus an, nicht um die Beseligung der Seinen zu rechtfertigen (God.) oder die Welt anzuklagen (Ebr.), nicht damit sie ihm in seinem Kampf mit der Welt den Sieg verleihe (Lck.), son-

---

*) Dies fasst Meyer (und jetzt Luth., Schegg, Schnz.) proleptisch, weil die δόξα Christi, als des λόγος ἄσαρκος (V. 5), nach der Anschauung und Ausdrucksweise des N. T.'s nicht eine aus Liebe ihm mitgetheilte war, sondern vermöge des ontologisch trinitarischen Verhältnisses zum Vater (vgl. J. Müller von der Sünde II. p. 183 f.) dem Sohne metaphysisch nothwendig in der Einheit des göttlichen Wesens eigne. Allein grade diese Reflexion auf ein metaphysisches Verhältniss im Unterschiede von dem in dem Sohnesbegriff gegebenen Liebesverhältniss ist dem N. T. eben so fremd, wie die Unterscheidung zwischen einer göttlichen und gottmenschlichen δόξα, die Meyer auch hier wieder geltend macht, dem Joh.-Evang. (vgl. z. V. 5. 1, 14).

**) Euth.-Zig.: τὴν δόξαν τῆς θεότητος, ἣν δέδωκάς μοι, οὐχ ὡς ἐλάττονι ἢ ὑστερογενεῖ, ἀλλ' ὡς αἴτιος, εἴτουν ὡς γεννήσας με. Aber im N. T. ist diese Vorstellungsweise unbezeugt; 5, 26, worauf sich Johansson beruft, geht ja ἔδωκεν erst auf die Zeit der Sendung in die Welt. Die Liebe des Vaters zum Sohne vor der Weltgründung setzt übrigens die persönliche Präexistenz des letzteren bei Gott voraus, verträgt sich aber nicht mit der Vorstellung des vorzeitlichen idealen Daseins, welches er als das Urbild der Menschheit in Gott gehabt habe. Gegen Beyschl. p. 87, welcher das Verhältniss analog der ewigen Gnadenwahl Eph. 1, 4. Rom. 8, 29 beurtheilt, bemerkt Meyer, dass die Gnadenwahl noch gar nicht Vorhandene betreffe, nämlich die zukünftigen Gläubigen, welche Gott als künftige προέγνω. Der Sohn aber, den er liebte, müsse persönlich dagewesen sein beim Vater, da in Christo schon das Motiv der Gnadenwahl lag (s. z. Eph. 1, 4). Vgl. auch z. V. 5. Solle Gott nach u. St. sein eigenes Menschheitsideal vor der Welt Gründung geliebt haben, also die Idee seines eigenen Denkens, so sei dies eine Vorstellung ohne alle Analogie im N. T., und man komme damit auf eine anthropopathische Selbstliebe hinaus, wie Menschen sich ein Ideal bilden und es lieb gewinnen.

dern um schliesslich die Gewährung seiner Bitten überhaupt (nicht von V. 24: Meyer, Hengst.) als eine Sache der richterlichen Vergeltung darzustellen, welche den Gläubigen ein anderes Schicksal gewährleistet, als der (ungläubig bleibenden) Welt, deren im Folgenden zuerst gedacht wird, da die Welt V. 21. 23 vielmehr als noch zu gewinnende in Betracht kam. Vgl. auch Schnz., Keil. — *καὶ ὁ κόσμος* etc.) knüpft nicht an *πάτερ δίκαιε* an, das dann willkürlich und der Analogie des *πάτερ ἅγιε* V. 11 widersprechend in ein „du bist gerecht" umgesetzt werden muss (Hengst., Keil), am wenigsten gegensätzlich (Meyer, Luth.: „und gleichwohl" nach 7, 28, vgl. Brückn., der den Gegensatz auf die im Vorigen garnicht erwähnte Selbstoffenbarung Christi bezieht), sondern reiht nur den neuen Gegenstand, den Jesus schliesslich dem Vater vorhält und der die Anrufung seiner Gerechtigkeit provocirt, an alles Vorige an, wodurch der Gegensatz dazu sehr grell hervortritt, ohne dass man deshalb mit Grot. nach V. 24 nur ein Komma setzen darf*). — *οὐκ ἔγνω*) nämlich aus deinen Erweisungen in meinen Reden und Thaten. Dadurch hat die Welt, so weit sie Welt ist und bleibt im Gegensatz zu den Gläubigen, sich selbst von dem ewigen Leben (V. 3) ausgeschlossen und kann nur noch der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes anheimgestellt werden, was Hengst. vergeblich leugnet. — *ἔγνων*) Nonn.: *σύμφυτος ἔγνων*, geht auf die unmittelbare Erkenntniss, welche der Sohn in seinem irdischen Leben von dem in ihm waltenden und durch ihn sich offenbarenden Vater hatte. Vgl. 8, 54 f. Die Aussage soll nicht durch das relative Gleichheitsverhältniss zwischen ihm und den Jüngern V. 24 begründen (Meyer), oder den zwischen der Welt und den Jüngern obwaltenden Contrast deutlicher machen (Keil), sondern auf den Quell der Erkenntniss der Jünger hinweisen (Hengst.), womit zugleich angedeutet ist,

---

*) Nach Beng., Ebr., God., Keil entsprechen sich *καί* — *καί*, et — et, was aber weder die Gegensätzlichkeit der Gedanken noch die offenbare Beziehung des zweiten *καί* auf *ἐγὼ δέ* erlaubt. Nach Heum. lassen de W., Lck., Thol. *καί* dem folgenden *δέ* entsprechen, so dass zwei zugleich stattfindende, aber entgegengesetzte Verhältnisse bezeichnet würden: „während die Welt dich nicht erkannte, erkannte doch ich dich." Sprachlich nicht zu rechtfertigen; denn so wird zwar *τὲ* — *δέ* (Kühner §. 520, 1. Anm. 3. Hartung Partikell. I. p. 92 f. Klotz ad Devar. p. 741 f.), niemals aber *καὶ* — *δέ* gebraucht. Nach Bäuml. wären die parallelen Glieder eigentlich *καὶ ἐγὼ* etc. — *καὶ οὗτοι* etc. und ersteres nur mit *δέ* eingeführt, weil ein entgegengesetztes Glied, das eigentlich *μέν* haben sollte, eingeschoben ist. Schnz. sucht darin „den Grund" des *οὐκ ἔγνω*.

wie auch die Welt zu dieser Erkenntniss hätte gelangen können (Ebr., God., Schnz.). — *οὗτοι*) auf die Jünger blickend. — *ὅτι σύ με ἀπέστ.*) womit nach V. 3 der Centralpunkt der Gotteserkenntniss gegeben, von welcher die Rede ist; *δείκνυσιν ἐνταῦθα, μηδένα εἰδότα θεὸν, ἀλλ' ἢ μόνον τοὺς τὸν υἱὸν ἐπεγνωκότας*, Chrys. Vgl. V. 8. 23. 16, 27 al. — V. 26. *καὶ — καί*) nach Meyer: sowohl — als auch; nachdrücklicher nimmt Luth. beide *καί* einfach anschliessend (vgl. Schnz.). — *ἐγνώρισα* etc.) vgl. V. 6. 7, weist auf den Ursprung ihrer Erkenntniss zurück. — *γνωρίσω*) fasst man gew. (auch Meyer, Keil, Schnz.) von der Kundmachung durch den Paraklet, besser vielleicht von der Vollendung der neuen Gottesoffenbarung in seinem Tode (vgl. 12, 28). — *ἵνα*) fasst Ew. dem *ἵνα* in V. 24 parallel, so dass *καὶ ὁ κόσμος — γνωρίσω* zur Parenthese wird. Es hängt aber natürlich von *γνωρίσω* ab. — *ἡ ἀγάπη ἣν ἀγ. με*) vgl. V. 23. 24. Ueber *ἀγάπην ἀγαπᾶν* s. z. Eph. 2, 4. — *ἐν αὐτοῖς ᾖ*) Gemeint ist natürlich nicht (auch nicht zugleich: Lampe) die Liebe der Jünger (Chrys., Theoph., Euth.-Zig., Olsh., Schnz.), aber auch nicht das Bewusstsein der göttlichen Liebe (Meyer, Luth., Keil nach Rom. 5, 5, vgl. Beng.: ut cor ipsorum theatrum sit et palaestra hujus amoris), sondern die Liebe Gottes, die an ihnen (1. Joh. 4, 16) ihren Gegenstand hat (Ew., Lck., de W., Hengst., God.; vgl. Weiss, Lehrb. p. 80). In dem Maasse, in welchem durch die Vollendung ihrer Erkenntniss an ihnen der Zweck der Heilsveranstaltung Gottes erreicht wird, werden sie Gegenstände der göttlichen Liebe (16, 27). — *κἀγὼ ἐν αὐτοῖς*) nicht durch den Geist (Meyer), sondern unmittelbar, wie überall bei Joh. Der Gedanke, dass somit eigentlich er der Gegenstand der göttlichen Liebe sei (God.), liegt ganz fern. Vielmehr ist es der höchste Beweis der göttlichen Liebe, wenn er in ihnen ist (vgl. z. V. 23) und so das letzte Ziel des göttlichen Heilsrathschlusses an ihnen erreicht wird. Somit liegt in diesem Absichtssatz indirekt ausgesprochen (vgl. de W.), was er im Gegensatz zu der Welt von der Gerechtigkeit Gottes für die Seinen erwartet.

Anmerkung. Die Ursprünglichkeit des hohenpriesterlichen Gebets steht mit der der längeren Reden Jesu im Evang. Joh. überhaupt auf gleicher Stufe. Der wesentliche Inhalt ist ursprünglich, die Wiederhervorbringung und lebendige Wiedergestaltung aber so, wie sie aus der Johanneischen Individualität, mit welcher die Erinnerung verwachsen war, nicht anders als eben in Johanneischem Gepräge hervorgehen konnte. Wenn Meyer wegen des besonders tiefen Eindrucks,

den das Gebet dieses feierlichen Momentes auf das Gemüth grade jenes Jüngers machen musste, einen vorzüglichen Grad treuer Erinnerung und Wiedergabe voraussetzt, so ist doch zu erwägen, dass grade ein Moment tiefer Ergriffenheit der gedächtnissmässigen Fixirung nicht eben günstig ist. Keil beruft sich auf das Erinnern des heiligen Geistes, das aber doch kein mechanisches ist. Meyer rühmt das eben so kindliche wie einfach und klar erhabene Selbstbewusstsein, die Siegesruhe und den Frieden dieses Gebets, welches die edelste und reinste Perle der Andacht im ganzen N. T. sei; „denn so schlecht und einfältig es klinget, so tief, reich und weit ist es, dass Niemand ergründen kann", Luther*). Die Kritik muss natürlich auch dies Gebet für eine spätere idealisirende Dichtung dogmatischer und metaphysischer Art erklären (Bretschn., Strauss, Baur, Scholt.), und hat zum Theil sehr abweichende, dem Gesammtgefühl der Christenheit gegenüber fast unbegreifliche Geschmacksurtheile darüber gefällt (vgl. Weisse II. p. 294). Der Seelenkampf in Gethsemane, so bald nach diesem Gebete der Weltüberwindung und des Friedens, ist zwar nicht als freiwillig übernommene Stellvertretung für alle Todesschrecken der Weltsünde (Hengst.), wohl aber aus dem Wechsel der Gefühle und Stimmungen im Angesichte des Todes, und eines solchen Todes, grade bei Jesu reiner Menschlichkeit (welche nicht stoisch bezwungen war) psychologisch zu begreiflich, um als geschichtlicher Widerspruch gegen Kap. 17 gelten zu können. S. z. Matth. Anm. nach 26, 46. Dass Joh. über diesen Seelenkampf nichts berichtet, erklärt sich genügend daraus, dass in ihm kein Moment für die Offenbarung der Herrlichkeit Christi (1, 14) liegt, wie in der analogen 12, 23 ff. berichteten Thatsache. Man braucht dafür nicht einmal mit Meyer darauf zu reflektiren, dass jener Seelenkampf bereits ein Gemeingut der schriftlichen Ueberlieferung war (vgl. auch Hebr. 5, 7), welches er so wenig wie die Abendmahlsstiftung und vieles Andere zu wiederholen brauchte, oder gar daraus zu schliessen, dass derselbe dem Joh. nicht die Bedeutung und historische Thatsächlichkeit gehabt habe, wie den Synoptikern (gegen Baur in d. theol. Jahrb. 1854. p. 224).

---

*) Spener wagte nie darüber zu predigen, weil sein rechtes Verständniss das gewöhnliche Glaubensmaass übersteige, liess es sich aber am Abend vor seinem Tode dreimal vorlesen, s. dessen Lebensbeschr. von Canstein p. 145 ff.

Kap. XVIII.

Der sechste Theil zeigt die Vollendung des Unglaubens in der Leidensgeschichte (Kap. 18. 19).

V. 1—12*). Die Gefangennehmung. Vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 527—30. — *ἐξῆλθε*) aus Jerusalem, wo das Mahl 13, 2 gewesen war. Erst jetzt vollzog sich das *ἄγωμεν ἐντεῦθεν* 14, 31; s. z. d. St.; *πέραν τοῦ χειμ.* sagt dann: wohin er ging; s. z. 6, 1. — *τοῦ Κεδρών*) Genit. appos. (2. Petr. 2, 6; vgl. *πόλις Ἀθηνῶν* u. drgl.). Ueber den im Sommer trockenen Giessbach (*χείμαῤῥος*, Hom. Il. 11, 493. Soph. Ant. 708. Plat. Legg. 5. p. 736 A; Joseph. Antt. 8, 1, 5) קִדְרוֹן, d. i. niger, Schwarzbach, östlich von der Stadt durch das gleichnamige Thal fliessend, s. Robins. II. p. 31 ff. Ritter Erdk. XV. 1. p. 598 ff. Zum Namen vgl. den sehr häufigen Griechischen Flussnamen *Μέλας* (Herod. 7, 58. 198. Strabo 8. p. 386 al.). Nach der Lesart *τῶν Κεδρ.* vermuthet Ew. ein witziges Wortspiel, de W. eine fehlerhafte Uebertragung. — *κῆπος*) nach Mark. 14, 32 hiess der Ort Gethsemane**). — V. 2. *ὅτι πολλάκις* etc.) weist nicht noth-

---

*) V. 1. Der Art. vor *ιησ.* (Rcpt., Lchm.) ist nach ℵBL zu streichen, wie auch V. 2. 8. Das unverstandene *του κεδρων* (Lchm., Treg. a. R. nach AΔ codd. it. vg.) ward theils in *του κεδρου* (Tisch., WH. i. Kl. a. R. nach ℵD a b sah. cop. aeth.), theils in *των κεδρων* (Rcpt. nach BCLX Mjsc.) geändert. — V. 2 stellt WH. a. R. nach B das *εκει* hinter *μ. τ. μαθ. αυτου.* — V. 3. In B ist der Art. (Lchm., Treg., WH.), in ℵDL (Tisch.) *εκ των* vor *φαρισ.* wiederholt; WH. hat *εκ* i. Kl. — V. 4. Treg. txt. hat nach ℵDLX *δε* statt *ουν*. Die Rcpt. (*εξελθων ειπεν*) entstand wohl nicht aus Reflexion auf V. 1 (Meyer), sondern um die inconforme Verbindung des Aor. und Praes. (BCD Verss. Orig.: *εξηλθεν και λεγει*) zu vermeiden. — V. 5. Die Lesart von B (*λεγει αυτοις· εγω ειμι ιησους*, vgl. WH. a. R.), die auch in a zu Grunde liegt, dürfte ursprünglich und nach V. 6. 8 in *λεγ. αυτ. ο ιησ.* (Rcpt., Lchm., vgl. Tisch. nach ℵ: *λεγ. αυτ. ιησ.*) geändert sein. Gar kein Grund ist, mit Treg., WH. txt. nach D *ιησ.* überhaupt zu streichen. — V. 6 hat die Rcpt. vor *εγω* das *οτι* rec. eingeschaltet nach CΔ Mjsc., das Meyer vertheidigt, weil es nach V. 5 weggelassen sei. Aber wie nahe lag die Hinzufügung im abhängigen Satze. — V. 7. Das *αυτους* ist mit Lchm., Treg., WH. nach *επηρωτ.* zu stellen (vgl. ABCLX u. d. orient. Verss.). — V. 10 lies *ωταριον* statt des gewöhnlicheren *ωτιον* (Rcpt., Lchm. nach ADΔ Mjsc.). — V. 11. Das *σου* der Rcpt. nach *μαχαιραν* (vgl. Mark. 26, 52) hat alle Mjsc. gegen sich.

**) Dass Joh. den Garten noch in's Kidronthal sofort jenseits des Flusses versetzt (Keim III, p. 298), ist eine völlig willkürliche Unter-

wendig auf frühere Festbesuche zurück (gegen Meyer, God., Schegg, vgl. Luth., der auf Luk. 21, 37 verweist), erklärt aber, wie Judas die Stätte so leicht auffinden konnte (vgl. Schnz.). — V. 3. *τὴν σπεῖραν*) die Römische Kohorte (s. Matth. 27, 27. Act. 21, 31. Polyb. 11, 23. 1, 6. 24, 3 ff. Valcken. Schol. I. p. 458 f.), durch den Artikel als die bekannte, nämlich als Garnison der Burg Antonia dienende, bezeichnet, und nicht von der Levitischen Tempelwache (Michael., Kuin., Gurlitt Lect. in N. T. Spec. IV. 1805, B.-Crus., Bäuml.) zu erklären*). Offenbar war diese für den Fall requirirt, dass es bei der Verhaftung oder Abführung zu einem Volksaufstande käme (Mark. 14, 2). Lck., de W. finden in V. 29 ein Zeichen, dass die Gefangennehmung nicht ohne Mitwissen des Pilatus vollzogen ward. — *ὑπηρέτας*) wie 7, 32. 45. Meyer denkt an Gerichtsdiener, Luth. zugleich an Privatdiener der Pharisäer, aber diese sind auch hier nur als der Theil der Synedristen erwähnt, dem besonders an der Verhaftung gelegen war. Nach V. 12 waren es jedenfalls Organe der Hierarchie. — *φανῶν κ. λαμπ.*) mit Fackeln und Lampen (letztere in Laternen; Matth. 25, 1 ff.). Vgl. Dion. H. 11, 40. Die möglichste Vorsicht macht diese Zurüstung auch beim Vollmonde begreiflich für den Fall,

---

stellung, um ihn in Widerspruch mit den Synoptikern zu bringen, nach denen die Oertlichkeit am Oelberge (keineswegs auf der Höhe des Berges, wie Keim will) lag. Wenn aber Keim p. 299 zu beweisen sucht, dass Jesus eine geschütztere, unbekanntere Stelle aufsuchte, um der Gewalt aus dem Wege zu gehen und darauf hin die Angabe V. 2 der tendenziösen Abwehr auch des Scheines von Flucht zeiht, so zeigt der Erfolg, wie unzureichend diese Vorsichtsmaassregel gewesen wäre. Die typologischen Beziehungen (Luth. nach Aelteren: auf David, welcher von Ahitophel verrathen, denselben Weg gegangen 2. Sam. 15, 23; Lampe, Hengst. nach Vätern: auf Adam, welcher im Garten dem Tode verfiel) sind reine Spielerei.

*) Natürlich ist nicht an die ganze Kohorte zu denken (Hengst.), sondern an ein Kommando derselben, welches aber, zumal der Chiliarch dabei war (V. 12), die Kohorte repräsentirte. Dies ist für die Ungenauigkeit des populären Berichts völlig hinreichend (vgl. Mark. 15, 16). Man hat daher weder einen Manipulus zu verstehen (d. i. der dritte Theil der Kohorte), obwohl Polyb. *σπεῖρα* anderwärts gleich manipulus braucht (s. Schweigh. Lex. p. 559), da auch dieser (also c. 200 Mann) hier zu viel wäre, noch überhaupt eine Schaar, eine Soldatenabtheilung (2. Makk. 8, 23. 12, 22. Judith 14, 11), weil von Römischem Militär die Rede ist. Hengst., Schnz. mühen sich vergeblich, Andeutungen von der Betheiligung Römischen Militärs auch bei den Synoptikern zu finden; ebenso vergeblich sind aber die Verdächtigungen der Nachricht bei Keim III, p. 312 ff., der zu diesem Behuf übertreibend von einer „halben Armee“ redet.

dass der Gesuchte sich im Dunkel des Gartens (nach Ew.: in den dortigen Gemächern zum Schlafen) verbergen wollte. Nicht einmal Keim weiss p. 314 etwas Wesentliches dagegen einzuwenden, fasst aber diese „blühende Ausmalung“ als reine „Ironie für die Nachtmenschen, welche das Licht der Welt mit Laternen suchten“. — κ. ὅπλων) Regulär bewaffnet war wohl nur das Römische Militair; doch vgl. Mark. 14, 43.

V. 4 ff. οὖν) Das Herannahen des Judas veranlasste Jesum herauszukommen (vgl. Mark. 14, 42), da er (nicht: obwohl er, Hengst.) Alles, was über ihn zu kommen im Begriffe war, wusste und weit entfernt davon war, sich seinem göttlich bestimmten Geschicke entziehen zu wollen. — ἔρχεσθαι) von Geschicken, glücklichen (Matth. 10, 13) und unglücklichen (Matth. 23, 35. Aesch. Pers. 436. 439. Ellendt Lex. Soph. I. p. 686 f.), bei Klassikern häufiger mit Dativ (Thuc. 8, 96, 1) als mit ἐπί. — ἐξῆλθεν) nach Meyer, God., Schnz.: aus dem Garten, V. 1 (Nonnus: κῆπον ἐάσας), was weder V. 3 (Keil), noch V. 26 nothwendig ausschliesst, gewiss nicht aus einem Gartenhause oder anderen Gemache (Rosenm., de W., Ew.), eher: aus der Tiefe des Gartens (Thol., Maier, Luth.), oder aus dem Jüngerkreise (Schweiz., Lange, Hengst.). — καὶ λέγει αὐτοῖς) nämlich den ὑπηρέταις, die sicher allein mit der Verhaftung beauftragt waren*). — V. 5. Ἰησ. τ. Ναζ.) setzt, wie Mark. 14, 44, voraus, dass die Häscher ihn nicht oder doch nicht genau genug kannten, um ihn mit Sicherheit zu erkennen. — εἱστήκει δὲ etc.) In dieser Bemerkung sieht Meyer nur ein tragisches Moment der Schilderung, Hengst. einen Hinweis darauf, dass Jesus ihnen nichts Unbekanntes sagte, weil Judas ihnen schon das Zeichen gegeben hatte, Lck., Thol., Schnz. eine Hindeutung auf die Frechheit des Judas. Allein da sie zwischen dem Wort und seiner Wirkung steht, wird sie letztere erklären sollen (Keil), nicht freilich sofern es sie bestürzt machte, dass Judas nicht, wie sie erwarteten, den über-

*) Vor dieser Frage, und nicht nach V. 5 (Ew.), ist offenbar der Kuss des Judas (Mark. 14, 45) zu denken, von dem Jesus sich sofort losmacht, um zu zeigen, dass es nicht gemeine List ist. die ihn den Feinden überliefert, sondern sein freier Wille. Es ist charakteristisch für die Erzählungsweise des Joh., dass er von der Geschichte der Verhaftung nur erzählt, was diese Freiheit seiner Selbsthingabe (14, 31) ins Licht stellt, die de W. mit dem Judaskuss für unvereinbar, die Kritik für den tendenziösen Ersatz desselben erklärt (Strauss, Hilg., Scholz, Keim p. 319).

raschten Jesus ihnen bezeichnete (Luth.), sondern weil der Schrecken zuerst den untreuen Jünger ergriff (God.) und sie erst daraus sahen, dass es wirklich sein Meister sei, der sich ihnen angab, während sich ja einer der Jünger für ihn konnte aufopfern wollen. — V. 6. ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω) sie wichen zurück, nämlich Judas und die Häscher, keineswegs die σπεῖρα (Meyer, Keil), die jedenfalls nur für Nothfälle bereit stand und trotz des ungenauen Ausdrucks in V. 12 mit der Verhaftung nichts zu thun hatte. — χαμαί = χαμᾶζε, sehr oft auch bei Klassikern: sie fielen zur Erde. Dies wird von Oeder (Miscell. sacr. p. 503 ff.) und den meisten Neueren (auch Lck., Thol., Olsh., de W., B.-Crus., Ew., Bäuml.) mit Recht als natürlicher Erfolg des Schreckens betrachtet, der bei dem völlig unerwarteten (vgl. Mark. 14, 44) Entgegenkommen des grossen Wunderthäters, das sie in abergläubischer Furcht auf die Absicht strafender Vernichtung deuten (vgl. 2. Reg. 1), durchaus begreiflich ist (vgl. selbst Luth.), und der oft angezogenen Analogien aus der Geschichte des M. Antonius (Val. Max. 8, 9, 2) und des Marius (Vellej. Pat. 2, 19, 3), des Coligny etc. durchaus nicht bedarf*).

V. 7 ff. Die Wiederholung der Frage soll die Häscher beruhigen und zugleich feststellen, ob sie auch Auftrag zur Verhaftung der Jünger haben. In der Wiederholung der Antwort aus V. 5 finden Luth., Hengst. nach Stier etwas Kleinlautes. — V. 8 setzt nicht voraus, dass man schon Hand an sie gelegt hatte (Beng., B.-Crus. u. M.). Er wollte für jeden Fall die Jünger sicher stellen. Dass sie die Verhaftung der Jünger nur aus Respect vor Jesu unterliessen (Keil, Schnz.), steht nicht da; sie hatten sicher keinen Auftrag dazu. — V. 9. ἵνα πληρ. etc.) göttlich bestimmter Zweck des ἀπεκρίθη hinsichtlich der Worte εἰ οὖν etc. Joh. findet in dem Ausspruch 17, 12 (dessen nicht wörtliche Anführung als Beleg der freien Citationsweise im N. T. zu beachten ist) eine

*) Nur darf man, abgesehen von Judas, nicht an Gewissensschreck (Lange) denken, da die Häscher lediglich im Auftrag ihrer Oberen handelten. Vgl. übrigens 7, 45 f. Dagegen halten Luth., Lange den Erfolg für einen von Jesu beabsichtigten, und nach den Alten Meyer, Ebr., Maier, Hengst., God., Schnz., Keil (besonders gern Kritiker, wie Strauss, Scholt. etc.) für einen wunderbaren Erfolg der Macht Christi (Nonn.: οἰστρηθέντες ἀτευχέϊ λαίλαπι φωνῆς), der vor seiner Hingabe seine Gewalt über seine Feinde, und so die Freiheit seiner Hingabe bekunden wollte, was im Texte nicht angedeutet ist und ein epideiktisches Schauwunder ergeben würde.

prophetische Beziehung auf diese Bewahrung der Jünger vor der Mitgefangennahme, sofern dieselbe gar manchen von ihnen leicht zum Abfall verführt und so in's Verderben gebracht hätte. Diese Deutung schliesst den ursprünglichen Sinn, den das Wort 17, 12 in seinem Zusammenhange hat, keineswegs aus (gegen Schweizer's und Scholten's hartes Urtheil), wie 11, 51 zeigt, sondern beweist nur für die zweifellose Authentie des Wortes selbst.

V. 10 ff. *οὖν*) in Folge dieser Gefahr, die er jetzt für Jesum sah. Zur Stellung zwischen *Σίμ.* und *Πέτρ.* vgl. 21, 7. — Bem. die Erinnerung an die Darstellung bei Mark. 14, 47: *σπ. τ. μάχαιραν ἔπαισεν τὸν δοῦλον τ. ἀρχ. κ. ἀφεῖλεν αὐτοῦ τὸ ὠτάριον*. Dass der Erzähler den Namen des Jüngers, den die älteste Ueberlieferung gewiss nicht aus „persönlichen Rücksichten" (Meyer, Hengst.) verschwieg, sowie des Malchus (ein häufig vorkommender Name; s. Wetst., Delitzsch, Zeitschr. f. luth. Theol. 1876. p. 605. Ausdeuterei bei Hengst., Keim p. 316) kennt, was sich aus V. 16 ff. erklärt, zeugt für genaue Kunde. In der Nennung des Petrus sehen die Kritiker eine antipetrinische Tendenz (Baur, Strauss, Hilg., Kuin.)! — *δοῦλον*) Sklaven, also keiner von den Gerichtsdienern V. 3, aber auch nicht der Anführer der Tempelwache (Ew.). Der Sklave war mitgelaufen und hatte sich nach Meyer, Luth., Hengst. besonders hervorgedrängt. — *τὸ ὠτάριον*) nicht vorsichtig (Hengst.), sondern der Hieb traf schlecht, war aber dem Kopf zugedacht. — *τὸ δεξιόν*) nur noch bei Luk. 22, 50. — V. 11. *βάλε*) Wirf das Schwert in die Scheide! Zu *θήκη*, Scheide, s. Poll. 10, 144. Im Klassischen *κολεός*. Vgl. Hom. Od. 10, 333: *κολεῷ μὲν ἄορ θέο*. — *τὸ ποτήρ.*) Das Todesleiden, welches mit der Gefangennehmung bereits beginnt, nicht bloss im Rathschluss Gottes entschieden ist (de W.), ist der zu trinkende Kelch, welchen ihm der Vater bereits (in die Hand) gegeben hat (*δέδωκε*). — *αὐτό*) wie 15, 2. Die Anspielung an das Wort in Gethsemane (Mark. 14, 36) zeigt, dass das Wort Jesu frei wiedergegeben ist. Auch sonst schwankt die Ueberlieferung in Betreff desselben (Matth. 26, 52 ff. Luk. 22, 51). Dass sich auch in ihm die Freiwilligkeit seiner Hingabe zeigt, ist (abgesehen von V. 26) offenbar der Grund, weshalb Joh. den Schwertstreich berichtet (Luth.), und nicht die Ergänzung der Synoptiker (God.). — V. 12. *οὖν*) da keine Widersetzlichkeit weiter eintreten durfte. — *ὁ χιλίαρχος*) scil. *τῆς σπείρης*, Act. 21, 31. Die *σπεῖρα* und ihr Anführer sind mit genannt, nicht weil nach dem Schrecken V. 6 Alle

glaubten mithelfen zu müssen, um ihn sicher zu haben (Luth.), sondern weil sie bis zur Ablieferung (*ἀπήγαγον* V. 13) zugegen sein mussten. Die Verhaftung selbst, die nach Mark. 14, 46 wohl schon begann, ehe Petrus dreinschlug, vollzogen die Diener allein. — Wegen *ἔδησαν*, das in der synoptischen Darstellung nicht erwähnt wird, s. z. Matth. 27, 2.

V. 13—27*). Die Verleugnung des Petrus. Vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 532—37. — *πρὸς Ἄνναν πρῶτον*) Ueber Hannas s. z. Luk. 3, 1 f. Das *πρῶτον* weist auf die nachherige Abführung zu Kajaphas (V. 24) hin, so dass der Evangelist selbst dies aussergerichtliche Vorverhör, das in die nothwendige Pause zwischen der Einbringung des Verhafteten und der Versammlung des Sanhedrin fiel, von der aus den Synoptikern bekannten Gerichtsverhandlung (Mark. 14, 53—64) unterscheidet. Weil Hannas Schwiegervater des wirklichen Oberpriesters war (*ἦν γὰρ πενθερὸς* etc.), so glaubte man am sichersten zu sein, der werde dem Schwiegersohne, welcher dann die eigentliche Gerichtsverhandlung im Sanhedrin zu leiten hatte, zweckdienlich genug vorarbeiten**). — V. 14 weist auf 11, 50 zurück, wegen der

---

*) V. 13 hat die Rcpt. das Comp. *απηγαγον* statt d. Simpl. (ℵBD) und *αυτον* hinzugefügt (vgl. Lchm. i. Kl.), das Meyer vergeblich gegen ℵBCDXΔ vertheidigt. — V. 14. Das *αποθανειν* (ℵBCLX) hält Meyer für Konformation nach 11, 50, wo aber im zweiten Gliede auch *αποληται* steht, nach dem vielmehr das *απολεσθαι* (Rcpt.) konformirt sein wird. — V. 15. Meyer liest mit der Rcpt. *ο αλλος*, obwohl der Art. offenbar aus V. 16 (20, 2. 3. 4. 8) ist, wo dagegen mit BCL *ο γνωστος του αρχ.* zu lesen sein wird, da das *ος ην γν. τω αρχ.* der Rcpt. (Lchm.) sichtlich aus V. 15 ist, wo übrigens WH. a. R. nach B codd. it. *γνωστ. ην* liest. — V. 17 ist *τω πετρω* nach BCLX vor *η παιδισκη η θυρωρ.* zu stellen. — V. 18 fehlt in der Rcpt. das gut bezeugte *και* nach *ην δε*, weil das *μετ αυτων* vor *ο πετρ.* gestellt ist. — V. 20 ist gegen die Rcpt. der Art. vor *ιησ.* (Lchm.) nach ℵBL zu streichen, wie V. 23 nach BCL, und nach entscheidenden Zeugen *λελαληκα* statt des ersten *ελαλησα*, das den folgenden Aorr. konformirt, *εν συναγωγη*, dessen Artikel dem folgenden *εν τω ιερω* konformirt ist, und *παντες* statt des wiederholten *παντοτε* (oder *παντοθεν*) zu lesen. — V. 21 hat die Rcpt., wie so häufig (V. 13), das Comp. *επερωτας, επερωτησον* nach V. 7. — V. 22 lies nach ℵB vg. *εις παρεστηκως τ. υπηρετων*. Die Rcpt. verband das *εις* mit dem Genit., Treg. a. R. liest nach CLX *εις των παρεστωτων υπηρετων*. — V. 24. Das in der Rcpt. fehlende *ουν* (Treg. i. Kl.) will Meyer streichen, weil ℵ sah. dafür *δε* und einige Verss. et haben, woraus doch nur folgt, dass man auch sonst an dem *ουν* Anstoss nahm. — V. 27 ist der Art. vor *πετρος* (Rcpt. nach ℵX Mjsc.) zu streichen.

**) Vgl. Steinmeyer, Leidensgesch. p. 115 f. Dass Hannas der

prophetischen Natur dieses Ausspruchs, der jetzt seiner Erfüllung so nahe gekommen war. Daher ist auch das bedeutsame *τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου* V. 13 wiederholt. — V. 15. *ἠκολούθει*) dem *ἀπήγαγον* etc. V. 13 correlat; das Imperf. ist schildernd. — *ἄλλ. μαθ.*) der Erzähler selbst, der sich in gewohnter Weise indirekt einführt; nicht ein Bürger Jerusalems (Grot.), nicht Judas Ischariot (Heum.) oder Jakobus (God.), nicht irgend ein Unbekannter (Augustin., Calv., Calov., Gurlitt). Die Kritik findet hier eine tendenziöse Hervorhebung des Joh. über Petrus (vgl. noch Keim p. 341), und selbst Weizs. schliesst mit hieraus auf einen Schüler des Joh. als Verfasser. — *γνωστός*) woher und wie, beruht auf sich; nach Hengst. beruhte die Bekanntschaft auf religiösem Grunde, nach Luth., God. auf gewerblichen Verbindungen (vgl. Nonn.). Keim findet sie, wie schon de W., unerklärlich. Sie erklärt übrigens vortrefflich, warum Joh. unangefochten blieb. Ew. denkt den Joh. mit dem Priesterstamme verwandt, was in dem Worte nicht liegt. — *τοῦ ἀρχιερέως*) kann nach *ἀπήγ. αὐτ. πρὸς Ἄνναν* V. 13 und *ἠκολούθει* etc. V. 15 nicht auf Kajaphas (Bäuml.), sondern nur auf Hannas (vgl. auch Ew., Keil, Schnz.) gehen, als auf den Hohenpriester (er war es gewesen und hatte den Titel noch, s. Luk. 3, 2. Act. 4, 6), zu welchem Jesus geführt wurde*).

Statthalter (סגן) des Oberpriesters (de W.) oder der oberste Verhörrichter (Ew.: אבי בית דין) oder der Präsident des Sanhedrin (Wieseler, Lichtenstein p. 418 f.) gewesen sei, oder als der eigentliche legitime Oberpriester gegolten habe (Lange), oder dass gar Joh. sich einen jährlichen Amtswechsel zwischen beiden gedacht habe (Scholt.), sind ganz unerweisliche Annahmen, wenn auch die Angabe des Joh., die Keim p. 324 Anm. 1 ohne Grund bezweifelt, nicht ausschliesst, dass es zugleich das hohe Ansehen des Hannas war, welches dazu bestimmte, ihm zuerst den Verhafteten vorzuführen (vgl. Luth.). Noch willkürlicher Augustin., Grot. u. A.: das Haus des Hannas habe nahe am Thore gelegen; Chrys., Theoph. u. M.: man habe Jesum wie im Triumph zuerst zu Hannas geführt. Das Vorverhör vor Hannas halten Baur und Strauss für eine Erdichtung, um Jesum zweimal durch die Juden verurtheilen zu lassen (obwohl Hannas gar kein Urtheil fällt), Keim p. 325 erklärt dieselbe aus der Verbrauchtheit des Kajaphas und dem Streben nach pikanter Neuigkeit und interessanter Zusammenstellung Jesu mit dem berühmtesten der Sadducäer (!). Eben so haltlose Erklärungsversuche bei Weisse, Hilg., Schenk. u. A. Das völlig erfolglose Vorverhör, dessen Kenntniss nur die Angabe in V. 15 bestätigt, ist nicht zur Ergänzung der Synoptiker (God.), sondern nur darum berichtet, weil während desselben die Verleugnung des Petrus vorfiel, auf die als Erfüllung von 13, 38 es hier dem Evangelisten allein ankommt. Vgl. Brückn.

*) Die Bemerkung vom fungirenden *ἀρχιερ.* Kajaphas (*ὃς ἦν* V. 13

V. 16 ff. Petrus, dem die Bekanntschaft im Hause abging, war nicht mit in den Hof (αὐλή V. 15) gelassen worden, sondern stand an der Thür ausserhalb (der Strassenthür des Hofes, der αὔλεια θύρα, vgl. Dorvill. ad Char. p. 31. Amst. Dissen ad Pind. Nem. 1, 19. p. 361), weshalb Joh. bei der Thürhüterin (Joseph. Antt. 7, 2, 1. Act. 12, 13) vermittelt, dass er ihn hineinführen darf. — εἰσήγαγε) nämlich Joh.; nicht die Thürhüterin (Erasm., Grot., Ew. u. A.), was einen unnöthigen Subjektswechsel ergäbe. — V. 17. Die Thürhüterin fragt inwendig im Hofe an der Thür den hereingelassenen Petrus: doch nicht auch du u. s. w. Das καί hat die Voraussetzung, dass Joh., den sie gleichwohl Bekanntschafts halber mit eingelassen hatte, ein Schüler Jesu sei; die negative Frage beruht auf dem Gefühle, dass sie ihn sonst wohl nicht hätte einlassen sollen. — τοῦ ἀνθρ. τούτου) verächtlich, nicht mitleidig (Chrys., Theophyl. u. M.). So erhalten wir hier die geschichtliche Motivirung von Mark. 14, 66 f. — οὐκ εἰμί) Der Evangelist, dem es lediglich auf die Erfüllung von 13, 38 ankommt (s. o.), notirt ganz kurz die dreimalige Verleugnung, während Mark. sehr wohl die genauere Form der Ableugnung aufbehalten haben kann; denn wegen der Abweichungen die Verleugnungen zu vervielfachen (Luth.; Paul. bis auf acht), ist ganz willkürlich. Petrus will sich nicht durch Kundgebung seiner Jüngerschaft um den so eben erlangten Platz in der Nähe seines Herrn bringen lassen. — V. 18 werden ebenfalls die Haussklaven des Hannas

bis V. 14) war ja nur eine Zwischenbemerkung, welche die vom Geschichtsverlauf gebotene Beziehung von ἀρχιερ. auf Hannas nicht ändern kann. Sonach spielt alles Folgende, insbesondere die Verleugnung des Petrus in der Wohnung des Hannas und nicht in der des Kajaphas, wie die ältere und neuere Harmonistik will (Cyrill., Erasm., Luther, Beza, Calv., Grot., Wolf, Beng. u. V., auch Lck., Thol., Klee, de W., Maier, Bäuml., Brandes, Annas u. Pilat. Lemgo 1860, vgl. dagegen Weiss, Lit.-Bl. d. allg. K.-Z. 1860. Nr. 39), indem sie willkürlich gegen V. 24 (!) vor V. 15 die Ueberführung zu diesem einschaltet. Die Auskunft, dass Beide in demselben Palaste gewohnt haben (Euth.-Zig., Casaub., Ebr., Lange, Licht., Hofm., Rigg., Hengst., God., Luth., Steinmeyer, Schnz., Keil; vgl. auch Keim p. 342. Anm. 1 als Meinung des Joh.), oder dass auch Mark. u. Luk., die nur von dem Hohenpriester reden, an Hannas denken (Volkm., Bleek), ist mindestens ebenso unerweislich (wenn auch ersteres durch V. 24 nicht direkt ausgeschlossen wird), als unnöthig, da nichts begreiflicher ist, als dass die synoptische Ueberlieferung, die von der Betheiligung des Hannas bei dem Processe und also von dem Vorverhör nichts weiss (was Meyer ohne Grund gegen Schweiz. bestreitet), die Verleugnung in den Palast des fungirenden Hohenpriesters und damit auch zeitlich in etwas spätere Zeit (doch vgl. Luk. 22, 54—62) verlegt.

von den Gerichtsdienern (V. 3. 12) unterschieden; die σπεῖρα hat ihren Auftrag erfüllt und ist abmarschirt. Bem. auch hier die nähere Erläuterung zu Mark. 14, 54: ἦν — μετὰ τῶν ὑπηρετῶν καὶ θερμαινόμενος. Abgesondert wäre er aufgefallen. Joh. ist wohl vermittelst seiner Bekanntschaft mit in das Innere des Hauses gedrungen, wenn auch nicht grade in das Verhörzimmer.

V. 19 ff. ὁ οὖν ἀρχ.) knüpft an V. 12 f. wieder an und kann daher nur den Hannas meinen (gegen Hengst., God., die, obwohl sie das Verhör in Hannas' Haus verlegen, doch den Kajaphas verhören lassen). Mit dem Mark. 14, 53 ff. erzählten Gericht hat dies Vorverhör also nichts zu thun (gegen die zu V. 15 genannten Ausleger, aber auch Ew.). Daher auch die ganz allgemeinen Vorfragen über seine Jünger (d. h. nicht um ihre Namen, sondern um Zahl und Charakter seiner Anhängerschaft) und über seine Lehre (d. h. um die Grundsätze, die er sie gelehrt und die darum seine Anhängerschaft vertrete). Ob diese Fragen auf seine Messianität (de W.) oder auf seine Gottessohnschaft (Hengst.) oder auf politische Verdächtigungen (Luth.) hinaus wollten, erhellt nicht; es kam ja eben darauf an zu ermitteln, von welcher Seite her man einen förmlichen Process gegen ihn instruiren könne; jedenfalls aber liegt beiden Fragen die Voraussetzung zu Grunde, dass er das Haupt einer geheimen Verbindung sei, deren Grundsätze das Licht scheuen (vgl. God.), weshalb seine Berufung auf die Oeffentlichkeit seines Lehrens für beide genügt. — V. 20. ἐγώ) ich meines Theils — die Frage nach den Jüngern dahingestellt sein lassend, was aber nicht aus Schonung für dieselben erklärt zu werden braucht (Meyer, Luth., Schnz. nach V. 8 f.), da diese Frage nach der folgenden Erklärung alle Bedeutung verlor. — παῤῥησίᾳ) frank und frei, rückhaltslos (7, 4. 26. 11, 54); die Oeffentlichkeit (de W.) liegt in τῷ κόσμῳ im Sinne von 7, 4. 12, 9. — ἐν συναγ.) bezeichnet wie 6, 59 die Kategorie der Orte, an denen er (also auch in Galiläa, gegen de W.) auftrat, daher ohne Artikel, während ἱερῷ denselben nicht entbehren konnte. — ὅπου πάντες etc.) geht nicht bloss auf den Tempel (Meyer, Hengst.), sondern charakterisirt die Schauplätze seines Lehrwirkens (vgl. Keil, Schnz.) und schliesst daher auch sein Lehren im Freien ein, so dass das πάντοτε nicht bloss dadurch gerechtfertigt zu werden braucht, dass er sich nie von Synagoge und Tempel zurückzog (Meyer). — καὶ ἐν κρυπτῷ etc.) Auch wo er seine Jünger im engeren Kreise lehrte (vgl. Matth. 10, 27), hatte

ja jeder Zutritt, der ihm nachfolgen und sein Jünger werden wollte, weshalb man sich nicht darauf zu berufen braucht, dass er dort nur dasselbe lehrte, was er sonst auch dem Volke vortrug (Luth., God., Hengst., Keil), was nicht ganz richtig ist, oder dass es sich hier nur um die Wirksamkeit des Volkslehrers handelte (Meyer), da die Frage V. 19 eben keineswegs eine solche voraussetzte. — V. 21. *τί με ἐρωτ.*) zu welchem Zwecke fragst du mich? Nicht *μέ* hat den Nachdruck (gegen Schnz.); sonst müsste *ἐμέ* stehen. Bei dieser Oeffentlichkeit seines Lehrwirkens war eine besondere Befragung zwecklos, weshalb nicht die Böswilligkeit seiner Richter (Luth., Schnz.) oder der Gegenstand seiner Lehre, der sich nicht zu richterlicher Untersuchung eignete, der Grund seiner ablehnenden Antwort war (gegen de W.). — *ἐρώτ. τ. ἀκηκ.*) „Hoc jubet lex, a testibus incipi", Grot. Das zweite *τί* (quid) giebt den Gegenstand der Frage an. — *οὗτοι*) die *ἀκηκοοτες*, nicht auf Joh. und Petrus (Ew.) oder andere Anwesende (Beng., Luth.) hinweisend*).

V. 22 f. *ῥάπισμα*) Backenstreich (so gewöhnlich) oder Ruthenschlag (Beza, Beng., God.). Vgl. z. Matth. 26, 67. Ersteres ist, weil der Schlag die Züchtigung für eine freche Rede sein sollte (vgl. Act. 23, 2), wahrscheinlicher, und *δέρεις* steht nicht entgegen (2. Kor. 11, 20). Was sich hier von den Gerichtsdienern Einer, der zur Aufwartung dastand (*παρεστηκώς*), zur Ehre seines Gebieters („fortis percussor et mollis adulator", Rupert.) herausnimmt, lässt sich kaum in einer ordentlichen Sitzung des Sanhedrin vor dem fungirenden Oberpriester denken (Act. 23, 2 geschieht es auf Befehl des Letzteren), wohl aber bei einem aussergerichtlichen Auftritt. — *οὕτως*) so unangemessen (Frtzsch. ad Marc. p. 150 f. Bremi ad Lys. et Aesch. p. 124. 355); vgl. z. 1. Kor. 5, 3. — V. 23 wichtig für die Matth. 5, 39 ausgedrückte ethische Idee**). Vgl. d. Anm. z. Matth. 5, 41. —

*) Eine Reminiscenz an diese Antwort hat sich in der synoptischen Ueberlieferung Mark. 14, 48 f. erhalten, wo sie vor den Schergen der öffentlichen Gewalt offenbar nicht am Orte ist. Keim lässt sie daher entlehnt sein, wie die folgende Scene V. 22 f. aus Act. 23, 2. 3. Seine völlig nichtigen Einwände gegen die Geschichtlichkeit dieses Vorverhörs s. III, p. 357 f.

**) Luther: „Das sollst du also verstehen, dass ein grosser Unterschied sei zwischen diesen zweien; den andern Backen herhalten, und mit Worten strafen den, so uns schlägt. Christus soll leiden, aber gleichwohl ist ihm das Wort in den Mund gelegt, dass er rede und strafe, was unrecht ist. Darum soll ich den Mund und die Hand von einander scheiden".

μαρτύρησον) lege Zeugniss ab. Er müsste ja Ohrenzeuge gewesen sein. Keil findet darin zugleich eine Mahnung an den Hohenpriester, das Unrecht in der ihm gegebenen Antwort aufzudecken.

V. 24 ff. *δεδεμένον*) wie er seit V. 12 war. — *πρὸς Καϊάφαν*) zeigt klar, dass das Vorverhör bei Hannas stattfand*). Der Evangelist begnügt sich mit dieser zweifellosen (gegen Schenk.) Hinweisung auf die aus den Synoptikern bekannte Verurtheilung vor Kajaphas, weil dieselbe nach 11, 50—53, worauf noch eben V. 14 zurückwies, doch bereits entschieden war. Vgl. Luth. u. A. Nach Hilg., Scholt. liess er die Scene aus Abneigung gegen das Jüdische Messiasbekenntniss fort! — V. 25. *ἑστὼς καὶ θερμαινόμενος*) Die Anknüpfung an die Scenerie V. 18 zeigt deutlich, dass jetzt lediglich die dort begonnene Erzählung von der Verleugnung des Petrus fortgesetzt werden soll, so dass das Folgende weder im Hofe des Kajaphas spielt (Olsh., Baur, Bleek, auch Keim p. 342), noch erst nach der Abführung Jesu (so, wie es scheint, Meyer, Schnz., Keil), sondern während des vorher Erzählten (V. 19—23). Vgl. God. Ein Gegensatz des Verhaltens des Petrus zu dem Jesu (Luth.) ist aber nicht indicirt. — *εἶπον*) nämlich die Umstehenden V. 18. Offenbar hat hier Mark. 14, 70 das Nähere, wie auch in der Antwort des Petrus die blosse Verleugnung notirt wird, während die Steigerung seiner Ableugnung bei Mark. doch sicher das Genauere ist. — V. 26. Den Anlass der dritten Verleugnung hat Joh. allein erhalten, da ihm allein das Nähere über den Schwerdtstreich V. 10 bekannt war. Daher die ganz mangelhafte Motivirung der zweiten bei Mark.

---

*) Deshalb wollte man den Vers hinter V. 14 (Cyrill., Beza, Luther) oder gar hinter V. 13 (Rinck) transponiren, oder fasste ihn als nachträgliche Geschichtsangabe zur Abwendung von Missverständniss (Erasm., Castal., Calv., Vatabl., Calov., Corn. a Lap., Jansen u. M., auch Lck., Thol., Krabbe, de W., Maier, Bäuml.; vgl. Grot., der in *δεδεμένον* ein die folgende Verleugnung, Beng., der darin ein die vorherige Misshandlung erklärendes Moment findet), indem man *ἀπέστειλεν* plusquamperfektisch erklärte: miserat. So auch Brandes Annas u. Pilat. p. 18 f. unter Beibringung vieler unpassender Belegstellen. Allein wo der Aor. wirklich nachträglich berichtend steht, giebt es der Zusammenhang selbst unabweislich an die Hand (der plusquamperfektische Gebrauch desselben in Relativsätzen, Kühner §. 386, 15. Win. §. 40, 5, *α. β*, gehört nicht hierher), wie Matth. 14, 3 f. (nicht Matth. 16, 5. 26, 48. 27, 27, auch nicht Joh. 1, 24. 28. 6, 59), was hier gänzlich nicht der Fall ist. Die einzig wortgetreue Geschichtsfolge giebt schon Chrys.: *εἶτα, μηδὲ οὕτως εὑρίσκοντές τι πλέον, πέμπουσιν αὐτὸν δεδεμένον πρὸς Καιάφαν.*

14, 69, welche die Stelle der einen unbekannten ersetzen soll. — *ἐγώ*) ich mit eigenen Augen. — *ἐν τῷ κήπῳ*) sc. *ὄντα*, was Schnz. vergeblich bestreitet. Der Sklave hat, wenn die Scene V. 4 ausserhalb des Gartens spielt (s. z. d. St.), über die Befriedigung oder durch die Thür des Gartens den Petrus im Garten bei Jesu sehen können. Beim Schwerdtstreiche muss er ihn (in der Verwirrung der Festnahme Jesu) nicht ins Auge gefasst haben, sonst hätte er ihm gewiss dieses Moment vorgehalten. — *ἀλέκτωρ*) ein Hahn. Vgl. Mark. 14, 72: *καὶ εὐθὺς — ἀλέκτωρ ἐφώνησεν*. Die Reue des Petrus erzählt Joh. nicht, da es ihm nur auf die Erfüllung des Wortes Jesu (13, 38) ankommt. Vgl. Luth.

V. 28—40*). Das Verhör vor Pilatus. Vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 545—48. 551 ff. — *εἰς τὸ πραιτώριον*) in die Statthalterei, wo der Prokurator wohnte, mag's nun der Palast des Herodes (so gew.) oder wahrscheinlicher ein Gebäude in der Burg Antonia (so Ew., God.) gewesen sein. Vgl. z. Matth. 27, 27. Mark. 15, 16. — *πρωΐ*) d. i. in der vierten Nachtwache (s. z. Matth. 14, 25), also gegen Anbruch des Tages. Bem. die Eile, mit welcher die Sache betrieben wird. Schwerlich aber durfte man dem Statthalter so früh mit Geschäften kommen, wenn er nicht bereits um die Sache

---

*) V. 28 lies nach entscheidenden Zeugen *πρωι* statt *πρωια*, wie die Rcpt. hat, die auch nach *αλλ* das *ινα* wiederholt, welches Meyer vergeblich seiner Entbehrlichkeit wegen vertheidigt, wie das *κατα* nach *φερετε* V. 29 (Lchm. i. Kl., Treg.), das nach ℵB zu streichen ist. Dagegen lässt er mit der Rcpt. (AΔ Mjsc.) das *εξω* fort; aber dazu sind weder diese Zeugen, noch die dasselbe umstellenden Min. u. Verss. erheblich genug. Lies *φησιν* statt *ειπεν* (Rcpt., Lchm.) nach den ältesten Zeugen. — V. 30 hat die Rcpt. *κακοποιος* (Lchm.) statt *κακον ποιων*. — V. 31 ist der Art. vor *πιλατος* (Rcpt., Lchm., Tisch.) und das zweite *ουν* (Rcpt., Tisch.) nach BC zu streichen, dagegen das *αυτον* nach *κρινατε*, das Tisch. nach ℵ streicht, beizubehalten. — V. 33 ist das *παλιν* mit Lchm., Treg., WH. nach BCLXΔ vor *εις τ. πραιτ.* zu stellen. — V. 34 hat die Rcpt. *αυτω* zu *απεκριθη* hinzugefügt, vor *ιησ.* den Art., der nach BLX zu streichen ist, wie V. 36. Das *σοι* ist gegen die Rcpt., Lchm., Tisch. hinter *ειπον* zu stellen nach BCL u. den orient. Verss. — V. 36 stellen Treg., WH. das *αν* nach *ηγωνιζ.* (ℵLX). — V. 37 hat WH. den Art. vor *ιησ.*, der in LX fehlt, in Kl. — Das *εγω* konnte ebenso leicht verdoppelt werden (Rcpt., Lchm. i. Kl., Treg. a. R. i. Kl. nach AXΔ Mjsc. Verss.), wie das eine vor dem andern übergangen werden (ℵBL a c e fos. arm. aeth.); man wird daher den ältesten Zeugen folgen müssen (Tisch., WH. gegen Meyer). — V. 38 ist *ευρισκω εν αυτω* gegen die Rcpt. vor *αιτιαν* zu stellen, wie V. 39 beide Male *απολυσω* vor *υμιν*. Die Weglassung des *εν* vor *τ. πασχ.* in B (WH. i. Kl.) ist offenbar Schreibfehler. — V. 40. Das *παντες* nach *παλιν* (Lchm., Treg.) ist nach ℵBLX zu streichen.

und ihre Dringlichkeit wusste. Vgl. z. V. 3. — *αὐτοί*) selbst gingen sie nicht hinein, sondern liessen nur Jesum, wohl durch die Wache, hineinbringen, was Hengst. vergeblich bestreitet. Nach Luth. soll dadurch angedeutet sein, wie die Juden sich durch nichts abhalten liessen, ihren Vorsatz auszuführen, und im Begriff die grösste Sünde zu begehen, den Buchstaben der Rabbinischen Satzung peinlich befolgten. Allein es war ja nothwendig, um die charakteristische Nachgiebigkeit des Pilatus (V. 29) vorzubereiten. — *ἵνα μὴ μιανθῶσιν, ἀλλὰ φάγ. τὸ πάσχα*) Der Eintritt in das heidnische (Act. 10, 28), vom Gesäuerten nicht gereinigte Haus würde sie levitisch verunreinigt (*μιαίνω*, das solenne Wort von Profanation, Plat. Legg. 9. p. 868 A. Tim. p. 69 D. Soph. Ant. 1031. LXX. b. Schleuss. III, p. 559) und sie dadurch verhindert haben, das Passah am gesetzlichen Tage (sie hätten es nach Analogie von Num. 9, 6 ff. bis zum 14. des folgenden Monats verschieben müssen) zu essen. Das *φαγεῖν τὸ πάσχα* (אָכַל הַפֶּסַח 2. Chron. 30, 18, vgl. 3. Esr. 1, 16. 7, 12) steht nämlich durchgängig im N. T. (Matth. 26, 17. Mark. 14, 12. 14. Luk. 22, 11. 15, vgl. *ἑτοιμάζειν τὸ πάσχα, θύειν τὸ πάσχα*), wie bei Joseph. und im Talmud (vgl. überhaupt Gesen. Thes. II, p. 1115), vom Essen des Passahlammes, und nicht, wie die Harmonisten (s. u.) wollen, von den Festopferspeisen mit Ausschluss des Lammes, namentlich auch nicht von der חֲגִיגָה (den freiwilligen Festopfern, aus Klein- und Rindvieh bestehend, von denen Opfermahlzeiten gehalten wurden; s. Lightf.)*). Man behauptet

*) Gegen diesen zweifellosen Sprachgebrauch beruft man sich immer wieder auf Deut. 16, 2. 3, wo, selbst wenn man צֹאן וּבָקָר als Apposition von פֶּסַח nehmen wollte (was doch nach V. 6 f. ganz unwahrscheinlich ist), letzteres doch immer nur das Passablamm mit Einschluss der anderen Festopfer und nicht diese ohne jenes bezeichnen würde und die Beziehung des Suffix in עָלָיו auf das Passahessen (Hengst.) eine reine Fiction ist; auf 2. Chron. 35, 7—9, wo die zu den Festopfern gehörigen Rinder aufs Deutlichste von den Lämmern und Ziegen לַפְּסָחִים unterschieden werden (vgl. auch V. 11. 13); und auf 2. Chron. 30, 22, wo abgesehen von der nach dem Zeugniss der LXX wahrscheinlich unrichtigen Lesart jedenfalls nicht vom Passahessen die Rede ist. Dass aus Exod. 12, 48 nicht folgt, dass das Passahessen, das dort als das dem Unbeschnittenen specifisch Versagte in Betracht kommt, überall gleich Passahhalten sei und so jedes andere Stück der Festfeier bezeichnen könne, liegt am Tage. Vgl. Schürer, über *φαγεῖν τὸ πάσχα* Joh. 18, 28. Giessen 1883.

zwar, eine solche Verunreinigung würde nur bis zu dem (Jüdischen) Tagesschluss, vor dem sie durch ein einfaches Bad entfernt werden konnte, gedauert und somit am Essen des Passahlammes gar nicht gehindert haben, allein die (ohnehin auf einen speciellen Fall bezügliche) Angabe des Maimonides (Passah. 3, 1. 6, 1) ist für die Zeit Christi nicht maassgebend (vgl. vielmehr 11, 55) und würde jedenfalls insofern das Passahessen gehindert haben, als die Verunreinigten ihr Passahlamm nicht rechtzeitig schlachten konnten, wobei sich die Hohenpriester am wenigsten vertreten lassen durften (vgl. 2. Chron. 30, 17), während eine Behinderung an dem Festmahl des 15. Nisan durchaus nichts war, was dieselben unter allen Umständen vermeiden mussten*).

Anmerkung. So ergiebt sich in Uebereinstimmung mit 13, 1. 29 (vgl. auch z. 19, 14. 31), dass an dem Tage, in dessen Frühe man Jesum zum Prokurator führte, das Passahlamm noch nicht gegessen war, sondern erst gegessen werden sollte, dass also Jesus am Tage vor dem Feste gekreuzigt wurde. Da aber, wie nach den Synoptikern, so auch nach Joh. (19, 31) Jesus am Freitage gestorben ist, nachdem er Abends vorher sein letztes Mahl Joh. 13 gehalten, so ergiebt sich die Verschiedenheit, dass nach den Synoptikern das Fest Donnerstag Abends beginnt und Jesus das gesetzliche Jüdische Passahmahl hält, am ersten Festtage aber (Freitags) gekreuzigt wird, wogegen nach Joh. das Fest Freitag Abends anfängt, die letzte Mahlzeit Jesu (Donnerstag Abends) aber jedenfalls nicht das gesetzliche Passahmahl ist (s. Winer Progr.: *δεῖπνον*, de quo Joh. 13 etc. Lps. 1847) und sein Tod am Vortage des Festes (Freitags) erfolgt. Nach den Synoptikern war also der Freitag des Todes Jesu der 15. Nisan, nach Joh. aber der 14. Nisan. Es ist kaum ein unzweifelhafteres exegetisches Resultat zu denken, anerkannt auch von Lck. ed. 2 u. 3, Neand., Krabbe, Theile, Sieffert, Usteri, Ideler, Bleek, de W., Brückn., Ebr. Krit. d. evang. Gesch. ed. 2 (nicht zu Olsh. Leidensgesch. p. 43 f.), Ew., Baur, Hilg., Hase, Weisse, Rück. Abendm. p. 28 ff., Steitz, J. Müller, Koessing (kath.) de suprema Chr. coena, 1858. p. 57 ff., Kahnis Dogm. I, p. 417, Pressensé, Keim u.

*) Für die Beschränkung jener Behinderung auf den laufenden Tag beruft sich Hengst. vergeblich auf Judith 12, 7–9, wo von gar keinem Festessen die Rede ist, sondern nur von Reinigungen, wie Mark. 7, 4. Gegen diese Aushülfen vgl. noch Movers in d. Ztschr. f. Phil. u. kath. Theol. VII, 58 ff. VIII, 62 ff. Bleek p. 107 ff. Es ist darum ganz unnöthig, mit Paul (Stud. u. Krit. 1866. p. 367 ff. 1867. p. 535 ff.) anzunehmen, dass die Hierarchen das an dem vorangegangenen Abend nicht genossene Passah beim ersten Morgengrauen hätten nachholen wollen, was in ihrer Situation ebenso unthunlich, wie gegen alles Gesetz und Herkommen gewesen wäre.

M., im Grunde selbst von dem kath. Exegeten Schnz. Gleichwohl suchten auch hier die Harmonisten Uebereinstimmung nachzuweisen, entweder der Synoptiker mit Joh. (so meist die alte Harmonistik, s. Weitzel Passahfeier p. 305 f., — neuerlich bes. Movers in d. Zeitschr. f. Phil. u. kathol. Theol. 1833. 7. p. 58 ff. 8. p. 62 ff., Maier Aechth. d. Ev. Joh. 1854. p. 429 ff., Isenberg d. Todestag d. Herrn. 1868. p. 31 ff. u. M.)*) oder, was schon Chrys. daneben zur Wahl stellt, des Joh. mit den Synoptikern. So Bynaeus de morte J. Chr. III, p. 13 ff., Lightf. p. 1121 ff., Reland, Beng. u. M., neuerlich bes. Thol., Guericke, Olsh., B.-Crus., Hengst. z. St. u. in d. evang. K.-Zeit. 1838. Nr. 98 ff. Wieseler Synopse p. 333 ff. u. in Herzog's Encyklop. XXI, p. 550 ff., Luth., Wichelhaus (der in s. Komm. z. Leidensgesch. p. 191 ff. das Geschichtliche über die Streitfrage bietet), Hofm. in d. Zeitschr. f. Prot. u. Kirche 1853. p. 260 ff., Lichtenst., Friedlieb Gesch. d. Lebens J. Chr. p. 140 ff., Lange, Riggenb., v. Gumpach, Röpe d. Mahl d. Fusswaschens, Hamb. 1856. Ebr. z. Olsh., Bäuml., Langen letzte Lebenstage Jesu 1864. p. 136, Schegg, Keil**). — Ist aber die

*) Die zur Zeit der Reformation und nachher unter den älteren Theologen, besonders durch Casaub. und Scaliger gangbar gewordene Ansicht, die Juden hätten das Passah um einen Tag verschoben und, um nicht zwei Tage hinter einander an die Strenge der Sabbathfeier gebunden zu sein, den auf den Freitag fallenden ersten Festtag auf den Sabbath verlegt, während Christus dem gesetzlichen Termin treu blieb (vgl. wieder Philippi, Glaubensb. I, p. 216 f. ed. 2 mit Berufung auf Luk. 22, 7!), ist völlig aus der Luft gegriffen. Serno (d. Tag d. letzten Passahmahls, Berl. 1859) sucht die Richtigkeit beider Berichte durch die Verdoppelung der Festtage in der Diaspora zu begründen, nach welcher für die Galiläer (die ja gar nicht zur Diaspora gehörten!) in Jerusalem bereits erster Ostertag gewesen, was für die Jerusalemer erst Vortag des Festes war. (S. dagegen Weiss im Lit. Bl. d. allg. K.-Z. 1860. Nr. 42. Wieseler in Reuter's Repert. 1860. p. 132 ff. Ew. Jahrb. XI, p. 253 f. Ueber jene Verdoppelung der Festtage s. Ideler Handb. d. Chronol. I, p. 513 ff.). Nach Isenberg a. a. O. haben „viele tausend Fremdlinge“, und so auch Christus, um mit der Bereitung des Ostermahls nicht in den Sabbath hineinzukommen, schon am 13. Nisan dieses Mahl gehalten. Gewöhnlich blieb man dabei stehen, dass Jesus gegen das Gesetz (ja die Gesetzesbestimmung abrogirend, s. Weitzel) ein anticipirtes Passahmahl gehalten habe, wie Grot., Hamm., Cleric. u. M. wollten, auch Kahnis Abendm. p. 14, Krafft p. 130, God. p. 629 ff., welcher sich besonders wieder auf Matth. 26, 17 f. beruft, Märcker Uebereinst. d. Matth. und Joh. p. 20 ff., welcher den nichtgesetzlichen Charakter des Mahles bei den Synoptikern verschwiegen sein lässt. Vgl. noch Aberle in d. Tüb. Quartalschr. 1863. p. 537 ff., nach welchem die Synoptiker sich absichtlich zweideutig ausgedrückt haben, und dagegen Hilg. in s. Zeitschr. 1865. p. 94 ff.

**) Man hat sogar, um den Bericht des Joh. den synoptischen Zeitbestimmungen anzupassen, behauptet, die Zeit des Passahmahls sei gar nicht der Abend des 14. Nisan, sondern der Abend des 13. Nisan (mithin der Anfang des 14.) gewesen (so nach Frisch neuerlich

Verschiedenheit zwischen Joh. und den Synoptikern unausgleichbar, so fragt sich, auf welcher Seite die geschichtliche Richtigkeit sei. Für die Johanneische Darstellung, welche natürlich alle Bestreiter der Authentie des Evangeliums (auch Weizs., der nur eine mittelbar Johanneische Abkunft annimmt) verwerfen, spricht selbst die Angabe des Judenthums ausserhalb der Kirche, dass Jesus vespera paschatis (ערב הפסח), d. i. am 14. Nisan hingerichtet sei (s. Sanh. 6, 2. f. 43. 1. b. Lightf. ad Act. 1, 3), wobei das Fabelhafte in der talmudischen Anführung der Umstände der Hinrichtung das einfache Zeit-Datum nicht berührt. Eine Hegung des peinlichen Gerichtes und Hinrichtung am ersten Festtage ist auch nach den neuesten Versuchen, sie als gestattet nachzuweisen (s. bes. Wieseler p. 361 ff.), wenigstens höchst unwahrscheinlich (s. Bleek p. 139 ff. Ew. Alterth. p. 415)*) und hat Act. 12, 3 ff. wider sich, wie denn überhaupt der 15. Nisan mit seinem Sabbathcharakter und als der gesetzliche Tag der Festversammlung im Tempel zu alle den Vornahmen und Um- und Aufzügen, welche von den Hierarchen und vom Volke am Todestage Jesu geschehen sind, so wie zur Kreuzesabnahme und Bestattung gänzlich nicht passt, während die Sitte der Freigebung eines Gefangenen (V. 39) der Idee und somit dem Tage des Passahlammes (d. h. der Verschonung) am natürlichsten entspricht. Endlich finden

---

Rauch in d. Stud. u. Krit. 1832. p. 537 ff.), wobei man unser *φαγεῖν τ. πάσχα* vom Essen der *ἄζυμα* verstand. Allein der Abend des 14. (mithin der Anfang des 15.) steht auf Grund des Gesetzes, nach der Jüdischen Ueberlieferung und nach Joseph. so unantastbar fest (s. de W. in den Stud. u. Krit. 1834. 4. Lck. II, p. 727 ff.), dass jener Versuch nur noch geschichtlich zu bemerken ist, wie auch der von Schneckenb. (Beitr. p. 4 ff.), welcher auf dem Irrthume beruht, dass 19, 14 die *παρασκευή* die auf das Garbenfest sei. Hätte Joh. das letzte Mahl als Passahmahl gedacht, so würden in den Abschiedsreden sinnige Beziehungen auf das Passah gewiss nicht fehlen. Dieser Umstand ist auch gegen die Erfindung eines anticipirten Passah schlagend. Denn grade eine so exceptionelle Osterfeier würde bei Joh. die sie motivirenden Passahgedanken nicht fern gelassen, sondern in den Vordergrund gebracht haben. Vgl. dagegen schon das einfache *δείπνου γινομένου* 13, 2 mit 12, 2.

*) Diese Schwierigkeit treibt Hilg. (Paschastr. d. alten Kirche p. 154, auch in s. Zeitschr. 1863. p. 338 ff.), nach dem Vorgange von Jost Gesch. d. Judenth. I, p. 407 ff., zu der desperaten Annahme, dass gar keine wirklichen Gerichtsverhandlungen stattgefunden haben; weder Matth. 26, 3 noch 26, 57 u. 27, 1 sei ein wirkliches Synedrium gemeint, sondern nur vom Hohenpriester herbeigezogene Räthe. — Auch den Hellenen galt eine Hinrichtung an einem Festtage als Entweihung und Verunreinigung und war, wenn sie ausnahmsweise geschah, wie an Phocion (Plut. Phoc. 37), ein grosses Aergerniss; s. Herm. gottesd. Alterth. §. 43, 12.

sich sogar bei den Synoptikern selbst noch Spuren des wahren geschichtlichen Verhältnisses, nach welchem der Tag des Todes Jesu kein erster Festtag, sondern ein Tag des Verkehrs und der Arbeit gewesen sein muss (Matth. 27, 59 f. Mark. 15, 21. 42. 46. Luk. 23, 26. 54. 56), wie dem denn auch die Eile, mit welcher die Sache noch vor dem Feste abgethan wird, entspricht*). Ja, im Grunde ist es allein die Angabe Mark. 14, 12 (die in sich die grosse Unwahrscheinlichkeit enthält, dass die Jünger erst am 14. Nisan sollten an die Besorgung eines Lokals zur Passahfeier gedacht haben), auf welcher die von Joh. abweichende synoptische Chronologie beruht, und es ist sehr fraglich, ob die Evangelisten sich die Schwierigkeiten, auf welche die Annahme, dass Jesus das letzte Mahl am 14. Nisan gehalten habe, führt, irgend klar gemacht haben, weshalb man für die Möglichkeit derselben nicht, wie gewöhnlich, anführen darf, dass sie an den von ihnen berichteten Hergängen keinen Anstoss genommen haben. Jene Angabe aber erklärte sich leicht genug daraus, dass man das Abschiedsmahl Jesu wegen der Beziehungen, welche Jesus selbst der Abendmahlsstiftung auf das Passahmahl gab oder wegen der Anschauung vom Abendmahle als dem antitypischen Passahmahle für ein gesetzliches Passahmahl hielt, wodurch dann die *παρασκευή*, welche als der Sterbetag feststand, aus dem Rüsttage auf Ostern (14. Nisan), wie ihn Joh. wieder festgestellt hat, der Rüsttag auf den Sabbath, als den zweiten Festtag (16. Nisan) verlegt wurde. Umgekehrt lässt sich nicht begreifen, wie die Absicht, Jesum als das wahre Passahlamm darzustellen (s. bes. Baur p. 272 ff. und in d. theol. Jahrb. 1854. p. 267 f. Hilg. Paschastreit d. alten K. p. 221 ff. Schenk. p. 362 f., Keim Gesch. J. I, p. 132, Scholt. p. 282 ff.), den Evangelisten bewogen haben sollte, mit der durch die Synoptiker stehend gewordenen Ueberlieferung zu brechen. Denn abgesehen davon, dass diese Idee aus 1, 29 gar nicht, aus 19, 36 nicht

*) Es bedarf hiernach der unsicheren Berufung auf den jetzigen Festkalender nicht, nach welchem der 15. Nisan auf keinen Freitag fallen darf (s. gegen dessen Anwendung für jene Zeit Wieseler p. 437 f.), oder auf das Verbot Ex. 12, 22, nach der Ostermahlzeit Haus und Stadt zu verlassen (s. z. Matth. 26, 30 und Wetst. zu Mark. 14, 26). Uebrigens hätte auch das Ostermahl am Freitag Abend keineswegs durch den anbrechenden Sabbath derangirt werden können. Denn das Schlachten und Braten des Lammes geschah vor Anbruch des Sabbaths, und die Pilger pflegten früh genug in Jerusalem einzutreffen (vgl. 11, 55). Das Verbrennen der Ueberbleibsel des Lammes aber ward durch den Sabbath nicht gehindert (Schöttg. Hor. I, p. 121), und überhaupt galt die Regel: „Si quis unum praeceptum observat, ille ab observatione alterius praecepti liber est“, Sohar Deut. princ. f. 107. c. 427. Dies auch gegen Isenberg a. a. O. Zudem war das Passahlamm ein Opfer, dessen Verrichtungen also der Sabbath nicht hinderte, auch wenn der 14. Nisan selbst ein Sabbath war.

sicher erweislich und jedenfalls viel geflissentlicher und ausdrücklicher hervortreten würde (namentlich in den Abschiedsreden), wenn der Evangelist einen solchen Werth auf sie legte, genügte derselben ja vollkommen, dass Christus am Passahfeste starb, wie aus 1. Kor. 5, 7 folgt, wenn man nicht mit Meyer u. A. annehmen will, dass auch er Jesum am 14. Nisan gestorben sein lässt. Vor Allem aber zeigt die Art, wie nicht aus einer direkten Angabe, sondern aus einer Reihe gelegentlicher indirekter Andeutungen seine Abweichung hinsichtlich des Todestages Jesu hervorgeht, dass der Evangelist nicht den älteren Bericht verbessern will, sondern unwillkürlich aus einer anderen Anschauung des Zeitverhältnisses heraus erzählt. Vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 475—83.

V. 29 ff. *ἐξῆλθεν οὖν*) Da die Juden nicht zu ihm hineingehen konnten. Die staatskluge Nachgiebigkeit gegen die religiöse Sitte der Juden hebt der Evangelist hervor, weil sie doch schliesslich die Sache Jesu entschied. Sie ist besonders begreiflich nach den Erfahrungen, die grade Pilatus mit der Hartnäckigkeit der Juden in solchen Dingen gemacht hatte (vgl. Jos. Bell. jud. II, 9. 2—4. Philo de leg. ad Caj. §. 38)*). — *τίνα κατηγορίαν* etc.) Die Frage beweist offenbar, dass sie noch keine bestimmte Anklage gegen Jesum vorgebracht hatten (gegen Meyer, wonach er sie wusste, sed se scire dissimulabat, Rupert.), am wenigsten eine schriftliche (Ew.), also auch bei der Requisition behufs seiner Verhaftung (V. 3) sich über die Art seines Verbrechens oder seiner Gefährlichkeit noch nicht direkt ausgesprochen hatten, was nach V. 30 vollkommen begreiflich ist. — *τ. ἀνθρ. τούτ.*) gleichgültig gesprochen, nicht: wider solchen from-

---

*) Wenn Keim III, p. 364. 385 nicht müde wird, über das beständige, vermittlungsuchende Hin- und Hergehen des Pilatus, über diese ambulatorisch-peripathetische Geschäftsbehandlung zu witzeln, so sind es nur seine unwahren und unwürdigen Uebertreibungen, die diesen Spott verdienen. Da man der Haltung des Volkes noch keineswegs sicher war (vgl. z. V. 3), hatte man allen Grund, Jesum ins Prätorium zu führen, wo ihn nachher der Statthalter V. 33—38 verhört und 19, 8—11 über einen ihm persönlich wichtigen Punkt privatim befragt. Beim Verhör konnte ohne Zweifel auch dort jeder zugegen sein, der ins Prätorium hineingehen wollte (vgl. z. V. 38), und von einer „gerechtigkeitswidrigen Nichtconfrontation der Parteien" zu reden, ist ohnehin ein Widersinn, da ja Jesus gar nicht bestreitet, was ihm vorgeworfen war (V. 37. 19, 9) und die ganze Verhandlung, da Pilatus sich bald von der Unschuld des Beklagten überzeugt (V. 38), gar nicht in den Formen eines regelrechten Processes verläuft. Vgl. übrigens z. 19, 13.

men, berühmten Mann (Luther). — V. 30 zeigt nicht hierarchischen Trotz (Lck., Meyer, Schnz.), höchstens kleidet sich ihre Verlegenheit in die Form eines solchen (Luth.). In dem Bewusstsein, dass die religiösen Gründe, aus denen sie ihn verurtheilt haben, den Statthalter nicht bewegen würden, das Todesurtheil zu bestätigen, und dass sie ein politisches Verbrechen nicht nachzuweisen im Stande seien, wollen sie einer bestimmten Anklage ausweichen. Pilatus soll in der Thatsache, dass die Ueberantwortung an den Prokurator eintrete, Beweises genug sehen, dass der Mensch ein Verbrecher sei, der schwerere Strafe verdient habe, als sie zu verhängen im Stande seien. Daher absichtlich das unbestimmte *κακὸν ποιῶν*, das also nicht auf bürgerliches Kriminalverbrechen (Thol.) deutet. — V. 31. *κρίνατε*) kann nicht heissen: ein Todesurtheil fällen und vollziehen (Lck., de W., Schegg), ist auch nicht zweideutig, als wolle Pilatus den Juden eine Falle legen (Hengst.). Da sie keine bestimmte Klage bei ihm anbringen wollen (V. 30), so bleibt nichts übrig, als dass sie selbst (bem. das nachdrückliche *ὑμεῖς*) die Sache erledigen d. h. ein Urtheil fällen und eine Strafe erkennen, die innerhalb ihrer Kompetenz liegt (Ew.), ohne dass darin eine besondere Vorsicht liegt (God.). Gewiss ahnt Pilatus nach V. 30, dass sie sich damit eben nicht begnügen wollen; aber weder will er damit ihren Trotz brechen und sie zwingen mit einer Klage herauszurücken (Meyer), noch will er sich durch Hohn und Spott an ihnen rächen (Calv., Lck., de W.), sondern höchstens sie ihre Abhängigkeit fühlen lassen (Luth., obwohl auch er von Hohn redet). — *ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν* etc.) setzt nicht voraus, dass sie das *κρίνειν* gleich *ἀποκτεῖναι* verstanden, sondern dass letzteres das ausgemachte Ergebniss ihres bereits vollzogenen *κρίνειν* sei. — *ἀποκτεῖναι*) ist nicht auf die Kreuzesstrafe (Chrys., Theophyl., Euth.-Zig., Calov. u. M.) oder auf den Festtag (Seml. u. Kuin.) oder auf Staatsverbrechen (Krebs) zu beschränken. Die Juden hatten seit der Herrschaft der Römer (nach dem Talmud erst 40 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems, s. Lightf. p. 455. 1123 ff.) das Jus vitae et necis überhaupt verloren; sie konnten zwar auf Todesstrafe erkennen, aber die Bestätigung und Vollziehung gehörte der Römischen Oberbehörde. S. überh. Iken Diss. II, p. 517 ff. Friedlieb Archäol. p. 96 f. Die Steinigung des Stephanus, sowie auch späterhin die des Herrnbruders Jakobus (Joseph. Antt. 20, 9, 1), war ein tumultuarischer Akt. Vgl. auch Keil Archäol. II, p. 259. — V. 32. *ἵνα*) bezeichnet den in der göttlichen Absicht geordneten Zweck, weshalb die Juden in Folge des verlorenen

Rechtes über Leben und Tod ihr ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν etc. antworten mussten. Sonst würde Jesus als falscher Prophet und Gotteslästerer gesteinigt (wie Stephanus, vgl. 8, 59. 10, 31), nicht aber mit der Römischen Strafe der Kreuzigung belegt worden sein, und das Wort Jesu 12, 32 (vgl. 3, 14. 8, 28) wäre unerfüllt geblieben. Dass die Juden von vornherein es auf die Kreuzigung abgesehen hatten (Ew.), folgt daraus keineswegs. Aber die Bemerkung des Evangelisten stellt von vornherein den Gesichtspunkt für die ganze folgende Darstellung fest. Trotz allem Sträuben des Pilatus musste das Wort Jesu erfüllt werden und darum musste er durch die Hand der Römer sterben.

V. 33 ff. εἰς τὸ πραιτ. πάλιν) weil er früher dort war, als Jesus zu ihm geführt wurde (V. 28). Aus dem ἐφώνησεν folgt natürlich nicht, dass er jetzt erst hineingerufen wird (gegen Hengst., Keil). — σὺ εἶ etc.) geringschätzig: Du willst der König der Juden sein? Keil nennt dies eine „Umdeutung", obwohl er in der Sache ebenso erklärt. Die Frage setzt unzweifelhaft voraus, dass die Juden sich nach der Vorverhandlung V. 29—31 entschlossen hatten, die Anklage auf Hochverrath zu stellen, indem sie seiner Beanspruchung der Messiaswürde eine politische Deutung gaben*). Eben dies hätten sie gern vermieden (vgl. z. V. 30), da sie sich bewusst sein mussten, wie schwer diese Anklage zu beweisen sei. — V. 34. Die Gegenfrage Jesu kann allerdings nicht ermitteln wollen, in welchem Sinne Pilatus so frage (Olsh., Neand., God.), da er selbstverständlich nur in politischem Sinne fragen konnte, sondern ob Pilatus von sich selbst politischen Verdacht hege (Lck., de W.), in welchem Falle er die Frage einfach verneinen konnte, oder ob er vom Synedrium auf Hochverrath angeklagt sei, in welchem Falle er sich darüber auslassen musste, in welchem Sinne er den Messiasberuf sich beigelegt habe, der allerdings den Anspruch auf das Königthum in Israel einschloss. Dass Jesus letzteres

*) Vergeblich sträubt sich Meyer dies anzuerkennen, weil Joh. es nicht hätte übergehen können, und beruft sich auf die Requisition der σπεῖρα V. 3, die nicht ohne Angabe eines Grundes hätte geschehen können. Aber wenn sie nach V. 30 noch jetzt mit ihrer Anklage nicht hervortreten wollten, so viel weniger damals, wo es noch keineswegs nothwendig war (s. z. V. 29). Es liegt ganz in der Johanneischen Art, dies selbstverständliche Resultat der Vorverhandlung, die ihm wegen V. 32 bedeutsam war, nicht erst zu erwähnen, wie übrigens auch Mark. 15, 2 die Anklage auf Hochverrath als die einzige vor dem Statthalter mögliche voraussetzt und erst Luk 23, 2 dieselbe ausdrücklich erwähnen zu müssen meint. Vgl. auch Keil, Schnz.

wusste, wird von Meyer ohne Beweis angenommen (mit Hengst., der ihn aber bei der Vorverhandlung zugegen sein lässt), und man sieht dann nicht ein, woher er „auf das Recht Anspruch machte von der Anklage, die in den Worten des Pilatus lag, den Urheber zu wissen". Nach Beng., Luth., Thol., Brückn., Keil, Schnz. will er nur den Pilatus auf die verdächtige Quelle der Anklage aufmerksam machen (vgl. Hengst.: zur Gewissenserregung), womit ebenfalls ganz willkürlich die Doppelfrage zu einer Scheinfrage herabgesetzt wird. — V. 35. *μήτι ἐγὼ Ἰουδαῖός εἰμι*) *ἐγώ* mit stolzem Nachdruck: doch nicht etwa ich, ich euer Prokurator, bin ein Jude? Damit lehnt er aber nicht sowohl den ersten Theil der Frage verächtlich ab (Meyer, Luth., Keil, Schnz.), da er auch als Nichtjude sich darum zu bekümmern hatte, wenn einer sich zum König der Juden aufwarf, sondern das Eingehen auf die im zweiten Theil von V. 34 indirekt liegende Frage nach dem Sinn, in welchem Andere diese Anklage gegen ihn erhoben. Eben so wenig ist es bitterer Scherz, als könne er nicht daran denken, ihn (wie seine Jünger) für den Judenkönig zu halten (Ew.). — *τὸ ἔθνος τὸ σόν*) Deine eigene Nation und insonders (*καί*) die Oberpriester haben dich mir überliefert. In dieser Bejahung der zweiten Frage V. 34 liegt die indirekte Verneinung der ersten. Allein auch hier geht er nicht darauf ein, was sie Näheres über den Sinn, in dem er sich den Judenkönig nenne, gesagt haben, sondern bleibt dabei stehen, dass sie, die doch wissen müssen, was es mit jener Selbstbezeichnung auf sich habe, ihn der Römischen Behörde überliefert haben, was doch etwas Strafwürdiges, das darin liegt, voraussetzt. Darum soll er ohne Umschweife sagen, was er gethan habe.

V. 36 f. *ἡ βασιλεία ἡ ἐμή*) das Königthum (nicht: Königreich, so gew., auch Schnz., Meyer schwankt, richtig Keil), welches das meinige ist, stammt nicht aus dieser Welt d. h. ist mir nicht von Menschen übertragen, in welchem Falle es sich um ein aufrührerisches Unternehmen handeln könnte (*εἶναι ἐκ* also von dem Ursprung, wie 8, 23 a, nicht von der Angehörigkeit, wie de W. will). — *εἰ — ἡ ἐμή*) Beachte in dieser Demonstratio ad oculos die feierliche Wiederholung, so wie dass in *ἐκ τοῦ κόσμου τούτου* nicht *τούτου*, welches auch hätte weggelassen werden können, sondern *κόσμου* den Nachdruck hat. — *ὑπηρέται οἱ ἐμοί*) nicht die Diener, welche er in dem gesetzten Falle haben würde (Lck., de W., Thol., Hengst., Luth., Schnz. u. M.) oder gar die Engel (Lampe, Beng., Stier), sondern er hat seine Diener, das sind seine Jünger und Anhänger (God., Schegg, Keil), die er nur

so, wie sonst nicht, bezeichnet, weil sie eben als solche, die ihn zu ihrem König gemacht, dann auch seine Herrschaft vertheidigen würden in weltlicher Weise gegen die 19, 16 wirklich eintretende Eventualität. — νῦν δέ) da Niemand für mich kämpft. — οὐκ ἐντεῦθεν) sc. ἐκ τ. κόσμ. τούτ., also vom Himmel her. — V. 37. οὐκοῦν) Ueber das sonst nicht im N. T. vorkommende οὐκοῦν s. Kühner ad Xen. Mem. Exc. III. p. 517 ff. Bäuml. Partik. p. 198. Es folgert aus V. 36, woraus Pilatus nicht ohne Befremden wahrnimmt, dass Jesus, der von seiner βασιλεία geredet hat, sich doch in gewissem Sinne einen König nenne, und fragt nicht ohne vornehmen Spott: nonne igitur rex tu es? Nicht wahr also, ein König bist du? Falsch Ew.: Bist du also nicht König? (was οὔκουν wäre, vgl. Kühner §. 508, 5, c). Vergeblich leugnet Luth. das Folgernde, Hengst. das Spöttische in der Frage, als ob ihm Jesus imponirt hätte (Olsh., Stier, Keil). — ὅτι) Begründung der durch σὺ λέγεις (vgl. Matth. 26, 25) ausgesprochenen Bejahung, nicht: dass (Erasm., B.-Crus.). — ἐγώ) dem geringschätzig betonten σύ am Ende der Frage des Pilatus entsprechend, mit edlem Selbstgefühl betont. Bem. auch das nachdrücklich wiederholte εἰς τοῦτο. — ἐλήλ. εἰς τ. κόσμ.) wird hier deutlich von der Geburt (nicht: dem vorweltlichen Ausgegangensein von Gott, Chrys., Scholt.) unterschieden (Grot., Lck., de W.) und kann darum nur das amtliche Auftreten bezeichnen (vgl. Schnz., Keil), was auch zu dem gewöhnlichsten Sinne von κόσμος (Menschenwelt) und der gesammten sonstigen Anwendung dieses terminus allein passt, während die Erwähnung seines Herabkommens in die Welt (Erdenwelt) nach dem γεγέννημαι ein seltsames Hysteronproteron ergäbe (gegen Meyer, Luth., Hengst.). Eben weil sein wesentlicher Beruf an die Welt geht, kann er ihn nicht von ihr her haben. — ἵνα μαρτυρ. τῇ ἀληθ.) Zeugniss geben für die göttliche Wahrheit sollte er; denn er hatte sie bei Gott geschaut und gehört. Vgl. 3, 32. Sein Königthum hat also nicht weltliche, sondern rein geistige Zwecke: denn dass Jesus jetzt auf sein prophetisches Amt zu sprechen kommt (Hengst.), ist eine ganz haltlose Behauptung. — ὁ ὢν ἐκ τ. ἀληθ.) welche aus der göttlichen Wahrheit her sind, d. i. deren ganzes, geistiges Wesen so beschaffen ist, dass die göttliche Wahrheit ihren gestaltenden Einfluss auf sie übt. Es sind also die, an denen die vorbereitende Offenbarung ihren Zweck erreicht hat (8, 47) und die darum fähig sind, seine Reichsgenossen zu werden. Richtig Beng.: „Esse ex veritate praecedit, audire sequitur". — ἀκούει μου τ. φωνῆς) hört von mir die Stimme,

d. i. (10, 27) er giebt dem, was ich rede, Gehör, folgt meinem Ruf, Geheiss u. s. w. Also auch seine Unterthanen sind nicht, wie bei irdischen Königen, durch Volksgenossenschaft oder Landsmannschaft verbunden, sondern durch gleiche Gesinnung gegen die Wahrheit*).

V. 38. *τί ἐστιν ἀλήϑ.*) Die Frage ist weder blosse Ablehnung der nicht vor sein Forum gehörigen Sache (Steinm.), noch lernbegierig (Chrys., Theodor., Heracl., Euth.-Zig., Grot. u. M.), da er ja gar keine Antwort abwartet, noch wehmüthig (Olsh., Hengst.), sondern skeptisch (Schnz.). Von der Voraussetzung aus, dass die Wahrheit doch unerfindlich ist, kann er nur mit einem gewissen geringschätzigen, halb spöttischen (de W.), halb gutmüthigen (Meyer) Mitleid auf den (allerdings sehr unschuldigen) Schwärmer herabsehen, der an ein solches Phantom sein Leben setzt, was Keil vergeblich bestreitet, indem er an „mitleidiges Bedauern" denkt**). — *ἐγὼ οὐδεμίαν* etc.) vgl. Luk. 23, 4: *οὐδὲν εὑρίσκω αἴτιον ἐν τ. ἀνϑρ. τούτῳ.*

---

*) Eine besondere Absichtlichkeit in Bezug auf Pilatus (Berufung auf dessen religiöses Bewusstsein, Chrys., Olsh., Neand., Keil, Schnz.; Rechtfertigung, weshalb Jesus nicht mehr Anhänger habe, Calv.; Erinnerung für Pilatus, wie er das Heil zu ergreifen haben würde, Lange) liegt diesen Worten ebenso fern wie eine Berufung „a caecitate Pilati ad captum fidelium", Beng., oder von dem Richter an den Menschen (Hengst.).

**) Gewiss unrichtig Baur: Wie kann man aus der Wahrheit ein Verbrechen machen? Dass Joh. auch in das Prätorium sich Zutritt verschafft und so Ohrenzeuge dieses Gesprächs geworden ist (Hengst., Steinm. p. 143), ist zwar ganz unerweislich, aber bei der Oeffentlichkeit des Römischen Gerichtsverfahrens durchaus nicht undenkbar (vgl. z. V. 29) und ebenso wenig, dass er es durch irgend einen Ohrenzeugen erfahren hat (gegen Scholt., Weisse u. A.), da der Hohepriester, in dessen Hause er bekannt war, wohl sich Kunde von dem Gespräch zu verschaffen gewusst haben wird. Jedenfalls ist es ganz willkürlich, dies Bekenntniss (vgl. 1. Tim. 6, 13) bei einer anderen Veranlassung gesprochen (Schenk.) oder für ganz erdichtet (Strauss) zu halten, und völlig unglaublich, dass Jesus die Frage V. 33 schlechtweg bejaht haben soll (Mark. 15, 2) und Pilatus dennoch, statt ihn darauf hin, wie billig, als Kronprätendenten des Hochverraths schuldig zu erklären, um seine Loslassung sich bemüht, wie er auch bei den Synoptikern thut (Mark. 15, 9. 14. Vgl. Weiss, Markusevang. p. 485 Anm.), oder ihn direkt für unschuldig erklärt, wie Luk. 23, 4. Erklärt sich auch sein Verhalten bei den Synoptikern nur daraus, dass er sich von der völligen Unverdächtigkeit Jesu in politischer Beziehung überzeugt hatte, so fällt damit der Verdacht, dass dies alles nur erdichtet sei, um die Schuld möglichst von Pilatus ab auf die Juden zu wälzen (Baur), zumal sich dann nicht begreift, woher Joh. statt eigener Erdichtungen nicht die Scene Luk. 23, 5—12 benutzte, die man meist nach V. 38 einschaltet (Meyer, Luth., Hengst., God., Schnz., Keil).

V. 39 f. ἔστιν δὲ συνήϑ. ὑμ. ἵνα etc.) es findet eine Gewohnheit bei euch statt: ich soll euch u. s. w. Zur Sache s. z. Matth. 27, 15. — ἐν τῷ πάσχα) So konnte sich Pilatus sowohl am 14. (gegen Beng., Hengst.) als auch noch am 15. Nisan ausdrücken, aber die Loslassung selbst entspricht am natürlichsten der heiligen Bedeutsamkeit des 14. Vgl. z. V. 28. Ueberdies ist es an sich wahrscheinlicher, dass die Zeitangabe dieser herkömmlichen Loslassung als eine rechtlich feststehende auch im strikten Sinne von τὸ πάσχα (Lev. 23, 5. Num. 28, 16) ausgedrückt sei. — βούλεσϑε — ἀπολύσω) wollt ihr, soll ich losgeben? Deliberativer Conjunctiv. Vgl. z. Matth. 13, 28. Kühner §. 394, 4. — τὸν βασιλ. τ. Ἰουδ.) unweise höhnische Bitterkeit (Meyer, Keil, Schnz.), jedenfalls nicht Ironie (God.) und keinesfalls mit ernster Hinweisung auf ihn als den Träger der Messiashoffnung (Hengst.). Vgl. Mark. 15, 9, während erst Matth. die Wahl zwischen Jesu und Barabbas stellen lässt (27, 17). — πάλιν) setzt nach Lck., de W., Meyer ein schon V. 30 und 31 geschehenes allgemeines Schreien voraus; allein jene officielle Verhandlung kann doch nicht schreiend geführt sein. Will man darin nicht eine unwillkürliche (nach Hengst., God. absichtliche) Reminiscenz an Mark. 15, 13 (nach Keil an Luk. 23, 5) sehen, so muss man das πάλιν nicht auf das Schreien, sondern auf das in dieser Entscheidung indirekt liegende Verlangen nach dem Tode Jesu beziehen, das ebenso indirekt in V. 31 lag. — Βαραββ.) S. z. Matth. 27, 16. — ἦν δὲ ὁ Β. λῃστής) tragischer Zusatz. Die Bezeichnung durch λῃστής schliesst die Angabe bei Mark. 15, 7 nicht aus; λῃσταὶ φονεύουσι, Soph. O. R. 716*).

Kap. XIX.

V. 1—12**). Vergebliche Rettungsversuche. — τότε οὖν) nach dem Fehlschlagen dieses ersten Rettungs-

*) Es ist charakteristisch für die Erzählungsweise des Joh., wie er lediglich die Pointe der Scene Mark. 15, 6—14, ohne in ihre Details einzugehen, an V. 38 anknüpft, um kurz anzudeuten, wie das Resultat des Verhörs V. 33—37 war, dass Pilatus Jesum loszulassen trachtete, also seinerseits alles that, was die Erfüllung des Wortes Jesu V. 32 vereiteln konnte, die doch trotzdem eintreten musste. Demselben Zwecke dienen die folgenden Scenen.

**) V. 3. Das και ηρχοντο προς αυτον fehlt in der Rcpt. (AΔ Mjsc.),

versuchs. — *ἔλαβεν*) Einfachheit der Darstellung, natürlich durch die Soldaten V. 2. — *ἐμαστίγωσεν*) Gemeint ist die Geisselung, welche nach Römischer Kriminalpraxis der Kreuzigung vorhergehen musste, und welche auch nach Mark. 15, 15

---

wahrscheinlich weil man es für unpassend hielt. Auch hier haben ℵBLX *εδιδοσαν*. S. z. 15, 22. — V. 4. Das *και* vor *εξηλθεν* (Lchm., Treg., WH. txt.) ward weggelassen (Tisch., Meyer nach ℵ D supp. Verss.) oder in *ουν* verwandelt (Δ Mjsc., Rcpt.), weil ein *και* vorhergeht und eins folgt. Auch die Stellung des *εξω* nach *πιλατος* (Tisch., WH. a. R.) ist durch ℵLX it. vg. unzureichend bezeugt. Tisch. liest nach ℵ allein *αιτιαν ουχ ευρισκω*, wozu auch Meyer neigt; aber das in den Codd. so mannigfach transponirte *εν αυτω* fiel leicht fort, und das *ουχ* statt *ουδεμιαν*, das noch einige Codd. it. haben, ist aus V. 4. Grade in B sah. cop. aeth. ist das *ουδεμ. αιτ. ευρ. εν αυτω* (Lchm., Treg., WH.) in der Stellung nicht conform mit 18, 38. — V. 5. Den in B fehlenden Art. vor *ιησ.* haben Treg., WH. i. Kl. Das *ιδε* der Rcpt. (Lchm.) ist aus V. 4; lies: *ιδου*. — V. 6. Tisch. streicht *λεγοντες* im Wesentlichen nach ℵ, wie V. 7 das *αυτω* hinter *απεκριθ.* nach ℵ it. aeth., obwohl doch ℵ auch das Verb. in *εκραξαν* ändert und 1, 15 ebenso (und zwar mit D) nach *κεκραγεν* das *λεγων* weglässt, das trotzdem Tisch. beibehält. Das *λεγ.* nach *κραζ.*, *κραυγ.* ist 1, 15. 7, 37. 18, 40. 19, 12 ganz gesichert und scheint nur 12, 13 und 19, 15 nach V. 12 hinzugefügt zu sein. Dagegen ist das *αυτον* nach *σταυρωσον* (Lchm., Treg. a. R. i. Kl.) nach BL codd. vg. als Zusatz zu streichen, wie das *ημων* V. 7 nach *νομον* (Rcpt. nach AX Mjsc. u. d. orient. Verss.), das Meyer vergeblich vertheidigt. Auch ist V. 7 der Art. vor *θεον* nach allen Mjsc. zu streichen und *εαυτον* gegen die Rcpt. (AΔ Mjsc.) hinter *υιον θ.* zu stellen. — V. 10. Tisch., Meyer streichen gegen die Rcpt., Lchm., Treg., WH. das *ουν* nach *λεγει* mit ℵA Verss., das jedenfalls nach dem *ο δε — αυτω* nicht unjohanneisch wäre. Vgl. 4, 9. 7, 6. 47 und 4, 33. 8, 25. 9, 26, wo es in ähnlicher Verbindung ohne Zweifel von ℵ, und 6, 28. 11, 14. 12, 34, wo es von A weggelassen ist. — Meyer, Treg. a. R wollen mit der Rcpt. das *σταυρωσαι σε* voranstellen, weil dies „der Lage des Processes“ entsprach; aber so dachten eben die „mechanischen Abschreiber“. Für das Voranstehen des *απολυσαι σε* entscheiden ℵAB. — V. 11. Das *αυτω* hinter *απεκρ.* hat Lchm. nach AXΔ Mjsc. i. Kl., Tisch. gestrichen; allein der Möglichkeit einer Conformation nach dem *λεγει αυτω* V. 10 gegenüber ist doch die Bezeugung durch ℵBD supp. L a c sah. zu stark. Der Art. vor *ιησ.* ist nach BX Mjsc. zu streichen, und nach BΔ Mjsc. *ειχες* statt *εχεις* (Tisch. nach ℵA D supp. LX 3 Mjsc. cop.), das ohne Rücksicht auf das folgende nach dem *εξουσιαν εχω* V. 10 conformirt ist, zu lesen. Nach ℵBΔ ist wohl *ο παραδους* statt *παραδιδους* (Rcpt., Treg. txt.) zu lesen, obwohl allerdings das *ΔΙ* vor *Δ* leicht ausfallen konnte, und nach ℵBL *σοι* hinter *δεδομενον* zu stellen, wie V. 12 *ο πιλατος* vor *εζητει*. — V. 12. Meyer vertheidigt das *εκραζον* der Rcpt.; allein die Verwandlung des *κραυγαζειν* in *κραζειν* ist in den Codd. zu häufig (11, 43. 12, 13. 19, 6), und selbst der Aor. (WH. nach B D supp. codd. it.), den er aus V. 6. 18, 40 herleitet, könnte leicht nach dem dicht vorhergehenden *εζητει* in *εκραυγαζον* (Tisch., Lchm., Treg. a. R. nach AJL 3 Mjsc.) conformirt sein. Das *αυτον* der Rcpt. hat nur Min. für sich.

der Uebergabe zur Kreuzigung vorhergegangen zu sein scheint, nicht eine frühere (de W.). Indem der noch unentschlossene Statthalter sie vollziehen lässt, nimmt er den Schein an, als sei er zur Vollstreckung der Todesstrafe, und zwar der Kreuzigung, bereit, in der eitlen Hoffnung, schon mit jener dem Fanatismus der Hierarchen genug zu thun (V. 4 f.). Vergeblich wendet Keil dagegen ein, dass die Geisselung erst nach der Verurtheilung erfolgte, und erklärt die abweichende Darstellung der Synoptiker aus ihrem „summarischen Bericht"; denn eine eigentliche Verurtheilung ist überhaupt nicht erfolgt, wie Keil zu V. 16 selbst zugiebt (vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 554 ff.). Luk. 23, 16. 22 scheint noch eine Erinnerung daran vorzuliegen. An eine Inquisitionsfolter ist auch dem Scheine nach nicht zu denken (gegen Ew.). — V. 2. Vgl. Matth. 27, 29: *πλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκανθῶν ἐπέθηκαν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ* und Mark. 15, 17: *ἐνδιδύσκουσιν αὐτὸν πορφύραν.* — V. 3. *κ. ἤρχοντο πρὸς αὐτόν*) Bem. die schildernde Ausführlichkeit. Verkleidet steht er vor ihnen, und nun gehen sie zu ihm hin und machen ihm höhnisch die Reverenz als dem Judenkönig (18, 37. 39). Vgl. Mark. 15, 18: *χαῖρε βασιλεῦ τῶν Ἰουδ.* Die *ῥαπίσματα* (18, 22) hat Joh. allein. Diese Verhöhnung, die sicher keine andere als die bei den Synoptikern auf die Geisselung folgende ist (gegen Brückn.), hat Pilatus nicht veranlasst (Ew.: um ihn wie einen Wahnsinnigen zu behandeln), aber zugelassen, was bei seiner Parteinahme für Jesum erst hier begreiflich wird, wo er darauf seinen Rettungsversuch baut. Nach Keil will er dadurch den Hierarchen die Nichtigkeit ihrer Erwartung eines Königs, der sie von der Herrschaft der Römer befreien werde, zu Gemüthe führen!

V. 4 f. *πάλιν*) denn nach 18, 40 ist Pilatus in das Prätorium zurückgegangen und hat dort Jesum geisseln lassen V. 1. Letzteres war aber eben darum schwerlich so geschehen, dass es die Juden sehen konnten (Meyer, God.); nur den Befehl dazu hatten sie gehört. — *ὑμῖν*) scil. zur letzten Entscheidung. Daraus, dass er ihn nach der Geisselung, aus deren Anordnung sie schliessen mussten, er sei zur Kreuzigung entschlossen, habe also seine Schuld anerkannt (s. z. V. 1), noch einmal herausführt, statt die Exekution ihren Gang gehen zu lassen, sollen sie sehen, dass er ihn für unschuldig hält und ihnen anheimstellt, sich mit der Geisselung genügen zu lassen. Freilich ein schamloses Geständniss für den, der eben an dem Unschuldigen einen Theil der Strafe hatte vollziehen lassen! — *φορῶν*) nicht *φέρων*; denn der

Königsanzug ist jetzt bis zum Schlusse der Verhandlung seine ständige Tracht (Lobeck ad Phryn. p. 585). — *λέγει*) nämlich Pilatus. Das Subjekt wechselt rasch, so dass man *ἐξῆλθεν — ἱμάτιον* nicht zu parenthesiren braucht; s. Heindorf ad Plat. Euthyd. p. 275 B. Kühner ad Xen. Mem. 2, 1, 8. — *ἰδοὺ ὁ ἄνθρ.*) Dies ecce homo! soll allerdings ihr Mitleid wecken (gegen Thol.: da ist er wieder!), indem es auf den jammervollen Zustand Jesu hinweist, enthält aber kein Bekenntniss seiner Unschuld (Hengst.), keine Hinweisung auf seine still duldende Ergebung (Keil), freilich auch nicht grade Verachtung (Erasm.), aber das darin ausgedrückte Mitleid (so gew., auch Meyer) ist doch mit einer gewissen Geringschätzung (God.: Sarkasmus) gemischt (vgl. z. 18, 38): Ein Mensch, der sich machtlos so zurichten lassen muss, ist doch gewiss ein ungefährlicher Schwärmer, den zu tödten keinen Sinn hat. Vgl. Luth., Schnz. — V. 6. *ὅτε οὖν εἶδον*) Der Anblick, statt sie zu beruhigen, stachelt ihre Wuth von Neuem auf und nun erst verlangen die Hohenpriester und ihre Diener mit Geschrei die Kreuzigung, auf deren Vollzug sie seit V. 1 gehofft hatten*). — *λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς* etc.) nimmt man gew. (auch Schnz., Keil) als einen im Unmuth über seine Enttäuschung gereizt gesprochenen Spott: Kreuzigt ihn selbst, wenn ihr ihn denn gekreuzigt haben wollt (vgl. Meyer: verdriesslich und gereizt abweisendes Paradoxon). Aber der Statthalter konnte ihnen ja das Recht verleihen, die Todesstrafe zu vollstrecken (gegen Keil vgl. schon Ew.), nur dass eine Kreuzigung keine gesetzliche Todesstrafe war und sie dieselbe eben verlangt hatten, um das Odium der Hinrichtung auf die Römer zu schieben. Er giebt also die Gewährung in einer Form, in der sie sie nicht acceptiren können, um so mehr, da er sie dadurch motivirt, dass er Jesum für unschuldig halte und also ihnen überlassen

---

*) Dass das Volk geschwiegen habe (Lck.) oder die Hierarchen besseren Regungen in ihm zuvorgekommen seien (Luth.), liegt nicht im Texte, der das Volk überhaupt nicht erwähnt (auch nicht V. 31. 38, wo *οἱ Ἰουδ.*, wie gewöhnlich, nur die Hierarchen sind). Es liegt darin eine Ungenauigkeit der Erzählung, da das Volk seit Mark. 15, 8 eine wichtige Rolle in diesem Drama spielt, die auch V. 39 f. ganz übergangen ist, ebenso wie darin, dass die Kreuzesstrafe, die nach Mark. 15, 13 (offenbar auf Antrieb der Hierarchen) zuerst vom Volke gefordert ist, hier als zuerst von Pilatus gewählt erscheint (s. z. V. 1). Das liegt aber daran, dass es dem Evangelisten nicht um eine detaillirte Darstellung der Hergänge zu thun ist, sondern nur darum, zu zeigen, wie das Drängen der erbitterten Feinde schliesslich über alles Sträuben des schwachen Pilatus den Sieg davontragen muss, damit das Wort 18, 32 sich erfülle. Vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 556.

müsse, einen Unschuldigen zu tödten. Die Stelle 18, 31 ist ganz anders (gegen de W., Luth., Hengst.). — V. 7. ἡμεῖς) mit trotzigem Nachdrucke, dem vorherigen ἐγὼ — αἰτίαν entgegengesetzt. Sie wollen nicht einräumen, dass ihre politische Verdächtigung nur Vorwand gewesen sei (Steinm.), geben auch nicht ihrer Klage eine vom Prokurator zu respektirende religiöse Fassung (Meyer, Keil, Schnz. u. d. M.); denn wenn sie irgend eine Aussicht gehabt hätten, dass derselbe Jesum um eines Religionsverbrechens wegen zum Tode verurtheilen werde (vgl. Luth.), hätten sie sich nicht so lange gesträubt, damit hervorzurücken. Vielmehr verwahren sie sich nur dagegen, dass sie den Tod eines Unschuldigen verlangen. — κατὰ τὸν νόμον) Lev. 24, 16, vgl. Mark. 14, 64, wonach sie ihn wegen Gotteslästerung zum Tode verurtheilen. — ὅτι υἱὸν etc.) geht auch hier auf die Anmaassung der Messiaswürde (gegen God.), aber von ihrer religiösen Seite gefasst (Lck., de W.), wonach damit ein einzigartiges persönliches Verhältniss zu Gott gegeben ist (Olsh., Luth.), nur nicht auf seine Gottheit (Hengst., Schnz.), vgl. z. 5, 18. 10, 33.

V. 8 ff. Vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 556 f. — μᾶλλον) wie 5, 18. Schon seinen bisherigen Weigerungen lag die Furcht zum Grunde, sich an einem Unschuldigen zu vergreifen. Nun trat hinzu die Furcht vor der Rache eines Gottes (Meyer: des Judengottes Jehova), wenn etwa die angegebene Behauptung wahr wäre*). — V. 9. Ueber die ihn beunruhigende Frage hofft er am besten in einem Privatverhör Auskunft zu erlangen. — πόθεν) nicht im Sinne des Geburtsortes (Paul.), sondern in dem durch υἱὸν θεοῦ V. 7 angeregten Sinne, ob er menschlichen oder göttlichen Ursprungs sei. Vgl. z. 8, 14. Matth. 21, 25. Meyer findet in der indirekten Frage eine gewisse Schüchternheit, Luth., Keil, dass Jesus bereits vorher einen ungewöhnlichen Eindruck auf ihn gemacht habe. — ἀπόκρ. οὐκ ἔδωκ. αὐτῷ) Dies erklärt sich am einfachsten daraus, dass eine bejahende Antwort von Pilatus doch nur in seinem abergläubischen Sinne genommen wäre und für weitere Erklärungen darüber ihm alle

*) Das υἱὸς θεοῦ erklärte er sich nach Analogie der heidnischen Heroen, wie der Centurio Mark. 15, 39. Dass er von der Idee der Einheit Gottes berührt gewesen sei (Hengst.), ist mit nichts zu begründen, ja nach 18, 38 sehr unwahrscheinlich. Aber das Schwanken zwischen Skepticismus und Aberglaube ist keineswegs unpsychologisch (gegen Keim p. 385). Gewöhnlich nimmt man als Motiv noch Matth. 27, 19 hinzu (Luth., Hengst., Keil).

Vorbedingungen fehlten (Lck., de W.)*). — V. 10. *ἐμοὶ οὐ λαλεῖς;*) *ἐμοί* hat den Nachdruck der gekränkten Gewalt, die sich auch dann gleich schreckend und lockend versucht. Das zweimalige *ἐξουσ. ἔχω* ist feierlich. Nach Schegg will Pilatus Jesum ermuthigen, jeden Rückhalt aufzugeben.

V. 11 f. *οὐκ εἶχες*) nicht hättest du**). „Indicativus imperfecti sine *ἄν* h. l. in firmissima asseveratione longe est aptissimus". Kühner ad Xen. Anab. 7, 6, 21. S. auch Stallb. ad Plat. Sympos. p. 190 C. Bremi ad Lys. Exc. IV, p. 438 ff. Win. §. 42, 2. — *δεδομένον*) nämlich das *ἐξουσιάζειν κατ' ἐμοῦ*. S. Bernhardy p. 335. Nicht: der bestimmte Akt der Verurtheilung (Steinm.), aber auch nicht das blosse *ἐξουσιάζειν* (Keil). — *ἄνωθεν*) nicht vom Römischen Kaiser (Ebr.: weshalb er über diese religiöse Klage nicht zu entscheiden habe), sondern: von Gott, 3, 31***). Eben darum hängt Jesu Schicksal von diesem höchsten Willen allein ab und er hat den Statthalter weder zu fürch-

---

*) Nach Meyer war er wegen der bewiesenen Unempfänglichkeit weiterer Erörterung unwürdig (vgl. Hengst., Ew., Schnz.); nach God. sollte Pilatus ihn als Gottessohn kreuzigen, weil er ihn nicht als Menschen freiliess; nach Lampe, Luth., Keil wollte Jesus dem Heilsplan Gottes nicht in den Weg treten, nach Ebr. dem Pilatus zu verstehen geben, dass diese Frage nicht vor die Kompetenz des weltlichen Richters gehöre; nach Thol. schwieg er, weil jedes weitere Zeugniss überflüssig war. Mit Recht bemerken die Meisten, dass in seinem Schweigen Bejahung lag. Das unbegreifliche Schweigen Jesu Mark. 15, 5 hat hier seine geschichtlich richtige Stelle.

**) Ohne Grund will Buttm. wegen des fehlenden *ἄν* die Lesart *εἶχες* gefasst wissen: „du hattest, nämlich als du die Anklage gegen mich aufnahmst — —, keine Gewalt über mich, es sei denn, dass sie dir von Gott dazu verliehen war" (s. Stud. u. Krit. 1858. p. 501), und erklärt das *ἔχεις*, das er vorzieht: „du hast keine Gewalt über mich, wenn sie dir nicht von oben her gegeben worden war", p. 494. Aber was soll hierbei das Plusquamp. *ἦν δεδομένον*? Statt *ἦν* müsste sinngemäss *ἐστί* stehen.

***) Das konnte auch der Heide verstehen. Hätte Jesus *ἐκ τοῦ πατρός μου* gesagt, so hätte er's nicht verstanden. Darin liegt aber noch nicht, dass Gott ihn zur Vollziehung seines Verhängnisses bestimmt habe (Meyer, vgl. de W.); denn er brauchte die Gewalt, die er über ihn hatte, ja nicht wider ihn zu gebrauchen. Aber Gott hätte ihm die Vollmacht dazu nicht gegeben, wenn er damit irgend etwas thun könnte, was wider seinen Willen wäre. Meyer nennt das ein klares, heiliges Trotzbieten, womit er die väterliche Oberherrlichkeit wahrt (vgl. Chrys., Theophyl., Euth.-Zig. u. noch Lck., Hengst., Luth., God., die von Demüthigung des Statthalters reden); de W. findet darin seine Ergebung ausgedrückt, nach Ew. erinnert er den Pilatus an seine Verantwortlichkeit vor Gott.

ten, noch seine Gnade zu suchen (vgl. Hengst.). Er will sich nur die Freiheit des Handelns dem Pilatus gegenüber wahren, der ihm durch seine Macht zu imponiren sucht. — *διὰ τοῦτο*) weil du nicht in unabhängiger Selbstbestimmung, sondern kraft der dir von Gott verliehenen obrigkeitlichen Machtstellung in die Lage gekommen bist, für oder wider mich entscheiden zu müssen. Darin liegt nicht, dass er als unschuldiges Werkzeug einer höheren Macht handelt (Lck., de W., Thol., B.-Crus.), sondern dass er dadurch in eine versuchliche Lage gebracht ist, in der ihm der Fehltritt um so näher lag, weil er die Sache, um die es sich handelte, nicht völlig durchschauen konnte*). — *ὁ παραδιδούς*) wäre: der mich dir überliefert; die Sache ist noch in actu, die Ueberbringer stehen draussen; daher das Praes., doch s. d. krit. Anm. Gemeint ist aber nicht, wie sonst mit dem ähnlichen Ausdruck, Judas (früher Ew.), sondern, schon wegen des *σοι*, Kajaphas (so auch Beng. und jetzt Ew., Luth., Keil), der aber höchstens als Haupt des Synedriums (Grot., Schnz.) und nicht als Vertreter des ganzen Volkes gedacht ist (gegen Hengst., God.), von dem es die Meisten gradezu kollectivisch verstehen (vgl. Lck., de W.). — *μείζονα*) vergleicht die Sünde des *παραδιδούς* mit der des Pilatus, nicht mit sich selbst, so dass ihre Schuld als durch Missbrauch der *ἐξουσία* des Pilatus vergrössert bezeichnet werde (Calv., Wetst., God., auch Baur, theol. Jahrb. 1864. p. 283). Die Schuld der Hierarchen aber ist darum grösser, weil sie durch ihr *παραδιδόναι* den Pilatus in jene versuchliche Lage brachten, obwohl sie wussten oder doch wissen konnten, zu welchem Frevel sie ihn damit verführten**). In der Sache ist es ganz

---

*) Dies ist das Richtige an der Auffassung, die nur kontextwidrig dies nur im Hintergrunde liegende Moment allein geltend macht (Grot., Rupert., Beng., Bäuml., Ew.: weil du nicht so gut wie die Juden wissen kannst, wer ich bin). Ganz fern liegt der Gedanke, dass er nur aus Schwachheit und Furchtsamkeit fehle (Theophyl., Euth.-Zig., vgl. Luther) oder dass ihm die Macht schon so gut wie entwunden sei (Steinm.). Aber kontextwidrig ist es auch, wenn man schon hier mit den Neueren den Gegensatz gegen die Hierarchen einträgt (s. u.), der in dem Satz, worauf *διὰ τοῦτο* zurückweist, nicht angedeutet ist.

**) Nicht also, weil ihm als dem Römischen Machthaber die Macht auch über den als Kronprätendenten angeklagten Messias gegeben sei, während sie über denselben keine Macht haben (Meyer), oder weil sie sich die Macht genommen hätten, die ihm gegeben sei (Luth., Keil nach Lampe, Cocc.), oder weil sie die Sache aufgesucht hätten, in die er wider Willen hineingeräth (Hengst.) — was dann gar schon in *διὰ*

richtig, dass Pilatus aus Schwachheit sündigt, sie aber aus Bosheit; doch ist dies nicht das Moment, um deswillen Jesus seine Schuld als geringer erklärt, und nicht sein Vorsehungsglaube ist es, auf dem diese „versöhnliche Milde" ruht (de W.), sondern sein klarer Blick und seine Liebe zur Wahrheit. — V. 12. *ἐκ τούτου*) nicht: von jetzt an (so gew., vgl. Hengst., Schegg); denn *ἐζήτει* etc. ist ein besonderer Akt, der sogleich von den Juden mit Geschrei in seiner Vollendung verhindert wird; sondern: aus diesem Grunde, wie 6, 66, durch diese Rede Jesu veranlasst (so auch Luth., Lange, God.), nicht weil ihn das (in ganz unverfänglichem Zusammenhange gesprochene) *ἄνωθεν* schreckte (Luth.), sondern weil der Eindruck solcher Hoheit und Milde sich mit der Furcht verband, welche seine unbeantwortet gebliebene Frage V. 9 zurückgelassen hatte. — *ἐζήτει* etc.) er versuchte, ihn loszulassen (10, 39). Gewöhnlich denkt man, dass er es jetzt erst recht ernstlich versuchte, als ob *μᾶλλον* stände, wie 5, 18 (Lck., Hengst., God.), und redet wohl von einer peremtorischen Forderung (Steinm.). Aber das *ἀπολῦσαι* war ja allein seine Sache (V. 10), weshalb man auch nicht an erneute dringende Vorstellungen denken darf, die er den Hierarchen machte (Meyer, Luth., Keil, Schnz.). Er suchte auch nicht bloss nach einem Grunde der Freisprechung (B.-Crus.), sondern er wollte jetzt, ohne weiter mit den Hierarchen zu verhandeln, wie er bisher gethan, ihn in Freiheit setzen. Er muss ihnen dies erklärt haben; aber der Evangelist bezeichnet das als einen Versuch, der unvollendet blieb (daher das Imperf.), weil er sofort durch den Protest der Juden von diesem Vorhaben abgebracht wurde. Vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 557. — *ἐὰν τοῦτον* etc.) Sie drohen indirekt, wenn er seine Absicht ausführt, mit einer Klage beim Kaiser, und wie sehr musste er, der in so vielen Stücken seiner Verwaltung nichts weniger als reine Sache hatte (Joseph. Antt. 18, 3, 1 ff. Philo de legat. ad Caj. p. 1033), eine Anklage bei dem für seine Gewalt eifrigen und argwöhnischen Tiberius (Sueton. Tib. 58. Tacit. Ann. 3, 38) vermieden zu sehen wünschen! Vgl. Hausrath christl. Zeitgesch. I, p. 312 ff. — *φίλος τοῦ Καίσ.*) nicht im Titularsinne von amicus Caesaris, wie hohe Beamte diesen Titel führten (s. Wetst.; Grimm z. 1. Makk. 2, 18), auch kaum mit Anspielung darauf (de W.), sondern: dem Kaiser treu, ihm hold und gewärtig, seinem Interesse ergeben (Xen.

τοῦτο liegen soll —, auch nicht, weil sie gegen den Sohn Gottes freveln, während er nur einen Unschuldigen verurtheilt (Olsh., Ebr.).

Anab. 3, 2, 5). — *πᾶς ὁ βασ. ἑαυτ. ποιῶν*) indem er sich dafür erklärt (vgl. 10, 33). Indem sie voraussetzen, dass Jesus dies gethan habe, weisen sie auf die Anklage zurück, die sie nach V. 33 wider ihn angebracht haben müssen. — *ἀντιλέγει*) der erklärt sich damit gegen den Kaiser (Luth.), nicht überhaupt: er widersetzt sich (Grot., de W., Maier); den Nachdruck aber haben die Korrelate *βασιλέα* und *Καίσαρι*. Diese Drohung erreicht ihren Zweck; die Menschenfurcht besiegt bei dem charakterlosen Weltmann die eben erwachte Götterscheu und die Stimme des Gewissens.

V. 13—22*). Die Kreuzigung. — *τῶν λόγων τούτων*) Bem. die beiden unverbundenen Rufe in V. 12. Hengst.: „jedes Wort war für Pilatus ein Pfeil". — *ἤγαγεν ἔξω* etc.) Um nun förmlich und feierlich den Endentscheid abzugeben, was nicht im Prätorium, sondern ausserhalb im Freien geschehen musste (s. Joseph. Bell. 2, 9, 3. 2, 14, 8), lässt Pilatus Jesum herausbringen und setzt sich auf dem Richterstuhle (*ἐπὶ τοῦ βήματος*, wie Matth. 27, 19) nieder. — *εἰς τόπον*) an die Stätte. Da *τόπος* hier einen bestimmten und namhaften Ort bezeichnet, so bedarf es des Artikels so wenig wie bei *πόλις*, *ἀγρός* und dergl. in solchen Fällen. Vgl. Matth. 27, 33. Kühner §. 462, 6. — Der Platz, wo das Tribunal stand, vor dem Prätorium in Jerusalem, führte den

---

*) V. 13. Die schwach bezeugte Rcpt. *τουτον τ. λογον* ist aus V. 8, lies nach ℵABL *των λογων τουτων*. — V. 14. Statt *ωρα ην* hat die Rcpt. *ωρα δε*, wie so häufig, statt *ως: ωσει* gegen entscheidende Zeugen. Das *τριτη* (Dsupp. LXΔ), das einige Väter haben (Nonn., Ammon., Theoph.) und wofür sich das Chronic. Alex. auf die *ἀκριβῆ βιβλία* und das *ἰδιόχειρον τοῦ εὐαγγελίστου* beruft, ist natürlich harmonistische Korrectur nach Mark. 15, 25. — V. 15 hat die Rcpt. *οι δε εκραυγ.* (Lchm.) statt *εκραυγ. ουν εκεινοι* (BLX). — V. 16 verwandelt die Rcpt. (Lchm.) das zweite *ουν* in *δε*. Das *και απηγαγον* am Schlusse (Rcpt.) ist natürlich aus Matth. 27, 31, was Meyer vergeblich bestreitet, da ein Ausfall per hom. ganz unwahrscheinlich ist und durchaus nicht erhellt, dass das daneben vorkommende *και ηγαγον* ursprünglich ist (da das *ΑΠ* zwischen *ΑΙ* und *Η* leicht ausfiel). — V. 17 lies *βαστ. εαυτω τ. σταυρ.* nach ℵL. Die Reflexion findet sich schon in BX vernachlässigt (Lchm., Treg., WH.: *αυτω*, vgl. 2, 24), und der Genit. der Rcpt. ist jedenfalls Nachbesserung, wie das *ος* statt *ο*. WH. a. R. schreibt nach B *γολγοθ*. — V. 20 ist gegen die Rcpt. *ο τοπος* vor *της πολεως* zu stellen. Die Reihenfolge *εβρ. ρωμ. ελλ.* statt *ελλ. ρωμ.* (Rcpt., Lchm.) hat nach Meyer „die Wahrscheinlichkeit vom Standpunkt des Pilatus für sich". Wichtiger ist, dass sie BLX für sich hat. — V. 21 ist mit Treg., WH. nach BLX *ειμι* hinter *τ. ιουδ.* zu stellen.

Griechischen, von seinem Mosaikboden (s. Wetst. u. Krebs p. 158 f.) entstandenen Namen *Λιθόστρωτον*, d. i. Steingefüge, in der Aramäischen Landessprache aber den von seiner erhöhten Beschaffenheit herrührenden גַּבְּתָא, also zwei verschiedene Namen, verschiedenen Eigenschaften*) desselben Platzes entnommen. Uebrigens wird diese Stätte weder bei Joseph., noch bei den Rabbinen erwähnt. Die Förmlichkeit, mit welcher der Evangelist Ort und Zeit (V. 14) dieses Schlussaktes berichtet, soll nicht einen Kontrast bilden gegen die wiederholten Unschuldserklärungen (Luth., Keil), sondern den Moment fixiren, in dem es endlich zur Erfüllung des Wortes 18, 32 kommt. — V. 14. *ἦν δὲ — ἕκτη*) ist nicht in Parenthese, vielmehr mit Lchm. und Tisch. zwischen zwei Punkte zu stellen. — *παρασκ. τοῦ πάσχα*) Damit die *παρασκευή* nicht von der allwöchentlichen, auf den Sabbath bezüglichen (V. 31. 42. Luk. 23, 54. Mark. 15, 42. Matth. 27, 62. Joseph. Antt. 16, 6, 2 al.) verstanden, sondern auf den Passah-Festtag, dessen Vorbereitungstag gewesen sei, bezogen werde, setzt Joh. ausdrücklich *τοῦ πάσχα* hinzu. Allerdings war er ein Freitag, mithin auch Rüsttag auf den Sabbath, aber nicht diese Beziehung soll hier bemerklich gemacht werden, sondern die Beziehung auf das am Abend des Tages eintretende Passahfest (12, 1. 13, 1), dessen erster Festtag nach Joh. auf den Sabbath fiel**). — *ἕκτη*)

---

*) Ew. versucht, auch das *Γαββαθᾶ* auf die Bedeutung von *λιθόστρωτον* zurückzuführen, indem er eine Wurzel גבע, aber in der Bedeutung von קבע (Aram.: einfügen) annimmt. Eine zu kühne Hypothese. Bei d. LXX entspricht *λιθόστρ.* (Cantic. 3, 10. 2. Chron. 7, 3. Esth. 1, 6) dem Hebr. רִצְפָה. Abzuleiten ist der Name *Γαββ.* nicht von גִּבְעָה, Hügel (Hengst.), wogegen das doppelte *β* sein würde (vgl. *Γαβαθᾶ* Joseph. Antt. 5, 1, 29. 6, 4, 2), sondern von גַּב, Rücken, Buckel. S. überhaupt Fritzsche Verdienste Tholuck's p. 102. Thol. Beitr. p. 119 ff. Etwas anders Keim p. 365. Anm. 2: von gibba, collis, *βουνός*.

**) Die Ausleger, welche die Abweichung des Joh. von den Synoptikern hinsichtlich des Todestages Jesu nicht anerkennen (s. z. 18, 28), erklären: der Freitag in der Passahwoche (s. bes. Wieseler p. 336 f. Wichelh. p. 209 f. u. Hengst. z. St.). Allein erst in der späteren kirchlichen Sprache heisst *παρασκ.* gradezu Freitag (s. Suicer. Thes.), wie häufig auch in den Constitt. ap., und zwar vermöge der dabei zu denkenden Beziehung auf den Sabbath, welche aber hier nicht hinzugedacht werden kann, da eine andere Genitivbeziehung ausdrücklich dabei steht. Vgl. Bleek Beitr. p. 114 ff. Rück Abendm. p. 31 ff. Hilg. Paschastr. p. 149 f. und in s. Zeitschr. 1867. p. 190. Ganz anders ist

nach Jüdischer Stundenzählung, also Mittags 12 Uhr; denn dass Joh. seinem sonstigen Gebrauche (1, 40. 4, 6. 52) zuwider hier, wo es sich um den Urtheilsspruch des Römischen Landpflegers handelt, sich der Rechnung des Römischen Forums angeschlossen habe, ist doch nicht anzunehmen*). Unwahrscheinlich ist die Angabe nicht (gegen Brückn.), da die Verhandlungen sich wohl von früh (18, 28) bis gegen Mittag (ὡς) hinziehen konnten, die Exekution auf dem nahegelegenen Richtplatz eben wegen der *παρασκευή* (V. 31) auf Betreiben der Juden möglichst beschleunigt sein wird (vgl. Markus Gnost. b. Iren. Haer. I, 14, 6, *τὴν ἕκτην ὥραν, ἐν ᾗ προσηλώθη τῷ ξύλῳ*) und der Tod Jesu auch nach Mark. 15, 44 ungewöhnlich früh eintrat. Unvereinbar damit ist freilich die Angabe Mark. 15, 25, wonach Jesus schon um 9 Uhr früh gekreuzigt ist; denn dass Mark. schon

---

Ign. Phil. 13 interp., weil *σάββατον* an und für sich eine vollständige Tagesbezeichnung und *σάββ. τοῦ πάσχα* nicht der Sabbath in der Osterzeit, sondern der Sabbath des Ostertages d. h. der Sabbath, welcher dem Ostertage voraufgeht, der Ostersonnabend heisst. Hier, wo der Evangelist Tag und Stunde genau angiebt, würde der Ausdruck „der Freitag im Passah" gar nicht passen, da ja jeder der Festtage auf einen Freitag fallen konnte und so der Tag ganz unbestimmt bliebe; die Bemerkung, dass es der Freitag der Passahwoche war, wäre nach 13, 1. 18, 28 ganz überflüssig, und die Bezeichnung des ersten grossen Festtages, der selbst Sabbathcharakter hatte, nach seiner Beziehung auf den folgenden Wochensabbath höchst unpassend. Nach Keil fehlt es für diese „Behauptungen" an „Beweisgründen", während selbst Schnz. das Richtige anerkennt. Der Ausdruck entspricht nach Meyer dem Hebr. עֶרֶב הַפֶּסַח zwar nicht wörtlich (denn *παρασκευή* ist = ערובתא), aber sachlich. Gegen Schneckenb. Beitr. p. 1 ff., welcher durch Beziehung der *παρασκευή* auf das Garbenfest ebenfalls den 15. Nisan als Todestag, aber einen Mittwoch herausbringt, s. Wieseler p. 338 f.

*) Aber selbst wenn man den Joh. überhaupt nach der Römischen Stundenzählung rechnen lässt, wie Rettig, Thol., Olsh., Krabbe, Hug, Maier, Ew., Isenberg, Ebr., Wieseler, der noch den grade um Mitternacht eintretenden ersten Festtag (Ex. 12, 29) zu Hülfe nimmt (vgl. auch Keil), entsteht die Schwierigkeit, dass Jesus *πρωΐ* 18, 28 nach dem Prätorium gebracht ward und so unmöglich nach allen hier vorgekommenen Verhandlungen mit Einschluss der Geisselung, Verspottung, auch der Sendung zu Herodes (welcher ihn *ἐν λόγοις ἱκανοῖς* Luk. 23, 9 befragte und verspottete) schon Morgens 6 Uhr, also etwa nach 2 bis höchstens 3 Stunden, die Angelegenheit zur Spruchreife gediehen sein kann. Uebrigens steht die Lesart vollkommen fest, und die schon alte Annahme eines Schreibfehlers (Euseb., Beza ed. 5, Beng.; nach Ammon., Sever., *τινές* bei Theophyl., Petav.: Verwechslung der Zahlzeichen *γ* und *ς*) ist ganz aus der Luft gegriffen.

die Geisselung als Anfang der Kreuzigung betrachtete (God.), ist eine grundlose Behauptung. Allerdings kann man nicht behaupten, dass Mark. (Calv., Grot., Jansen, Wetst. u. A., vgl. Krafft p. 147) oder gar beide (God., Lange) nur das Tagesviertel bezeichnen, so dass man mit Hengst. einfach das Mittel (10 1/2 Uhr) herausrechnen könnte. Aber die überall nur nach Tagesvierteln fortschreitenden Angaben des Mark. zeigen, dass ihm keine bestimmte Ueberlieferung vorlag, sondern dass er sich nur ungefähr nach jenen über die Zeitlage orientirt (vgl. Weiss, Markusev. p. 499 Anm.), weshalb seiner Notiz gegenüber unbedenklich Joh. Recht behalten kann*). Vgl. selbst Schnz. — *ἴδε ὁ βασιλ. ὑμῶν*) fasst man gewöhnlich, wo nicht als neuen Versuch, die Juden zur Besinnung zu bringen (Baur, Hengst., Schegg, Ew.: soll ich einen blossen Narren so strafen, den ihr schon eurer Ehre wegen, weil er euer König sein will, freibitten solltet?), so doch als ein Zeichen von Unschlüssigkeit und Widerstreben (Lck., de W., Meyer), was aber die feierliche Einführung des entscheidenden Spruches (V. 13) ganz unmöglich macht (vgl. Luth.). Das Wort soll zeigen, dass er auf ihr Drängen das Jesu vorgeworfene Verbrechen (V. 12) thatsächlich anerkennen will; aber absichtlich thut er das nicht in der Form eines ordentlichen Richterspruches, welcher die Thatsache feststellt, dass Jesus nach dem Königthum in Israel gestrebt habe, weil er dies nach wie vor nicht glaubt, sondern mit dieser spöttischen Wendung (vgl. Luth., God.), die aber nicht blosse Revanche an den Juden sein soll (Schnz., vgl. Keil), sondern einerseits den Widersinn einer solchen Behauptung recht grell hervortreten, andererseits die Deutung offen lässt, dass er nicht nur seine Schuld, sondern auch seinen schuldvollen Anspruch anerkenne. — V. 15. *τ. βασ. ὑμ. σταυρώσω;*)

---

*) Umgekehrt unserem Evangelisten eine tendentiöse Umbiegung der synoptischen Zeitangabe zumuthen zu wollen (Baur, Weisse Evangelienfr. p. 131, Keim p. 396 Anm. 434), führt auf Spielereien, die man dem für Griechische Leser schreibenden Evangelisten schon darum nicht zumuthen kann, weil diesen die Passahsitte doch keineswegs so im Detail bekannt war. Der seltsamste harmonistische Versuch ist wohl der von Hofm. (Ztschr. f. Prot. u. Kirche. 1853. Oct. p. 260 ff. Schriftbew. II, 2. p. 204), dem Lichtenst. beistimmt. Er will abtheilen: *ἦν δὲ παρασκευή, τοῦ πάσχα ὥρα ἦν ὡς ἕκτη*, es war aber Rüsttag, um die sechste Stunde des Passahfestes (nämlich von Mitternacht an gerechnet) war es, wobei er also das *παρασκευή* trotz des dabeistehenden *τοῦ πάσχα* absolut fasst und eine beispiellose Art der Stundenzählung, nämlich des Festes, nicht des Tages annimmt.

ist nicht ein unkräftiger Nachklang von V. 14 (so Meyer u. d. M., auch Keil, Schnz., vgl. Luth.: Wiederholung seines elenden Witzes), sondern soll konstatiren, dass er lediglich auf ihr Verlangen den von ihnen für einen Kronprätendenten Erklärten kreuzigen lasse (wie er es nach Matth. 27, 24 f. durch die symbolische Handlung des Händewaschens gethan haben soll), was sie dann durch ihre heuchlerische Loyalitätserklärung (*οὐκ ἔχομεν* etc.) ausdrücklich anerkennen. Jesum negant usque eo ut omnino Christum negent, Beng. Vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 558.

V. 16 ff. *τότε οὖν*) markirt weder dass erst die vorige Rede den Pilatus entwaffnete (Meyer), noch dass erst nach diesem für die Geschichte Israels entscheidenden Wort (vgl. auch Hengst.) der folgende tragische Moment eintrat (Luth.), sondern dass Pilatus erst nach den ausdrücklichen Erklärungen in V. 14 zur Uebergabe schritt, durch welche das Wort 18, 32 zu seiner Erfüllung gelangte. — *αὐτοῖς*) den Oberpriestern V. 15. Diesen ward Jesus übergeben, damit er unter ihrer Leitung von Römischen Soldaten (V. 23, vgl. Matth. 27, 26. 27) gekreuzigt würde. Vgl. Act. 2, 23. 3, 15. Ihrem Verlangen nachgeben (Grot., B.-Crus., Bäuml.) oder eine nur durch die feierliche Verurtheilung vollzogene (von Matth. 27, 26 verschiedene) Uebergabe (Hengst.) bedeutet *παρέδ.* nicht*). — Ueber das Kreuzigen überhaupt s. z. Matth. 27, 35. — V. 17. *παρέλαβον*) dem *παρέδωκεν* V. 16 korrelat, sind nothwendig die *ἀρχιερεῖς* nicht die Soldaten (de W., B.-Crus., Hengst., Bäuml. u. Aeltere). Erst das (unächte) *καὶ ἀπήγαγον* der Rcpt. würde Schwierigkeit machen, da die Abführung zur Kreuzigung natürlich durch das Kommando geschah, das mit dieser beauftragt war (V. 23). Dagegen zeigt dies *παρέλαβον*, dass sie sich mit dieser Art, wie Pila-

*) Ein förmlicher Urtheilsspruch, den noch Luth., Schnz. einfach als „selbstverständlich" ergänzen zu dürfen meinen, ist von Pilatus überhaupt nicht gefällt worden (vgl. selbst Keil), auch nach den Synoptikern nicht. Er hat dem Drängen der Juden nachgebend die Kreuzigung gestattet, vgl. Mark. 15, 15: *παρέδωκεν δὲ τὸν Ἰησοῦν — ἵνα σταυρωθῇ*, was Luk. 23, 25 sachlich ganz richtig erklärt: *παρέδωκεν τῷ θελήματι αὐτῶν*, wenn auch sprachlich, wie es scheint (obwohl man auch dort aus dem Vorigen *αὐτοῖς* ergänzen kann), bei Mark. an die V. 16 erwähnten Soldaten zu denken ist. Da auch hier Pilatus den Titel über das Kreuz schreibt (V. 19) und seine Soldaten die Kreuzigung vollziehen (V. 23), ist an einen auch nur scheinbaren (Keim p. 390) Widerspruch mit den Synoptikern (Hilg. p. 714. Vgl. dagegen Beyschl. Joh. Fr. p. 111. Anm.) nicht zu denken.

tus die Sache erledigte, so wenig sie ihrem ursprünglichen Wunsche entsprach, zufrieden gaben, so dass nun das Wort 8, 28 sich buchstäblich erfüllte. — *βαστ. ἑαυτῷ τὸν σταυρ.*) sich selbst das Kreuz tragend*). S. z. Matth. 27, 32 und Charit. 4, 2, und über Golgatha z. Matth. 27, 33. Vgl. Mark. 15, 22: *ἐπὶ τὸν Γολγ. τόπον ὅ ἐστιν μεθερμ. κρανίου τόπος.* Das ὅ geht wohl auf *κρανίον*. — V. 18. *ἐσταύρωσαν*) nach V. 23 die Römischen Soldaten und nicht die Juden (Meyer, Luth.), was schon daraus erhellt, dass sie noch zwei Andere kreuzigen, was doch nur Pilatus angeordnet haben kann. — *ἐντεῦθ. κ. ἐντεῦθ.*) vgl. LXX Dan. 12, 5; *ἔνθεν καὶ ἔνθεν* Herod. 4, 175. Soph. Aj. 725. Xen. Cyr. 6, 3, 3. 1. Makk. 6, 38. 9, 45. 3. Makk. 2, 22. Zur Sache vgl. Mark. 15, 27. Joh. hebt das Moment besonders hervor, noch *μέσον δὲ τ. Ἰησ.* hinzusetzend. Entweder hatte Pilatus dies angeordnet und damit die Juden verspotten wollen nach 1. Reg. 22, 19 (B.-Crus., Brückn., Lange), oder man wollte, was sicher wahrscheinlicher ist, damit auf Andringen der Juden Jesum noch mehr beschimpfen (Lampe, Meyer, Luth., Hengst.). Von besonderen Gottesgedanken bei der Mittelstellung des Kreuzes Christi (s. Steinmeyer p. 176, Hengst.) deutet Joh. nichts an.

V. 19 ff. *ἔγραψε*) nicht nachholend: er hatte geschrieben (de W., Thol., God.), sondern: er schrieb (liess schreiben), während draussen die Kreuzigung geschah; und als sie geschehen war, liess er den *τίτλος* (solenner Römischer Ausdruck für eine öffentliche Aufschrift, insonders auch für die den Deliquenten und sein Verbrechen nennende Schrifttafel, s. Lips. de cruce p. 101 u. Wetst.) auf das Kreuz setzen. Er selbst war bei der Kreuzigung nicht zugegen. Mark. 15, 43 f. — *ὁ βασιλ. τῶν Ἰουδ.*) Die gewählte Ueberschrift, auch durch Mark. 15, 26 bezeugt, entspricht ganz dem spöttischen Worte V. 14. — V. 20. *τῶν Ἰουδαίων*) bezeichnet nach dem allgemeinen *Ἰουδαίων* in V. 19 (vgl. auch V. 21) schwerlich die Hierarchen (Meyer, Luth.),

---

*) Die Zuziehung des Simon dabei hat Joh., der hier nur kompendiarisch berichtet, als Nebenumstand übergangen, nicht, wie Scholten will, nach der Vorstellung, dass der Gottessohn keiner Menschenhülfe bedurft habe, oder um den Irrthum der Basilidianer auszuschliessen, was Keim p. 401. Anm. 4 unabhängig von Strauss gefunden zu haben sich rühmt. Der Zug kann nicht die willige Hingabe Jesu hervorheben wollen (Luth., Schegg, Schnz.), geschweige denn die Jünger vorbildlich die Erfüllung von Matth. 16, 24 lehren (Keil), sondern nur den Beginn seines Leidens veranschaulichen.

sondern das Volk, von dem Viele daran Anstoss nahmen (Ew.). — ἐγγὺς ἦν etc.) S. z. Matth. 27, 33. — καὶ ἦν γεγραμμ. etc.) ist nicht mehr von ὅτι abhängig (de W.), sondern reiht an das erste Moment, weshalb die ἀρχιερεῖς ihren Antrag V. 21 an Pilatus stellten, einen zweiten hierzu motivirenden Umstand, nämlich: es (das auf dem τίτλος Stehende) war in drei Sprachen geschrieben, so dass es von Jedermann, auch von allen Nichtjuden und Auswärtigen, gelesen werden konnte. Eine sogar viersprachige Aufschrift auf dem Grabe des Gordianus s. b. Jul. Capitolin. 24. — V. 21. οἱ ἀρχιερ. τ. Ἰουδ.) steht nicht im Kontrast gegen den βασιλεὺς τ. Ἰουδ. (Hengst., God.), sondern der hohe Klerus des Volkes will sein Volk nicht vor aller Welt dadurch beschimpft wissen, dass man einen gekreuzigten Missethäter seinen König nennt. Nach Meyer will er die altheilige Messiasbezeichnung nicht profanirt wissen (vgl. Ew.). — μὴ γράφε) Das Schreiben, weil noch abzuändern, ist als noch nicht abgeschlossen gedacht. — ὅτι ἐκεῖνος εἶπεν) Der Spott soll sich gegen Jesum wenden. — V. 22. ὃ γέγραφα, γέγραφα) gemessene Bezeichnung, dass es bei dem Geschriebenen unabänderlich sein Bewenden behalte. Analoge Formeln aus Rabbinen s. b. Lightf. Vgl. auch 1. Makk. 13, 38: ὅσα ἐστήκαμεν — — ἕστηκε*).

V. 23—37**). Der Kreuzestod. — οὖν) knüpft die Geschichte, nach der Zwischenerzählung von der Ueber-

---

*) Gewöhnlich sieht man darin einen Zug kleinlicher Hartnäckigkeit (Hengst., God.: unbeugsamen Charakters!), wodurch sich Pilatus an den Hierarchen, die ihn in der Hauptsache zum Nachgeben gezwungen hatten, rächt; allein Pilatus hatte sich wirklich nicht überzeugt, dass Jesus nach dem Königthum in Israel gestrebt habe (vgl. z. V. 14) und konnte jetzt nicht nachträglich dies als seine Schuld bezeichnen. Vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 563. Jedenfalls theilt der Evangelist diesen Zug mit, weil dadurch die beabsichtigte Verhöhnung der Juden zu einem aller Welt kundigen Zeugniss von Jesu Messianität wurde (vgl. Luth., Hengst., Keil). An den engen Zusammenhang dieses Zuges mit V. 14 f. erinnert auch Ew., lässt ihn aber nur als das letzte Aufzucken des Streites zwischen Pilatus und Christus vom Evangelisten mitgetheilt sein. Nichtige Einwände dagegen bei Keim p. 420.

**) V. 23 schreiben Tisch., Treg., WH. nach ℵAL τεσσερα statt -αρα und gegen B (Rcpt., Lchm.) αραφος statt αρραφ. — V. 24. Nach πληρωθη fügt die Rcpt. η λεγουσα (Treg.) hinzu. — V. 25. Tisch. schreibt nach ℵ, ℵL beide Male μαριαμ, und es könnte das *M* vor *H* schon im ältesten Text ausgefallen sein (vgl. 20, 1. 11, wo wieder nur ℵ u. ℵAL es haben), doch hat abgesehen von dem Vocativ 20, 16

schrift, wieder an V. 18 an¦, und zeigt also, da *ὅτε ἐσταύρωσαν* wörtlich das *ἐσταύρ.* in V. 18 aufnimmt, unzweifelhaft, dass auch dort die Soldaten ausschliesslich als Subjekt zu denken sind. — *τέσσαρα*) es waren also vier Soldaten, das gewöhnliche *τετράδιον στρατιωτῶν* (Act. 12, 4), welche unter sich zunächst seine Kleidungsstücke ((*ἱμάτια*) mit Ausnahme des hemdartigen Untergewandes (*χιτών*) vertheilten. — *ἐκ τῶν ἄνωθεν* etc.) von oben an (wo das Knopfloch war, *ἀπ' αὐχένος*, Nonn.) gewebt ganz durch, durchweg, so dass also das Kleid ein einziges von oben ganz durchgehendes Gewebe war, ohne Naht, — ähnlich dem Priesterkleide b. Joseph. Antt. 3, 7, 4. S. Braun de vestitu Hebr. p. 342 ff. Rosenm. Morgenl. V. p. 273 f. Zum adverbialen *δι' ὅλου* vgl. Asclep. 16. Nicand. 1. Plut. Mor. p. 695 F. Bernhardy p. 235, auch *δι' ὅλων* Plat. Soph. p. 253 C. — V. 24. *ἵνα ἡ γραφὴ* etc.) nämlich Ps. 22, 19, wörtlich nach den LXX, welche Stelle aber nicht typisch von dem alttheokratischen Dulder (Meyer, Keil), oder von David (Luth., God.), sondern direkt von dem Messias genommen wird. Ganz willkürlich will Luth. nach Hofm. Weiss. II, p. 144 f. die Weissagung und Erfüllung nur darauf beziehen, dass man seine Kleider als herrenloses Gut betrachtet, als hätte er keinen Anspruch an's Leben mehr, während nach Hengst., God., Keil umgekehrt schon der Psalmist zwischen der Kleidervertheilung und Verloosung unterscheidet. Jedenfalls thut es der Evangelist,

---

nur noch 20, 18 auch B *μαριαμ*, und hier liegt die Konformation nach V. 16 sehr nahe. — V. 26 hat die Rcpt. nach *μητρι* ein *αυτου* (Lchm. i. Kl.) hinzugefügt. Das bei Joh. häufigere *ιδε* zieht hier, wie V. 27, auch Meyer dem sonst gangbaren *ιδου* vor, obwohl nur BT[b] es beide Male haben. Das *αυτην* hat Tisch. mit Unrecht nach ℵ vor *ο μαθ.* gestellt. — V. 28 hat WH. a. R. *ιησ. ειδως* statt *ειδως ο ιησ.* — V. 29. Die Rcpt. hat nach *σκευος* ein *ουν* hinzugefügt und fährt dagegen statt *σπογγον ουν μεστον του οξους* fort: *οι δε πλησαντες σπ. οξ. και* nach Matth. 27, 48. Tisch. streicht gegen BL den Art. vor *οξους*. — V. 30 lässt Tisch. nach ℵ a em. allein *ο ιησους* fort, wie 21, 6 und 21, 17, wo D u. Verss. mitgehen; doch sind ℵ (vgl. 4, 20. 53. 6, 20. 24. 20, 4) und D (14, 31. 18, 5. 37. 21, 2) grade in der Weglassung des Subj. zu unzuverlässig. Den Art. vor *ιησ.*, der in B fehlt, haben Treg., WH. i. Kl. — V. 31. Das *επει παρασκευη ην* ist hinter *ιουδ.* zu stellen (ℵBLX) statt hinter *σαββατω* (Rcpt., Lchm.). WH. a. R. hat nach H Min. Verss. *εκεινη* statt *-νου.* — V. 33 ist das *αυτον* nach *ηδη* zu stellen (BL) gegen Rcpt., Lchm., Treg. a. R., wie das *ευθυς* nach *εξηλθεν* (ℵBLX) V. 34. — V. 35 lesen Lchm., Treg., WH. nach B *και εκεινος* statt *κακ.* Das *και* vor *υμεις* hat die Rcpt. als beziehungslos gegen entscheidende Zeugen weggelassen. Lies nach ℵB Orig. *πιστευητε* statt *-σητε* (Lchm., Treg. txt.), vgl. 6, 29. 17, 21. 20, 31, auch 10, 38. 11, 15.

ohne dass er deshalb *τὸν ἱματισμόν* gleich *τὸν χιτῶνα* zu nehmen braucht (Lck., de W.); in der Erfüllung war der *χιτών* das Stück, an welchem sich das vom *ἱματισμός* Gesagte vollzog (Meyer). — *οἱ μὲν οὖν στρατ. τ. ἐποί.*) nach Meyer einfache (an Herodot, Xenoph. u. A. erinnernde) Schlussformel dieser Soldaten-Scene; aber wenn auch ein besonderer Gegensatz gegen die Frauen V. 25 (Luth., Ew., Keil) nicht indicirt ist und eben so wenig darauf hingedeutet wird, dass sie in ihrer Blindheit (God., vgl. Scholt.) den göttlichen Rathschluss erfüllen mussten (Hengst.: eine heilige Ironie über ihre profane Ironie!), so wird es doch hervorgehoben, weil sie, wie der Landpfleger V. 19, unabsichtlich für die Messianität Jesu Zeugniss ablegen mussten (Schnz.)*). Ueber *μὲν οὖν* s. z. Luk. 3, 18.

V. 25 ff. *παρὰ τῷ σταυρῷ*) Da nach Mark. 15, 40 die Galiläischen Frauen von fern stehen, lassen sie Lck., Olsh. später näher treten, Meyer, Luth. (der sie sogar das Wort Jesu als Weisung dazu nehmen lässt), Keil später sich entfernen. Aber der Ausdruck ist relativ, und das Folgende setzt nur voraus, dass die Mutter näher getreten war (vgl. God.). — *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ*) ist wohl die Mutter des Jakobus und Joses (Mark. 15, 40), und Klopas (den man gew., auch Meyer, mit Alphaeus, חלפי Mark. 3, 18 identificirt) ihr Mann. Nach Ew. ist es die Mutter des Kleopas Luk. 24, 18, nach Beza dessen Frau. Gewöhnlich nimmt man diese Worte als Apposition zu *ἡ ἀδελφὴ* etc.; wodurch die Schwierigkeit entsteht, dass zwei Schwestern denselben Namen führen, wenn man nicht ganz willkürlich *ἀδελφή* für Schwägerin nehmen will (Euth.-Zig., Ebr., Hengst., Keil, Schegg). Deshalb nehmen Wieseler in d. Stud. u. Krit. 1840. p. 648 ff., Lck., Lange, Ew., Laurent neut. Stud. p. 170 f.,

*) Die synoptische Ueberlieferung erzählt die Thatsache mit noch wörtlicherem Anklang an die Psalmstelle, ohne dieselbe anzuführen. Während aber nach Mark. 15, 24 die Theile, in welche die Kleidungsstücke getheilt, verloost werden, scheint hier der überzählige *χιτών* verloost zu werden (vgl. das *μὴ σχίσωμεν*). Vergeblich bestreiten Hengst., Luth., Keil diese völlig gleichgültige Differenz. Jedenfalls erhellt auch hier erst aus Joh., wie es kam, dass bei der Theilung zum Loose gegriffen werden musste. Um so willkürlicher findet Keim p. 421 Anm. hier nur eine verkünstelte Weissagungserfüllung, die man bei dem Logosevangelisten am wenigsten begreift. In dem Leibrock findet er eine tendenziöse Hinweisung auf das Hohepriesterthum Christi, während Strauss das Ungenähtsein auf die Einheit der Kirche deutet.

jetzt auch Luth. (vgl. schon Syr. Aeth. Pers., die *καί* einschieben) *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* für sich, so dass die Frauen in zwei Paaren aufgeführt werden. Dann aber ist die ungenannte Schwester der Mutter Jesu wahrscheinlich die Mark. 15, 40 als dritte genannte Salome, d. h. nach Matth. 27, 56 die Mutter der Zebedäiden, und es entspricht ganz der Eigenthümlichkeit des Evangelisten, dass er, wie sich selbst und seinen Bruder Jakobus (s. z. 1, 42), so auch seine Mutter nicht mit Namen nennt. Das ist keine „gelehrte Klügelei" (Hengst.), sondern eine sehr nahe liegende Kombination, welche das nahe Verhältniss Jesu zu Joh. und die Aufnahme der beiden Zebedäiden, seiner Vettern, unter seine nächsten Vertrauten vortrefflich erklärt, und gegen welche Brückn., Bäuml., Weizs., Keil, Schnz. nichts Haltbares vorgebracht haben. — *Μαγδαλ.*) S. z. Matth. 27, 56. — V. 26. *ἴδε ὁ υἱός σου*) Dass Jesus seine Mutter an die kindliche Fürsorge des Joh. verweist, setzt nicht voraus, dass sie keine anderen Söhne hatte (Olsh., Hengst., vgl. dagegen 7, 3), braucht aber auch nicht aus dem Unglauben der Brüder (7, 5) erklärt zu werden, dessen baldige Ueberwindung (Act. 1, 14) ihm nicht verborgen sein konnte (2, 24 f.), da es durch *ὃν ἠγάπα* offenbar motivirt werden soll (vgl. Luth.), weshalb er in keines Anderen Hände dies theure Vermächtniss so gut niedergelegt wusste. Wegen *γύναι*, woran auch hier noch Luth., Hengst. künsteln, vgl. z. 2, 4. — *ἡ μήτηρ σου*) schliesst nicht die Gegenwart seiner leiblichen Mutter (s. z. V. 25) aus (gegen Brückn.), da Jesus nicht den Joh. der mütterlichen Fürsorge der Maria empfiehlt (Lck., de W.), sondern ihm sagt, dass er fortan kindliche Pflichten gegen seine Mutter zu üben habe. Etwas Sprüchwörtliches (Lck.) hat der Ausdruck nicht. — *καὶ ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας* etc.) sofort, nachdem Jesus am Kreuze vollendet hatte. — *εἰς τὰ ἴδια*) vgl. 16, 32. Der Ausdruck erfordert nicht, dass er bereits ein eigenes Besitzthum hatte, obwohl man nicht sieht, aus welchen Quellen Keim p. 426 dies so kategorisch bestreiten kann; ihm genügt, wenn er die Maria in seine Wohnung, in seinen mit der Salome und vielleicht mit seinem Bruder gebildeten Familienkreis aufnahm*).

---

*) Die Kritik findet in der Selbstbezeichnung als Lieblingsjünger Eitelkeit (Scholt.), anmaassende, schnöde Selbstüberhebung (Weisse). „Aber das Bewusstsein bevorzugter Liebe vom Herrn, wahr, klar und noch im Herzen des Greises mit aller Innigkeit und Stärke glühend, ist ohne die tiefste Demuth ungedenkbar, und hat grade in dem aller-

V. 28 ff. μετὰ τοῦτο) nicht unbestimmt (de W.): späterhin, sondern: nach dieser Scene mit Maria und Joh. — εἰδὼς etc.) da er sich bewusst war (13, 1), dass schon Alles vollendet sei, natürlich sein ganzes Lebenswerk (17, 4), zu welchem auch die Selbsthingabe in den Tod gehörte, die bereits vollzogen war, auch ehe der Tod selbst eintrat. Wie darum das ἤδη auf das sehr frühe Eintreten des Todes hinweisen soll (Meyer), ist doch nicht einzusehen. Der Ausdruck motivirt jedenfalls, weshalb er sich noch eine letzte Erquickung gönnt; denn dass er nur die Freiheit seines Sterbens beweisen will (Luth., Keil), ist eben so unnatürlich, wie es jedenfalls aus dem διψῶ nicht zu ersehen war. — ἵνα τελ. ἡ γραφή) bezieht Meyer mit Cyrill. (?), Beng., Michael., Seml., Thalem., v. Hengel (Annot. p. 62 ff.), Paul., Thol., Hofm. (Weiss. u. Erf. II, p. 146), Luth., Lange, Bäuml., Scholt., Steinm., Keil auf πάντα ἤδη τετέλ., und dafür kann man anführen, dass eben um dieser Beziehung willen τελειωθῇ statt πληρωθῇ gewählt ist. Allein weshalb hier grade sein Lebenswerk als Erfüllung der Schrift bezeichnet wird, ist doch nicht abzusehen, und die Wahl des τελειωθῇ erklärt sich auch, wenn ἵνα etc. von λέγει abhängt (Chrys., Theophyl., Euth.-Zig., Rupert. u. V., auch Lck., de W., Brückn., Strauss, B.-Crus., Baur, Hofm. (Schriftbew. II, 1. p. 314), Ew., Hengst., God., Schnz.), da offenbar gesagt werden soll, dass eine letzte Erfüllung der Schrift noch fehlte, um die Erfüllung seines Lebenswerkes zu vervollständigen, weshalb auch hier, wie sonst nicht, das ἵνα etc. mit Nachdruck dem Hauptsatz vorangestellt und eben nur die Erfüllung als solche betont wird, ohne die gemeinte Stelle (Ps. 69, 22) ausdrücklich zu citiren. Natürlich ist nicht Matth. 27, 18 als bekannt vorausgesetzt (Schnz.) oder gemeint, dass Jesus ohne die Absicht dieser Schrifterfüllung nicht „eins seiner heiligen sieben Worte der Abhülfe eines bloss leiblichen Bedürfnisses gewidmet hätte“

---

einfachsten ὃν ἠγάπα ihren entsprechendsten Ausdruck und ihr nothwendiges heiliges Recht“ (Meyer). Um den Zug selbst als ungeschichtlich zu erklären, musste die Kritik erst die Maria zur Repräsentantin der Kirche machen, die der Evangelist seinem Lieblingsjünger in antipetrinischem Interesse übergeben lässt. Vgl. Baur, Scholten, Strauss, Keim, auch Späth in Hilg. Ztschr. 1868. p. 187. Genommen wie er sich giebt, ist er nur begreiflich als eine der theuersten Erinnerungen des Verf., die sich hier hervordrängt, ohne für die Geschichte, die er erzählt, von irgend einer Bedeutung zu sein. Steinm. p. 200 dogmatisirt: Der Versöhnungstod zerreisst jedes natürliche Einzelband und lässt Jesum wie Melchisedek als ἀμήτωρ erscheinen. Vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 566.

(Hengst.), sondern dass nach Gottes Rath schliesslich auch dies Wort noch in Erfüllung gehen musste durch die Tränkung, die ihm in Folge seines διψῶ widerfuhr (vgl. Brückn., Ew.). — V. 29. ἔκειτο) wie 2, 6. Das Gefäss war behufs der Löschung des Durstes der Gekreuzigten (die immer sehr daran zu leiden hatten) in Bereitschaft, nebst Schwamm und Ysopstengel, welche zur Handhabung dienen sollten. — ὄξους) Essig, d. h. geringer saurer Wein (aus den Weinträbern), welcher den Arbeitern und Soldaten zum Getränk diente; Wetst. zu Matth. 27, 34. Herm. Privatalterth. §. 26, 10. Mit Mark. 15, 23 f. hat dieser Zug nichts zu thun (gegen Hengst.). — ὑσσώπῳ) bestimmt den κάλαμος Mark. 15, 36 genauer, und da der Ysop 1 bis 1½ Fuss hohe Stengel treibt (Bochart Hieroz. I. 2, 50. Celsius Hierobot. I. p. 407 f.), so war ein solcher völlig hinreichend, um den Mund Jesu an dem nicht hohen (Salmas. de cruce p. 284) Kreuze zu erreichen*). — αὐτοῦ τῷ στόματι) ihm zum Munde. Subjekt der Handlung sind offenbar die Soldaten, und auch Mark. 15, 36 (s. z. d. St.) ist die Tränkung die Mitleidsthat eines solchen, welche ein Schmerzensruf Jesu veranlasst hat, nur dass die älteste Ueberlieferung diesen Anlass in dem Ausruf von Psalm 22, 2 findet, unser Evangelist in dem direkten Rufe: Mich dürstet. — V. 30. ὅτε οὖν ἔλαβεν etc.) deutet an, dass auch Jesus in dieser empfangenen Tränkung eine letzte Erfüllung der Schrift sah, durch die er nun erst recht berechtigt war, sein τετέλεσται im Sinne von V. 28 auszurufen. Vgl. Beng.: „hoc verbum in corde Jesu erat V. 28, nunc ore profertur." Auch nach Mark. 15, 37 starb Jesus mit einem lauten Ruf, in dem schon der Centurio einen Triumphruf zu vernehmen glaubte (V. 39). — παρέδ. τὸ πν.) er übergab (an Gott) seinen Geist, charakterisirt das Sterben Jesu als ein freiwilliges (Brückn.), sofern die Trennung der Seele (oder des Geistes) vom Leibe, die sich aber trotzdem naturgesetzlich vollzog (gegen Luth., Keil), bei ihm mit bewusstem und freiem Eingehen in den Willen des Vaters erfolgte (10, 17 f.). Eine Anspielung an Luk. 23, 46 (Hengst., God.) liegt darin nicht.

V. 31 ff. οὖν) also, da Jesu bereits todt war. Ihr Ziel war schon erreicht; so sollte nun auch der Sabbath noch

---

*) Nach Hengst. bildet der Ysop der Verhöhnung — die weder hier noch in der ältesten synoptischen Darstellung stattfindet — einen merkwürdigen Gegensatz gegen den Ysop der Versöhnung; nach Keim erinnert er, weil bei heiligen Besprengungen gebraucht, an die reinigende Kraft des Kreuzesblutes und ist daher ungeschichtlich!

sein Recht haben. So Meyer etwas künstlich. Es kehrt wohl nur zu der Erzählung von den Juden zurück, deren Verhalten in diesem Abschnitt so besonders bedeutsam war, weil sie durch die Vollendung ihres Unglaubens immer nur dazu beitragen, das Wort des Herrn 18, 32 zu erfüllen und seine Messianität zu bewähren. — ἵνα μὴ μείνῃ etc.) nach Römischer Sitte, die Leichname am Kreuze verwesen zu lassen (vgl. z. Matth. 27, 58). Dagegen sollten nach Deut. 21, 22 f. (vgl. Joseph. Bell. 4, 5, 2) die Leichname Gehenkter überhaupt nicht über Nacht am Holze bleiben. Die Bestimmung muss aber wohl sonst wenig beachtet sein, da nicht auf sie, sondern auf den mit Sonnenuntergang anbrechenden Sabbath, der durch dies Verbleiben der Leichen am Kreuze entheiligt wäre, und auch auf ihn nur, weil er besonders gross, d. i. vorzugsweise heilig war (vgl. 7, 37. Jes. 1, 13), die Bitte gegründet wird (vgl. God.). — παρασκευή) bezeichnet auch hier nicht an sich den Freitag (Hengst., Luth.), weil es durch ἐν σαββάτῳ seine nähere Beziehung erhält. — μεγάλη) weil er nämlich zugleich erster Passahtag, der 15. Nisan, war. Dadurch war er ein Sabbath in doppelter Potenz, da auch der erste Festtag den Charakter eines Sabbaths hatte (Lev. 23, 7—15)*). — ἵνα κατεαγῶσιν etc.) Das Zerschmettern der Beine mit Keulen (crurifragium, σκελοκοπία), das auch als Strafe für sich vorkommt (s. Sueton. Aug. 67. Seneca de ira 3, 32 u. überhaupt Wetst., auch Lipsius ad Plaut. Asin. 2, 4. 68), sollte den Tod beschleunigen oder sicher stellen, und zwar auf eine grausame Weise, um der Härte der Strafe nichts zu entziehen. S. Lactant. Instit. div. 4, 26. Lipsius de cruce 2, 14. Nach Keim p. 510 widerspräche diese Bitte dem „humaneren Geist des Judenthums" (!), der sich in dem Verfahren gegen Jesum nicht grade bewährt hat. — Ueber die Aoristform mit Augment von κατάγνυμι vgl. Win. §. 12, 2.

*) Die Harmonisten (s. z. 18, 28) finden die Grösse dieses Sabbaths nur darin, dass er überhaupt in das Fest (Hengst.) oder dass er mit dem Garbenfest (Lev. 23, 10 ff.) zusammenfiel (s. bes. Wieseler p. 385 f. 344 u. Keil, obwohl er selbst bemerkt, dass „Johannes vom Garbenfeste kein Wort sagt"). Aber beides konnte den Sabbathcharakter eines Tages nicht steigern, und die Leser, die schwerlich vom Garbenfest etwas wussten, konnten nach V. 14 nur daran denken, dass diesmal die παρασκ. τ. σαββ. zugleich die παρασκ. τ. πάσχα war. Vgl. dagegen selbst Schnz. Gegen den angeblich quatuordecimanischen Sprachgebrauch (Hilg.) vgl. Steitz in d. Jahrb. f. D. Th. 1861. p. 113 ff. Nach Luth. musste Jesus am Freitag sterben, damit sich das Gesetz vom Fluchopfer (?!) Deut. 21, 23 an ihm erfülle, obwohl dies gar nicht auf den Freitag geht!

— V. 32. ἦλθον) ist nach Meyer, Schnz. nur schildernd, was doch sehr unwahrscheinlich ist. Natürlicher erklärt es sich, wenn οἱ στρατιῶται nicht die bereits bekannten (Meyer, Hengst., de W.), sondern die behufs Ausführung der Bitte V. 31 von Pilatus gesandten sind (Storr, Kuin., Olsh., Maier, Lange, Keil), was auch de W. für möglich hält und was schon darum wahrscheinlich ist, weil ja die Wachthabenden nicht mit den nöthigen Werkzeugen ausgerüstet waren. Gewöhnlich gründet man diese Annahme wegen V. 33 auf Mark. 15, 39, welche Stelle sie an sich nicht einmal fordert, da dort nur von dem Centurio die Rede ist. — Da sie an Jesum zuletzt kamen, so ist zu denken, dass je zwei an beiden Seiten der drei Kreuze anfingen, wogegen Keim p. 511, weil Jesus der Vornehmste der Verbrecher gewesen sei, nichtssagende Einwände erhebt. — V. 33. ὡς εἶδον etc.) Sie unterliessen also das Beinbrechen bei ihm, als bei einem bereits Gestorbenen zwecklos.

V. 34. αὐτοῦ τ. πλευράν) ihm die Seite. Welche? erhellt nicht; doch war die linke, wenn der Stechende vor dem Kreuze stand, am natürlichsten zur Hand. — ἔνυξε) nicht um zu probiren, ob er wirklich todt sei, sondern, da der Stich an die Stelle des Beinbrechens trat, um den Tod ganz sicher zu stellen. Vgl. Quintil. declam. 6, 9: percussos sepeliri carnifex non vetat. Weder das Wort selbst (da νύσσειν gewöhnlich das heftige Stossen oder Stechen ist; besonders häufig bei Homer, s. Duncan ed. Rost p. 796), noch die Person des rohen Kriegsknechtes, noch die Waffe (Lanze, zur Schwerbewaffnung Eph. 6, 11 gehörig), noch die Absicht des Stiches, noch die nach 20, 27 anzunehmende Tastbarkeit der Wundenöffnung, noch ἐξεκέντησαν V. 37 lassen die im Interesse des Scheintodes liegende Fassung von einem oberflächlichen Ritzen zu (Paul.). Dass ein solcher Gnadenstich gewöhnlich zum Crurifragium hinzutrat (Michael., Seml., Kuin., Hug), ist nicht nur unerweislich, sondern dieser Darstellung zuwider. — αἷμα κ. ὕδωρ) ist nicht als Hendiadys zu nehmen (Paul.: „eine röthliche Lymphe", Hofm., Weiss. u. Erf. II. p. 148: unzersetztes, noch fliessendes Blut). Ob Blut und Wasser gleichzeitig (s. gew.) oder nach einander (Lampe, vgl. Hofm. Schriftbew. II, 1. p. 490: nach vollständiger Verblutung nur noch Wasser) herausgekommen ist, ergiebt sich aus den Worten nicht*). Dass man die Er-

*) Gegen V. 30. 33 ist die Annahme, dass Jesus durch den Stich gestorben sei, welcher das Pericardium mit seiner wässerigen Lymphe

scheinung physiologisch nicht sicher erklären kann, liegt in der Natur der Sache; dass aber der Evangelist einen wunderbaren Vorgang meint (Meyer, Luth., God., Hengst., Keil nach Aelteren, vgl. Schnz.: ein wunderbarer Vorgang mit natürlicher Voraussetzung), ist durchaus nicht angedeutet (vgl. dagegen Calv., Ew.). Dass er ihn der Erwähnung werth hält, zeigt (obwohl sich V. 35 nicht darauf bezieht, s. z. d. St.), dass er ihm bedeutsam war, aber weder als Zeichen des wirklich eingetretenen Todes (Boz., Grot., Lck., de W., Ew., vgl. Strauss: gegen Zweifel wie Mark. 15, 44, Olsh., Maier: gegen Doketen), der dadurch weder bewiesen werden konnte noch durfte, noch als Zeichen, dass der Leichnam der Verwesung enthoben sei (Hofm., Baumg. p. 423 f.) oder seine Verklärung begonnen habe (Lange II. p. 1614 f., God.), sondern weil das Blut das Mittel der Versöhnung und das Wasser auf seine reinigende Kraft deutet (1. Joh. 1, 7. Apok. 7, 14). Vgl. Calv., Steinm., Hengst., Meyer, der aber nach seiner falschen Deutung von 3, 5 das Wasser auf die Taufe deuten lässt (vgl. Keil, Schnz., die nur noch die Beziehung auf 7, 38 hinzunehmen)*).

---

und zugleich die Herzkammer, aus welcher das Blut gequollen, getroffen habe (so die beiden Aerzte bei Gruner in der Commentat. de Jesu Chr. morte vera non simulata etc. Hal. 1805). Einige nehmen an, dass sich im Leichnam das Blut zersetzt hatte (de W., Win., Hase, Krabbe, Schnz. u. M.), so dass Serum, Blutwasser, und Placenta, Blutkuchen, geschieden herausgetreten sind; Andere erinnern daran, dass die Lanze das Herz durchstochen habe (Beza, Calv., Grot., Wetst. u. M., vgl. Ew., nach welchem der Tod Jesu durch einen plötzlichen Herzbruch erfolgt war, während der Englische Arzt William Stroud a treatise on the physical cause of the death of Christ, London 1847 an einen Herzkrampf denkt, und Thol., welcher ausser dem Herzbeutel auch die beiden Brustfellsäcke mit ihrer in Leichen vorhandenen Flüssigkeit in Berücksichtigung zieht); Ebr. denkt an Extravasate und Sugillationen, welche durch die Muskelausdehnung entstanden und aus welchen das Wasser herausgekommen sei, während die Lanze beim Tieferdringen auch Stellen flüssigen Blutes traf, wogegen das Voranstehen des *αἷμα* jedenfalls nichts beweist (gegen Meyer). Vgl. Weiss, Leben Jesu II, p. 572 ff.

*) Väter und Künstler haben den Vorgang monströs ausgemalt, z. B. Prudent. Enchir. 42: beide Seiten seien durchbohrt gewesen, aus einer sei Blut, aus der anderen Wasser geflossen. S. auch Thilo ad Cod. Apocr. p. 587 f. In beiden Substanzen sah man symbolisch die beiden Sakramente, wie Augustin., Chrys. u. V., neuerdings auch Hengst., Thol. und von der Voraussetzung der Ungeschichtlichkeit Weisse, Hilg.; Tertull., Euth.-Zig. u. M.: die Wassertaufe und die Bluttaufe. Vgl. Corn. a Lap. z. St. Die neuere Kritik sieht in dem Wasser den Geist, der auf Grund des Todes Jesu mitgetheilt wird (Baur mit Bezugnahme

V. 35 ff. ὁ ἑωρακ. μεμαρτ.) das Perf. wie 1, 34 von dem in seiner Gültigkeit fortdauernden Zeugniss. Die nachdrückliche Berufung auf seine Augenzeugenschaft gilt nicht dem Ausfliessen von Blut und Wasser (Meyer u. d. M.), auch nicht hauptsächlich (Keil), was die Begründung in V. 36 nicht zulässt, sondern dem V. 33. 34 Erzählten (vgl. V. 36. 37), wozu V. 31 f. die Einleitung bildete und worin καὶ ἐξῆλθεν etc. allerdings nur einen Nebenzug bildete, der im Folgenden nicht mehr urgirt wird. Vgl. Lck., Ew., Brückn., Ebr., Schnz. — ἀληθινή) nicht gleich ἀληθής (de W.), sondern nach stehendem Johanneischen Sprachgebrauch (vgl. z. 8, 16): ein seinem Begriff entsprechendes, wahrhaftes, weil es auf Augenzeugenschaft und Wahrheitsliebe beruht. Das Praedikat steht mit grossem Nachdruck voran. — κἀκεῖνος) verräth nicht die Verschiedenheit des Schreibenden von dem Zeugenden (Weisse, Schweiz., Köstl., Hilg., Tobler, Weizs., vgl. auch Ew. Jahrb. X. p. 88, nach welchem der Schriftführer des Joh. von dem Apostel wie einem Dritten redet), wogegen nicht nur unter den Voraussetzungen der negativen Kritik spricht, dass der geistreiche Verf. des Evangeliums nicht so plump aus der Rolle gefallen sein kann (God.), auch nicht nur das Präsens und der offenbar auf den Schreiber gehende Absichtssatz (Meyer), sondern vor Allem, dass Niemand das Wahrheitsbewusstsein (οἶδεν) eines Anderen bezeugen kann. Vgl. God., Schnz. Der Apostel objektivirt sich selbst als den Augenzeugen, um mit besonderer Feierlichkeit die Wahrhaftigkeit seines Zeugnisses zu versichern. Zu der sprachlichen Möglichkeit vgl. z. 9, 37. — ἵνα) hängt nicht von μεμαρτύρηκεν ab (Lck.), so dass man καὶ — λέγει parenthesiren müsste (vgl. Hengst.), ist auch nicht selbstständig zu fassen: „und darum sollt“ u. s. w. (de W.) oder elliptisch, vgl. Thol., Hengst.: und schreibt dies, damit etc., sondern giebt nach der Wortstellung den Zweck von λέγει an (Luth.): er weiss, dass er Wahres sagt, — sagt, damit auch ihr (seine Leser) glaubt, wie er selbst auf Grund jener Ereignisse geglaubt hat, nämlich an Jesum den Gottessohn, den Messias, indem sein Glaube dadurch ein festerer, zuver-

---

auf 7, 38 f., Scholten, Keim), und ihr folgt, natürlich unter Voraussetzung der Geschichtlichkeit, Luth., obwohl das Wasser nirgends Symbol des Geistes ist und bei der Hochzeit zu Kana sein Gegentheil bezeichnen soll. Vgl. dagegen Grimm, Stud. u. Krit. 1847. p. 181 ff., 1849. p. 288 ff. Die Stelle 1. Joh. 5, 6. 8, welche die Ausleger vielfach herbeiziehen, geht auf die Taufe und den Tod Jesu und kann daher die unsrige nicht erläutern (vgl. Ew.).

sichtlicherer geworden ist (vgl. 2, 11). Gegen die Beziehung auf die Wahrheit des Erzählten (Bäuml.) spricht das *καί* vor *ὑμεῖς* und der solenne Sprachgebrauch. — V. 36. *ἐγένετο γὰρ ταῦτα*) geht auf die V. 33 f. erzählten Ereignisse und begründet seine Absicht durch die wahrheitsgemässe Bezeugung derselben (V. 35) zum Glauben zu führen, sofern das Eintreffen des in der Schrift vom Messias Geweissagten bei Jesu den Glauben an seine Messianität stärken muss, womit die Beziehung von V. 35 auf V. 33 f. unwiderleglich erwiesen ist. Ganz erkünstelt Meyer: Weil die Thatsachen, mit denen das Ausfliessen von Blut und Wasser zusammenhing (?), geweissagt, so sei auch in diesem mit Grund und Recht der Schrift eine Glaubensweckung zu finden. Für die Kritik sind natürlich diese Schriftstellen der Grund der Erdichtung von V. 31—34. Vgl. Keim p. 512. — *ἵνα ἡ γραφὴ* etc.) wie 13, 18. Gewöhnlich denkt man (auch Meyer, Keil, Schnz.) an die Verordnung in Betreff des Passahlamms (Ex. 12, 46. Num. 9, 12), woraus dann die neuere Kritik die Absicht des Evangelisten folgerte, Jesum als das wahre Passahlamm darzustellen. Allein die Voraussetzung einer sonst nirgends (auch nicht 1, 29) im Evang. angedeuteten Anschauung ist doch sehr misslich. Die Annahme einer (typischen) Weissagungserfüllung widerspricht der Analogie aller sonst mit dieser Formel eingeführten, sowie der damit V. 37 verbundenen, weshalb man besser an Psalm 34, 21 (Grot., Brückn., Bäuml., Weiss Lehrb. p. 114 Anm.) denkt*). — V. 37. *καὶ πάλιν* etc.) Dass auch diese Schriftstelle erfüllt werden sollte, versteht sich nach dem Zusammenhange von selbst. Gemeint ist Sach. 12, 10, das direkt vom Messias verstanden wird. — *ὄψονται*) Das Hinblicken auf ihn nehmen Meyer, Luth., Keil, Schnz. als Ausdruck der künftigen reuig gläubigen Anerkennung und Ersehnung des vorher so feindlich Gemordeten (vgl. Xen. Cyr. 4, 1, 20. Soph. Elect. 913.

---

*) Das Passahlamm sollte seinem wesentlichen Bestande nach ganz unzerstört, nicht wie ein profanes Bratengericht mit zerstückten Knochen Gotte zum Opfer bereitet werden (Ew. Alterth. p. 467 f. Knobel z. Lev. 1, 7): *ὀστοῦν οὐ συντρίψετε* (-*ψουσιν*) *ἀπ' αὐτοῦ*. Wenn Hengst. sagt, in der Psalmstelle stehe nicht der Sing. *ὀστοῦν*, so ist doch das *ἓν ἐξ αὐτῶν* nach dem Parallelgliede eben ein *ὀστοῦν*, und wenn er sagt, es fehle das *αὐτοῦ*, so fehlt umgekehrt hier das in beiden Gesetzesstellen charakteristische *ἀπ' αὐτοῦ*, während das *οὐ συντριβήσεται* nur mit der Psalmstelle wörtlich stimmt. Dass letztere auf die Lebensbehütung geht, beweist gar nichts, da das N. T. (und besonders Joh.) nicht nach dem Zusammenhange, sondern nach dem Wortlaut die alttestamentlichen Stellen deutet.

Stanl. ad Aesch. Sept. 109; ebenso *ἀποβλέπειν εἰς* oder *πρός*: Kühner ad Xen. Mem. 4, 2, 2) und denken an die endliche Bekehrung Israels (Euth.-Zig., Grot.: an den Tag des Gerichts, vgl. Apok. 1, 7. Barn. 7), indem den Juden, deren Werk die Kreuzigung war, mittelbar auch das *ἐκκεντεῖν* beigelegt werde. Aber ist solche Einzeldeutung beabsichtigt, da es dem Evangelisten doch nur auf das Durchstechen ankam? Dagegen wendet Keil ein, dass die Erkenntniss nichts hilft ohne schmerzliche Reue und Busse! — *εἰς ὅν*) Attraktion = *εἰς ἐκεῖνον ὅν* (vgl. 6, 29) und nicht mit *ἐξεκέντ.* zu verbinden, da *ἐκκεντεῖν* nur mit dem Accus. verbunden wird (Apok. 1, 7. Jud. 9, 54. 1. Chron. 10, 4. Jes. 14, 19. 2. Makk. 12, 6. Polyb. 5, 56, 12. 15, 33, 4. 25, 8, 6). Falsch daher Luther nach Vulg.: „sie werden sehen, in welchen sie gestochen haben"; Baur: „dass sie nämlich in den gestochen haben, aus dessen Seite Blut und Wasser floss"*). Auch das letzte von der Kreuzigung Erzählte (V. 31—34) weist also in ihren Einzelheiten, die dem Evangelisten eben so wenig Aeusserlichkeiten und Nebenpunkte (Lck., Brückn.) sind, wie V. 24. 28, die Erfüllung der Schrift und somit die Bewährung der Messianität Jesu nach.

V. 38—42**). Begräbniss Jesu. — *μετὰ ταῦτα*) Da

---

*) Nach Luth. hat Joh. das אלי des Grundtextes weggelassen, nach Meyer dafür אליו gelesen, wie auch Ew. thut. Jedenfalls kennt er den Grundtext, da er ganz unabhängig von den LXX (*ἀνθ᾽ ὧν κατωρχήσαντο*) und richtig das דקרו durch *ἐξεκέντησαν* (vgl. Aq. Theod. Symm.) wiedergiebt. Dies soll aber schwerlich heissen: erstechen, niederstechen, was mit V. 30. 33 nicht recht stimmt (nach Meyer bezeichnet es den Stich als Schluss der ganzen Mordthat), sondern: durchstechen.

**) V. 38. Der Art. vor *ιωσηφ* (Rcpt.) ist zu streichen, wahrscheinlich aber auch der vor *απο αριμ.* (Rcpt., Tisch. nach ℵXΔ Mjsc.); das *του* vor *ιησ.*, das in B fehlt, hat WH. i. Kl. Tisch. liest nach ℵ codd. it. Verss. *ηλθον και ηραν* statt des Sing., das aber offenbar einkam, um den Subjektswechsel zu verdeutlichen und den Nikodemus (V. 39) einzuschliessen, zumal doch einer allein die Kreuzabnahme nicht vollziehen konnte, und hat *αυτον* statt *το σωμα αυτου* (vgl. Rcpt. nach Δ Mjsc.: *τ. ιησ.*). — V. 39 ist das *προς τον ιησουν* (Rcpt., Treg. a. R.). Erläuterung statt *προς αυτον*. Bem. auch wieder *ωσει* statt *ως*, wie V. 14. WH. txt. hat nach ℵB *ελιγμα* statt *μιγμα*, das doch wohl Schreibfehler ist. — V. 40. Das *εν* vor *οθονιοις* (AΔ Mjsc.) vertheidigt Meyer, weil es als entbehrlich übergangen sei. Allein da an Conformation nach den ganz unähnlichen Parallelen nicht zu denken ist, ist es nach 11, 44 und den ältesten Codd. (ℵBLX it. vg.) zu streichen. — V. 41 hat WH. nach ℵB *ην τεθειμενος* statt *ετεθη*.

nach dem Crurifragium doch noch das völlige Ableben der beiden Missethäter abgewartet werden musste, bis das V. 31 von den Juden erbetene und von Pilatus gewährte *αἴρειν* (natürlich an allen zugleich) ausgeführt werden konnte, so blieb auch nach V. 33 f. noch Zeit für Joseph, das *αἴρειν* zu erbitten, und für Pilatus, es zu gewähren, womit die Soldaten natürlich hinsichtlich Jesu dieser Mühe überhoben waren (vgl. Luth., Brückn., Schnz.), ohne dass man annehmen darf, sie hätten hinsichtlich seiner wegen V. 33 f. noch einen besonderen Befehl abgewartet (Hengst.) oder gewartet, ob Jemand sich den Leichnam ausbitte (Thol.)*). — V. 39. *τὸ πρῶτον*) das erste Mal (vgl. 10, 40) geht, wie das *πρότερον* 7, 50, auf 3, 2 und setzt nicht ein nachheriges noch öfteres Kommen voraus, da nur hervorgehoben werden soll, dass der Tod Jesu, der ihn und seine Sache vernichten sollte, bei Nikodemus wie bei Joseph (V. 38) die frühere Menschenfurcht überwand und sie trieb, sich offen für Jesum zu bekennen. — *φέρων* etc.) Myrrhenharz und Aloëholz, diese duftreichen Stoffe (Ps. 45, 9), kamen pulverisirt zwischen die Binden (V. 40); die auffallende Menge aber (vgl. 12, 3) erklärt sich hier daraus, dass die überschwengliche Verehrung in ihrer schmerzvollen Aufregung sich nicht leicht genug that; auch lässt sich annehmen, dass ein Theil der Aromen für das Lager der Leiche im Grabe bestimmt sein sollte, 2. Chron. 16, 14. — V. 40. *ὀθονίοις*) Die Binden kann man sich aus dem *σινδών* (Mark. 15, 46) verfertigt denken, vgl. God. — *καθὼς ἔθος* etc.) Anders war z. B. die Sitte der Aegypter (Herod. 2, 86 ff.), bei welchen die Herausnahme des Gehirns und der Eingeweide geschah, oder wenigstens die siebzigtägige Einlegung in Nitrum**).

---

*) Es liegt hier gar keine Schwierigkeit vor, die erst durch die Annahme eines Wechsels in der Bedeutung von *αἴρειν* (V. 31: abnehmen, V. 38: wegnehmen) gelöst werden dürfte (gegen Lck., de W.), geschweige denn, dass der Evangelist beim Einlenken in die ältere Erzählung seinem eigenen Zusatz V. 31—34 widerspräche (Keim p. 511). Von einem Widerspruch mit Mark. 15, 44 (Strauss) kann vollends nicht die Rede sein, da danach dem Pilatus, wie den Soldaten V. 33, der schon eingetretene Tod Jesu überraschend ist. Vgl. Weiss Leben Jesu II, p. 575 f.

**) Zu der von den Galiläischen Frauen intendirten Salbung des Leichnams (Mark. 16, 1) reichte die Zeit nicht aus (vgl. V. 42), weshalb man sich nicht einmal darauf berufen darf, dass dieselben nicht wussten, was seine vornehmen Freunde gethan (Ew.) oder nach Frauenart ihrer Liebe überschwänglich genug thun wollten (Hase), um den angeblichen Widerspruch (Weisse) zu lösen. Die Kritik sieht hier nur eine erdichtete Erfüllung von Jes. 53, 9 (vgl. Keim p. 528), obwohl dann die Stelle doch sicher angezogen wäre (Luth.).

V. 41 f. *ἐν τῷ τόπῳ*) in dem Bereiche, in der Gegend. — *μνημεῖον καινόν*) vgl. Matth. 27, 60, wonach das Grab dem Joseph selbst gehörte. Dies wird durch unsere Darstellung keineswegs ausgeschlossen (gegen Meyer), da eben die passende Lage seines Grabes den Joseph veranlassen konnte sich des Begräbnisses anzunehmen (God.), während es sich immer nicht recht begreifen lässt, wie er ihn in einem fremden Grabe bestatten konnte. — *ἐν ᾧ* etc.) vgl. Luk. 23, 53, wird nicht hervorgehoben, um Ausflüchten des Unglaubens zuvorzukommen (Luth.) oder weil der Fürst des Lebens nicht an die Stätte der Verwesung kommen sollte (Hengst.), sondern weil es so allein Jesu würdig schien, ohne dass es dadurch grade „ein königliches Begräbniss" wurde. Mark. 15, 46 weiss davon noch nichts, schliesst es aber keineswegs aus. Zu *ἐτέθη* von der Beisetzung der Leiche vgl. Stallb. ad Plat. Rep. p. 469 B. — V. 42. *διὰ τὴν παρασκ.*) wegen der Eile also, welche die Nähe des anhebenden Sabbaths (V. 31) gebot. Welch seltsame Rücksichtnahme, wenn dieser Tag selbst ein hoher sabbathlicher Festtag war!

Kap. XX.

Der siebente Theil (Kap. 20) zeigt uns die Vollendung des Glaubens durch die Erscheinungen des Auferstandenen.

V. 1—10*). Die beiden Jünger am Grabe. — *τῇ δὲ μιᾷ τ. σαββ.*) am ersten Wochentage, vgl. z. Matth. 28, 1. — *Μαρ. ἡ Μαγδ.*) Die anderen Frauen (Mark. 16, 1) bleiben unerwähnt, zwar nicht der Kürze wegen (Hengst.) oder weil Joh. nur (?) die Begegnung Jesu mit ihr erzählen wollte (Luth.), sondern weil der erste Besuch der Frauen beim Grabe hier überhaupt nur erwähnt wird um der Botschaft willen, welche Maria den Jüngern bringt (V. 2). Aehnlich schon Thol. Dass sie den Frauen vorausgeeilt seien (Ew., Luth., Lange), steht freilich nicht da; aber hier einen Widerspruch mit den Synoptikern anzunehmen (Meyer), beruht auf völliger Verkennung der Johanneischen Erzählungsweise. — *σκοτίας ἔτι οὔσης*) also nicht erst nach Sonnen-

*) V. 5 stellt Lchm. *κειμενα* nach AX hinter *οθονια*. — V. 6 haben BLX (Treg. txt., WH) nach *ερχεται ουν* noch *και*. — V. 10. Bem. wie auch hier in ℵBL (*προς αυτους*) die Reflexion vernachlässigt ist, was Tisch., WH. nicht hätten aufnehmen sollen, vgl. 2, 24. 19, 17.

aufgang Mark. 16, 2. S. z. d. St. „Ostenditur mulieris sedulitas“, Grot. — *εἰς τ. μνημ.*) zum Grabe; vgl. 11, 31. 38. — *ἐκ τοῦ μνημ.*) Der Stein, von dem übrigens Joh. nichts erzählt hat (vgl. Mark. 15, 46), hatte die Oeffnung des Grabes nach aussen gefüllt. — V. 2. *καὶ πρὸς* etc.) Aus der Wiederholung von *πρός* schliesst Beng. (vgl. Luth., God., Schnz.): „non una fuisse utrumque discipulum“, und nothwendig spricht V. 3 nicht dagegen (gegen Meyer). S. überh. Buttm. neut. Gr. p. 293 f., vgl. auch Kühner ad Xen. Mem. 1, 2, 52. 1, 3, 3. — *τὸν ἄλλον μαθ.*) vgl. 18, 15 f. — *ὃν ἐφίλει*) vgl. 11, 3 vom Lazarus. Sonst vom Joh.: *ὃν ἠγάπα* 13, 23. 19, 26. Mit *ἐφίλει* spricht die Erinnerung nach Meyer empfindsamer. — *οἴδαμεν*) Der Plur. kann weder aus ihrer Aufregung, in der sie sich mit den Jüngern und allen Anhängern Jesu zusammenschliesst (Meyer), noch aus dem Gegensatz gegen die das Subj. von *ἦραν* bildenden Feinde (Brückn.) erklärt werden, sondern nur daraus, dass sie ihre (nicht erwähnten, vgl. z. V. 1) Begleiterinnen einschliesst (Keil, Schnz.). Auch V. 13 steht ja der Plural *ἦραν* und doch *οἶδα*, weil sie dort ihr individuelles Leid klagt, während sie hier zugleich Namens der Anderen Botschaft bringt. Uebrigens erhellt hieraus, dass sie das Grab verlassen, ehe ihre Begleiterinnen die Engelerscheinung hatten (Mark. 16, 5 ff.), die Hengst. nur der Kürze wegen weggelassen sein lässt und indirekt in ihrer Botschaft findet! Aber sie ist mit den Frauen am Grabe gewesen und hat dasselbe leer gefunden. Dass sie sich auf dem Rückwege mit den nachkommenden Frauen besprochen habe (Ew.), wird eingetragen.

V. 3 ff. Zur Sache vgl. Luk. 24, 24 und den textkritisch sehr verdächtigen V. 12. Beachte den Wechsel der Aoriste und schildernden Imperfecta; vgl. 4, 30. — V. 4. *τάχιον τοῦ Π.*) Die Liebe trieb Beide und beflügelte ihre Schritte, aber der jugendlichere Joh. (vgl. Euth.-Zig.: *ὡς ἀκμαιότερος τὸν τόνον τοῦ σώματος*) lief schneller vorwärts (*προέδρ.*, vgl. Xen. Anab. 4, 7, 10) als Petrus*). — V. 5. *καὶ παρακύψας*) Vor dem Grabe stehend bückt er sich,

---

*) Also nicht weil Joh. Jesum mehr liebte (Hengst.) oder weil des Petrus Schuldbewusstsein (Lampe, Luth.) seinen Lauf hemmte. Die Kritik (auch Renan, selbst bei Annahme der Aechtheit) findet hier wieder eine tendenzmässige Bevorzugung des Joh. vor Petrus (Strauss, Baur, Hilg., Keim, Späth in Hilg.'s Zeitschr. 1868. p. 189 f.) trotz V. 6; in Wahrheit prägt sich in diesen charakteristischen Einzelzügen nur die lebens- und liebevolle Erinnerung des Augenzeugen aus.

beugt den Kopf durch den niedrigeren Eingang vor, um hineinzusehen (vgl. Luk. 24, 12. Sir. 21, 23. 14, 23. Lucian Porcas. 42 al., Aristoph., Theocr., Plut. etc.). Natürliches Grauen (nicht die Scheu vor Verunreinigung: Wetst., Ammon u. M.) hält ihn vom sofortigen Hineingehen ab. — *βλέπει*) er sieht; dagegen V. 6 *θεωρεῖ:* er beschaut. S. Tittm. Synon. p. 111 f. 120 f. — *τὰ ὀθόνια*) vgl. 19, 40. — V. 6. Der kühnere und raschere Petrus tritt sofort ins Grab hinein. — *τὰ ὀθόνια*) steht hier vor *κείμενα* (anders V. 5), im Gegensatz gegen *τὸ σουδάριον*. — V. 7. *τὸ σουδάρ.*) 11, 44. Luk. 19, 20. Nach Meyer lag das Schweisstuch so, dass es Joh. nicht gleich zu Gesicht bekam, doch kann es auch hier erst erwähnt sein, wo dies Moment durch die nähere Betrachtung (*θεωρεῖ*) an Bedeutung gewinnt. — *χωρίς*) adverbiell (separatim) nur hier im N. T., sehr oft bei Griechen. — *εἰς ἕνα τόπον*) gehört nach Lck., Meyer zu *ἐντετυλιγμ.*: eingewickelt (Aristoph. Plut. 692. Nub. 983) auf Eine Stelle hin, besser erklärt man es aus der Nachwirkung des *κείμενον* (Luth., Keil, Schnz.). Dass das Schweisstuch, sorgfältig zusammengewickelt, an seinem besonderen Platze lag, zeigte, dass hier kein Leichenraub geschehen sei, sondern dass der zum Leben Erweckte sich seiner, wie der Binden, ruhig entledigt hatte. — V. 8. Erst durch Beispiel und Gegenwart des Petrus ermuthigt, geht auch Joh. hinein, der, obwohl er der erste am Grabe gewesen war, wie hier noch einmal aus V. 5 wiederholt wird, bis jetzt noch gezaudert hatte. — *εἶδε*) nämlich den eben berichteten Sachbestand im Grabe. — *ἐπίστευσεν*) dass Jesus auferstanden sei (vgl. V. 25), was schon aus der Begründung in V. 9 folgt, nicht: er glaubte an Jesum als den Christ wie 19, 35 (Hengst., God.), oder gar: er glaubte das, was Maria V. 2 gesagt hatte (Erasm., Luther, Aret., Jansen, Clarius, Grot., Beng., Ebr., Bäuml. u. M. nach Augustin. u. Theophyl.), da die Beobachtung V. 6 f. ja grade gegen eine Wegnahme der Leiche zeugte. S. schon Chrys., Euth.-Zig., Nonnus und jetzt Lck., de W., Ew., Luth., Keil, Schnz. Der Singular thut nur der unvergesslichen eigenen Erfahrung jenes Moments ihr Genüge, schliesst aber das gleichzeitige Glauben auch des Petrus nicht aus (gegen Hengst., God., die damit die besondere Erscheinung Jesu vor Petrus, Luk. 24, 34, begründen, und die Kritiker, die eben hier den Triumph des Lieblingsjüngers über Petrus sehen), da das *ᾔδεισαν* V. 9 zeigt, dass dies als selbstverständlich vorausgesetzt ist. — V. 9. *οὐδέπω γάρ*) begründet, weshalb es erst des Sehens des leeren Grabes bedurfte, um sie zu diesem Glauben zu führen, ohne grade

eine Selbstanklage zu enthalten (God., Hengst., obwohl dieser das *οὐκ ᾔδεισαν* ganz willkürlich nur relativ nehmen will). — *ὅτι*) nach Meyer *εἰς ἐκεῖνο, ὅτι* (s. z. 2, 18), aber es kann auch einfach den Inhalt der Schrift exponiren, den sie noch nicht verstanden (Ew.). — *δεῖ*) von der göttlichen Nothwendigkeit der Auferstehung des Messias. Vgl. Luk. 24, 26. Hätten sie dies Schriftverständniss gehabt, so hätten sie es von vornherein als zweifellos vorausgesetzt, dass Christus auferstanden sei, und nicht erst der Ueberführung durch das leere Grab bedurft. Dies widerspricht aber so wenig einer bestimmten Vorhersagung Jesu von seiner Auferstehung (gegen Meyer), dass es sie vielmehr voraussetzt, da sie ohne dies Schriftverständniss, das ihnen erst später unter der Leitung des Geistes aufging, auch am leeren Grabe nicht hätten zum Glauben an die Auferstehung kommen können, wenn dasselbe nicht jene Vorhersagung bestätigt hätte. Das schliesst nicht aus, dass manche dieser Vorhersagungen erst durch die Erfüllung klar wurden (vgl. 2, 22). Jedenfalls liegt hier ein klarer Beweis vor, dass der Auferstehungsglaube nicht aus einer Deutung alttestamentlicher Stellen entstand. Vgl. Luth. gegen Strauss. — V. 10. *οὖν*) da sie sich nun von der geschehenen Auferstehung überzeugt hatten. Sie mussten jetzt das Weitere erwarten. — *πρὸς ἑαυτούς*) nach Hause, *πρὸς τὴν ἑαυτῶν καταγωγήν*, Euth.-Zig. Vgl. Luk. 24, 12 und dazu Kypke, auch Wetst. z. u. St.

V. 11—18*). Maria und Jesus. — *εἱστήκει*) Dass Maria den beiden Jüngern zum Grabe nachfolgte, setzt der Bericht wieder ohne Weiteres voraus; doch liegt im Ausdruck, dass sie noch mit den Jüngern beim Grabe (*πρὸς* c. Dat., wie 18, 16) gewesen ist (gegen Meyer), und in dem *κλαίουσα*, dass die Jünger zu ihr nicht von ihrem Glauben

*) V. 11. Die Rcpt. hat *προς το μνημ.* statt *προς τω μ.* und das *εξω* nach *κλαιουσα*, das ℵA codd. it. (Lchm.) ganz fortlassen. — V. 13. Tisch. lässt nach ℵ it. vg. sah. das *και* vor *λεγουσιν αυτη* weg, das wohl nur entsprechend dem gleich folgenden *λεγει αυτοις* weggelassen ist, während das *και* vor *ταυτα* V. 14 und der Art. vor *ιησ*, wie V. 15. 16. 17, (Rcpt.) ohne Zweifel zugesetzt sind. Das *αυτον* V. 15 ist gegen die Rcpt. hinter *εθηκας* zu stellen. — V. 16. Das *εβραιστι*, das die Rcpt. als selbstverständlich weglässt (Lchm. i. Kl.), ist entscheidend bezeugt. — V. 17. Treg. u. WH. stellen a. R. nach B das *μου* hinter *απτου*. Das *μου* nach dem ersten *πατερα* (Rcpt.) ist aus der zweiten Vershälfte heraufgenommen (Lchm. i. Kl., Treg. a. R. i. Kl.). — V. 18. Die Rcpt. hat das geläufigere Comp. *απαγγελλουσα* statt des Simplex und *εωρακεν* (Lchm., Treg. a. R. nach ADLΔ Mjsc.) statt *εωρακα*.

(V. 8) gesprochen haben (gegen Hengst., Ew.). — παρέκυψεν) wie V. 5. Je trauriger sie über den vermeintlichen Leichendiebstahl ist, um so natürlicher ist es, dass sie immer wieder hineinsieht, um sich zu überzeugen, ob sie sich auch nicht täusche. — V. 12. δύο) wie Luk. 24, 4 (vgl. dagegen Mark. 16, 5), nach Luth. im Gegensatz zu den beiden Mitgekreuzigten! — Thöricht ist die Frage, wo die Engel bei der Anwesenheit des Petrus und Joh. in der Gruft gewesen seien (Griesb. meinte: in den Seitengängen des Grabes), da Engelerscheinungen natürlich nur für den da sind, dem sie zu Theil werden sollen. — ἐν λευκοῖς) Neutr.: in weiss. Dass ἱμάτια gemeint sind, versteht sich von selbst. S. Win. §. 64, 5. Wetst. z. St. — καθεζομ.) Nach Luth., weil sie Jesu Leichnam im Frieden gehütet; Hengst. vergleicht Psalm 34, 8. — V. 13. ὅτι ἦραν etc.) ganz wie V. 2. Daraus folgt, dass sie weder bei Mark. 16, 6 anwesend gewesen sind, noch die Christuserscheinung Matth. 28, 9 f. gehabt haben (gegen Hengst.) *).

V. 14 ff. ἐστράφη εἰς τ. ὀπίσω) ob nur zufällig, oder wie nach ihrem Herrn suchend (Hengst., Luth., God., Schegg, Schnz.), oder weil sie das Geräusch eines Anwesenden vernommen (Lck., de W.), erhellt nicht. Nach Chrys., Theophyl. u. Euth.-Zig. hätten die Engel bei der plötzlichen Erscheinung Jesu in Mienen und Gesten ihr Staunen ausgedrückt, wodurch Maria aufmerksam geworden sei. — καὶ οὐκ ᾔδει etc.) Den Grund davon suchen Manche in seinen von Schmerz und Tod entstellten Zügen, Andere in der unbekannten Kleidung, in ihrem eigenen trübe geweinten Blick, vor Allem Meyer u. d. M. in der geheimnissvollen Veränderung der Leiblichkeit, die sich seit seiner Auferstehung kundgiebt, während diese doch keinesfalls so gedacht werden kann, dass man ihn ihretwegen leicht mit einem gewöhnlichen Gärtner verwechselt (V. 15). Andere denken an ein Gehaltensein ihres Blickes (Calv., Grot. und schon Ammon. nach Luk. 24, 16), oder dass er noch nicht erkannt sein wollte (Hengst., Luth.). Es genügt vollkommen, dass ihr der Gedanke an ein

---

*) Dass sie mit den Engeln wie mit Menschen verkehrt, findet Lck. seltsam, während God. darin einen unerfindbaren Zug erblickt; Brückn. erklärt es aus ihrer Aufregung, Luth. aus ihrem Schmerz. Allein die völlige Resultatlosigkeit dieser Engelerscheinung und die Art, wie sich Maria V. 14 f. von ihr ab zu dem vermeintlichen Gärtner wendet, zeigt klar, dass wir hier nur eine Reminiscenz an die synoptische Engelerscheinung am Grabe haben, welche an unrichtiger Stelle eingemischt ist. Ein Meisterstück von Harmonistik s. bei Keil.

Wiedersehen mit ihm viel zu fern liegt, um ihn sofort zu erkennen, und man braucht nicht anzunehmen, dass sie nicht recht aufgeschaut habe (B.-Crus.). — V. 15. ὁ κηπουρός) wie natürlich, da der Unbekannte so früh hier im Garten war und sie fragte, was sie hier suche; nicht also weil er die Kleidung des Gärtners an hatte (Kuin., Paul., Olsh. u. M.); oder mit dem Lendentuche, einem Kleidungsstücke der Feld- und Gartenarbeit, mit welchem er gekreuzigt worden war (ganz unnachweislich, vgl. z. 21, 18), angethan war (Hug in d. Freib. Zeitschr. VII. p. 162 ff., Lck., Thol.). — κύριε) Warum diese natürliche Anrede an den, der hier zu befehlen hat (vgl. Hengst.), von der Rathlosigkeit ihres Schmerzes zeugen soll (Meyer, Luth.), ist nicht abzusehen. — σύ) mit Nachdruck; denn dass es einer gethan, ist ihr gewiss (V. 13). — αὐτόν) setzt nicht voraus, dass der vermeintliche Gärtner ihre eben zu den Engeln geredeten Worte gehört hat (Meyer), sondern dass er nur an den hier Begrabenen denken könne, der ihre ganze Seele erfüllt (Luth.). — κἀγὼ αὐτ. ἀρῶ) um ihn anderswo zu bestatten. Die überschwengliche Liebe in ihrem Schmerze wägt ihre Kraft nicht (Meyer). „Sie vergisst Alles, ihrer weiblichen Sitten und Person" u. s. w., Luther. Aber liegt darin nothwendig, dass sie es in Person thun will? — V. 10. στραφεῖσα) setzt nicht voraus, dass sie sich vorher noch nicht ganz zu ihm gewendet (Lck., Hengst.), sondern dass sie, als sie keine Antwort erhält, sich wieder dem Grabe zugewendet hatte. — ῥαββουνί) s. z. Mark. 10, 51. Nicht an der Stimme (so gew., auch Meyer), die sie ja schon V. 15 vernommen hatte, sondern daran, dass der Unbekannte sie kennt, geht ihr die Ahnung auf, dass es Jesus sei, die in ihrem Ausruf freudiger Ueberraschung zur Gewissheit wird. — Das Ἑβραϊστί versteht sich zwar von selbst und ist an sich überflüssig; aber in dieser Umständlichkeit liegt nach Meyer eine gewisse Festlichkeit der Schilderung des ergreifenden Moments.

V. 17 f. μή μου ἅπτου) setzt eine entsprechende Geberde der Maria voraus, die aber willkürlich als ein Akt der προσκύνησις gedacht wird, als ein Umfassen seiner Knie (Lck., Maier, Lange, Hilg., Schegg, Schnz., vgl. Ew.) mit Berufung auf das Homerische ἅπτεσθαι γούνων (Od. α, 512. ο, 67. φ, 65. ω, 357 al.), wozu schon die Anrede V. 16 nicht stimmt, oder als ein prüfendes Betasten, um sich von seiner Leibhaftigkeit zu überzeugen (Meyer, Bäuml.), obwohl sie doch den eben für den Gärtner Gehaltenen jetzt nicht zweifelnd für einen Geist halten kann. Es kann nur darauf gehen, dass sie durch Händedruck oder dergl. (vgl. 1. Joh. 1, 1) den

menschlich nahen Verkehr mit ihm erneuern will (de W., Brückn., Thol., Keil, vgl. Luth., der aber an ein Umfassen der Füsse denkt, Hengst., nach welchem sie jetzt, wo durch die Auferstehung die Schranken zwischen ihm und ihr gefallen sind, ihn umarmen will!), ohne dass man deshalb ἅπτεσθαι in der Bedeutung „sich an einen hängen" nehmen darf (gegen Luth., God. u. A.) oder gar im Sinne von „festhalten" (Ebr., Steinmeyer, Auferstehungsgesch. p. 79) *). Warum Jesus die Berufung abwehrt, lässt sich nur aus der folgenden Begründung entscheiden. — οὔπω γὰρ etc.) Läge das begründende Moment hierin, so könnte ohne Künstelei es sich nur um eine Abwehr der Anbetung handeln, zu der erst Zeit sei, wenn seine Erhöhung vollendet sei (vgl. Hilg.), was eine unhaltbare Fassung des ἅπτου (s. o.) voraussetzt und den Zusammenhang mit dem Folgenden aufhebt. Vielmehr fordert der Gegensatz des πορεύου δὲ etc., das begründende Moment in dem Inhalt der Botschaft zu finden, die Maria den Jüngern bringen soll. Nur darum ist dieser Gegensatz nicht durch μέν vorbereitet, weil der Gedanke ausgeschlossen werden soll, dass das ἅπτεσθαι wenigstens in diesem Augenblick doch an sich passend wäre. Die Begründung liegt einfach darin, dass er, wenn auch seine Auffahrt noch nicht vollendet ist, doch im Begriff steht, aufzufahren und also seine Erscheinung nicht die Absicht haben kann, den früheren menschlichen Verkehr mit den Seinen wieder aufzunehmen **). Vgl.

---

*) Unmöglich kann das ἅπτεσθαι geistig genommen (Lampe) und daran gedacht werden, dass sie den Zeitpunkt seines (geistig gefassten) Wiederkommens (Kap. 14—16) gekommen glaubt (Calv., Aret., Grot., vgl. besonders Neand., God., auch Hofm.). Jesus wehrt ihre Berührung nicht ab, weil die Berührung durch ein Weib wider das heilige Decorum wäre (Meyer), oder: weil ihn seine Wunden noch schmerzten (Paul.!), oder: weil er levitisch unrein (Ammon.!), oder: weil sein neues, auch körperlich verklärtes Leben noch so zart gewesen, dass er jede Störung von demselben habe fern halten müssen (so Olsh. nach Schleierm. Festpred. V. p. 303), oder: weil er noch körperlos gewesen und erst nach der Rückkehr zum Vater einen Körper habe wiedererhalten sollen (Weisse), oder: weil sein schon göttlich gewordener Körper nicht mehr der gewöhnlichen Umgangsweise entspreche (Chrys., Theodor.-Mopsv., Theoph., Euth.-Zig., Erasm., Jansen u. M.), was alles rein eingetragen ist. S. d. Folgende.

**) Ganz verfehlt ist es, die Begründung darin zu finden, dass sie ihn nicht auf seinem Wege zum Vater aufhalten soll (Köstl. p. 190, Kinkel Stud. u. Krit. 1841. p. 597 ff., Baur, Keim p. 560, Ew.), da ja nicht von einem Festhalten (κρατεῖν) die Rede ist, oder sich nicht von der Ausrichtung der Botschaft versäumen soll (Beza, Calv., Beng., Hofm., Lange). Ganz willkürlich sind natürlich die Konjecturen von Vogel: μὴ οὐ πτόου, Gersdorf u. Schulthess: μου ἅπτου oder σύ μου

schon Melanth. und Luther, im Wesentlichen auch Steinmeyer, Keil, Schnz. — *πρὸς τοὺς ἀδελφ. μου*) soll wohl ausdrücken (vgl. auch Schnz.), dass trotz seiner bevorstehenden Erhöhung seine brüderliche Liebe zu den Seinen fortdauert (vgl. Matth. 28, 10), ohne auf die Vollendung ihrer Gotteskindschaft durch sein Erlösungswerk (Meyer, vgl. Hengst., God.) oder auf ihren Eintritt in die Gemeinschaft seines Werkes (Keil nach Steinmeyer) hinzuweisen, oder ihnen zur Beruhigung wegen ihrer Flucht zu dienen (Beng., Luth., vgl. Luther). — *ἀναβαίνω* etc.) bezeichnet nach Meyer, Luth., Keil, Schnz. die nahe und gewisse Zukunft, wodurch aber die Kraft der Begründung unnöthig geschwächt wird; daher: ich bin im Begriff aufzufahren (vgl. Ew.). Damit ist freilich nicht gesagt, dass Joh. die Himmelfahrt auf den Auferstehungstag verlege und die folgenden Erscheinungen Jesu vom Himmel her erfolgen lasse (Weisse, Baur, Hilg., Keim, vgl. Kuin. a. a. O.), auch nicht dass seine Himmelfahrt mit dem Augenblick der Auferstehung beginnt, um sich nach 40 Tagen zu vollenden (God.); denn allerdings gehört Jesus von seiner Auferstehung (in himmlischer Leiblichkeit) an dem himmlischen Leben an, aber der Hin- und Heimgang zum Vater, von dem er so oft zu seinen Jüngern als der Folge seines Todes geredet, ist doch so lange noch nicht geschehen, als er seine irdische Wirksamkeit noch in den sinnenfälligen Erscheinungen, in denen er die Seinen von seiner leibhaftigen Auferstehung überzeugt, fortsetzt; vielmehr ist er so lange noch im Begriffe aufzusteigen (vgl. Weiss, Lehrb. d. bibl. Th. §. 154, c. Anm. 7). — *πρὸς τὸν* etc.) Beachte, dass der Artikel nicht wiederkehrt, sondern Alles in die Einheit der Person zusammenfasst. Dass aber Gott nicht nur als sein Gott und Vater, sondern auch als der ihre bezeichnet wird, soll wohl andeuten, dass auch sie einst zu ihm kommen werden, wie er jetzt zu ihm geht. Vgl. 12, 26. 17, 24. Dass dies Verhältniss Gottes zu ihnen durch ihn oder seine Erhöhung vermittelt ist (Hengst., God.), ist freilich so wenig angedeutet, wie dass erst durch die Auferstehung sein Sohnesverhältniss zu Gott sich vollendet (Luth.: im Gegensatz zu dem Sohnesverhältniss zu Maria, von der hier Jesus nicht zufällig schweigen soll!).

ἅπτου. Von einem positiven Hinweis auf eine Zeit, wo eine erneuerte leibliche, aber völlig entsündigte Gemeinschaft mit ihm beginnen soll (Beng.), ist so wenig die Rede, wie von einem Hinweis auf die Vereinigung mit ihm im Paraklet (Calv., God.; doch im Wesentlichen auch de W., Thol., Neand., Hengst. und viele Andere) oder bei der Parusie (Lampe, Hofm., Luth.).

Aber bemerkenswerth bleibt, dass er auch hier nicht sagt: zu unserem Vater und zu unserem Gott*). Vgl. Weiss, Lehrbegr. p. 196. 221.

V. 19—23**). Jesus und die Jünger. — *τ. θυρῶν κεκλεισμ.*) kann schon, weil V. 26 das *διὰ τ. φόβ. τ. Ἰουδ.* nicht wiederholt wird, unmöglich bloss die Situation der Jünger bezeichnen (gegen Lck., Bäuml.), so dass man das Oeffnen der Thüren einfach ergänzen dürfte (Schleierm. L. J. p. 474), sondern soll das Kommen Jesu als ein wunderbares charakterisiren, aber nicht sofern die verschlossenen Thüren sich plötzlich von selbst öffneten (Hieron., Calv., Beza, vgl. B.-Crus., Thenius, Evang. d. Evangelisten p. 45), sondern sofern die Leiblichkeit Jesu nicht mehr an die Bedingungen irdischer Materialität gebunden war***). — *οἱ μαθηταί*)

*) Dass Matth. 28, 9 f. nur eine verblasste Reminiscenz der Ueberlieferung an unsere Geschichte ist, erkennt selbst God., und wie es scheint, sogar Keil, während Luth. eine Verschiedenheit beider herauskünstelt. Vgl. auch Mark. 16, 9.

**) V. 19. Der Art. vor *σαββ.* (Rcpt.) ist zu streichen. Das *συνηγμενοι* der Rcpt. ist offenbar Glossem, wie das *αυτου* nach *την πλευραν* V. 20, wofür das *αυτοις* nach *εδειξεν* heraufgenommen ist (vgl. Treg. a. R.). Das *και* vor *τ. χειρ.* (AB) haben Lchm., Treg., WH. aufgenommen. — V. 21 haben Tisch., Treg. *ο ιησους* (ABJΔ Mjsc.) fortgelassen, WH. eingeklammert, obwohl dasselbe wegen seiner auffallenden Stellung an vierter Stelle weggelassen oder, abgekürzt in *OIC*, nach *-OIC* ausgefallen sein kann. Treg. a. R. hat nach DLO das offenbar conformirte *αποστελλω* statt *πεμπω*. — V. 23. Lchm. behält nach AD *εαν* bei statt des entscheidend bezeugten *αν*. Das aus den Synoptikern geläufige *αφεωνται* (Tisch., Lchm. nach ADLX) kam um so eher ein, als *κεκρατηνται* folgt; es ist *αφιενται* (Δ Mjsc., Treg. a. R., vgl. WH. a. R. nach B: *αφιονται*) zu lesen. B hat beide Male *τινος* statt des Plur. (Treg. u. WH. a. R.). — Zu dem Abschnitt vgl. die synoptische Parallele Luk. 24, 36—43. Nach Schweiz. ist derselbe nicht ursprünglich, weil nach Joh. die Auferstehung Jesu keine äussere diesseitige gewesen sei. Vgl. dagegen 2, 21 f. 10, 17 f.

***) Freilich ist nicht gesagt, dass er durch die verschlossenen Thüren gekommen sei, wie es viele Väter, Calv. u. A. fassen (vgl. dagegen Hengst.), aber darum ist die Vorstellung nicht dunkel gehalten (de W.). Unvollziehbar ist allerdings, wie auch Keil bemerkt, die gangbare Vorstellung, dass die Leiblichkeit Jesu nur auf dem Wege zur Verklärung und darum, obwohl noch materiell, nicht an räumliche Schranken gebunden war (Meyer), wofür man sich vergeblich auf das Seewandeln Jesu beruft (God., vielleicht auch Hengst., Luth.). Christus war von seiner Auferstehung an im verklärten Leibe, wie eben dies Kommen trotz verschlossener Thüren zeigt (vgl. Luk. 24, 31. 36); und wenn er den Jüngern in sinnenfälliger Leiblichkeit erscheint (V. 20), so geschieht dies eben nur, um sie seiner Leibhaftigkeit und damit seiner wahrhaften Auferstehung gewiss zu machen (Näheres s. z. Luk. 24, 51).

sind nach V. 21 die Apostel mit Ausnahme des Thomas (V. 24), was Luth. zu V. 23 vergebens in Zweifel zieht wegen Luk. 24, 33. 36 ff. und Keil damit harmonisirt. — *εἰς τὸ μέσον*) inmitten hin (vgl. z. V. 7), nach *ἔστη* wie Herod. 3, 130 u. o. Auch hiermit ist aber doch wohl ein plötzliches, unvermitteltes Stehen in ihrer Mitte (vgl. Luk. 24, 36: *ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν*) angedeutet (gegen Lck.). — *εἰρήνη ὑμῖν*) der gewöhnliche Eintrittsgruss: Heil euch! Es ist kein Grund, hier an den Frieden zu denken, den er ihnen durch sein Erlösungswerk erworben hat (God., vgl. Luth., Hengst.). — V. 20. *ἔδειξεν αὐτοῖς* etc.) zum Beweise der leibhaftigen Identität seiner Person; denn an den Händen und an der Seite (19, 34) mussten sie die Wunden sehen. Da es des Zeigens der Füsse (doch vgl. Luk. 24, 40) nicht bedurfte, hat man unsere Stelle mit Unrecht gegen die Annagelung der Füsse gebraucht (s. überhaupt z. Matth. 27, 35). — *οὖν*) in Folge dieser Erweisung der Identität, die jeden Zweifel heben musste. In dieser Freude an dem Wiedersehen Jesu erfüllt sich die Verheissung 16, 22.

V. 21 ff. *οὖν*) denn nun, nach der freudigen Anerkennung, konnte er vollziehen, was er mit dieser seiner Erscheinung beabsichtigt hatte. — *εἰρήνη ὑμῖν*) ist nicht Abschiedsnahme (Kuin., Lck., B.-Crus. u. M.), wodurch ein wunderlicher rascher Wechsel von Gruss und Abschied herauskommt, sondern nachdrückliche und gehobene Wiederholung des Grusses, nachdem der vorläufige Akt des Selbsterweises V. 20 dazwischen getreten war. Nach Beng., Hengst., Luth., God., Keil bezieht sich dieselbe speciell auf die ihnen zu ertheilende Mission. — *καθὼς ἀπέσταλκε* etc.) Vgl. 17, 18. Jetzt aber wird, und zwar abermals nach ihrem Zusammenhang mit der eigenen göttlichen Abordnung bezeichnet (die jedoch nach Hengst. absichtlich mit einem anderen Wort bezeichnet ist, um die zu grosse Gleichstellung zu vermeiden!), die Jüngersendung förmlich und feierlich vollzogen, und wie bedeutsam grade bei der ersten Zusammenkunft nach der Auferstehung, deren Zeugen zu sein die Grundaufgabe der Apostel war (Act. 1, 22. 2, 32. 4, 2 al.)! Vgl. Luk. 24, 44. Act. 1, 8. Matth. 28, 19. — V. 22. *ἐνεφύσησε κ. λέγ. αὐτοῖς*) Der Dativ gehört mit zu *ἐνεφύσησεν* (vgl. Hiob 4, 21). Die Anschauung ist eine durch die Verwandtschaft von Hauch und Geist (Ezech. 37, 5 ff.) sehr nahegelegte symbolische Handlung, welche das Uebergehen des Geistes von Jesu auf die Jünger darstellt (Lck., de W., Schnz. nach Augustin. de trin. 4, 29 und selbst Hengst., obwohl er das Thun Jesu mit dem Gottes Gen. 2, 7 auf eine Stufe stellt). Meyer betrachtet

das Anhauchen als Medians der Mittheilung (vgl. Calov. u. A.); nach Hofm. Schriftbew. II, 1. p. 522 f., Luth. ist der Odem seines Mundes, weil Hauch seiner verklärten Menschennatur, heiliger Geist geworden. Aehnlich Keil. — λάβετε) beachte den Imperat. und den Aor.; es verheisst nicht etwa den erst zukünftigen Empfang (Chrys., Theod.-Mopsv., Grot., Kuin., Neand., Bäuml. u. M.), sondern spricht den jetzigen wirklichen Empfang aus. So im Wesentlichen Orig., Cyrill., Melanth., Calv., Calov. u. M., auch Lck., Thol., Lange, Brückn., Hengst., God., Ew. u. M. Damit ist aber weder die Erfüllung der Parakletverheissung gemeint (Baur, Hilg.) und somit Pfingsten auf den Ostertag verlegt (Keim p. 614), noch ein Anfang derselben gegeben, der am Pfingsttage seine Vollendung fand (so gew., auch Meyer: eine wirkliche ἀπαρχή des heil. Geistes), noch eine Vergewisserung des Verklärungszustandes Jesu und unterpfändliche Verbürgung der Pfingstmittheilung (Luth., Keil), sondern eine Mittheilung des die Jünger für ihren Apostelberuf (V. 21) ausrüstenden Geistes, der Jesum für seine Amtswirksamkeit ausgerüstet hatte (1, 32 f. 3, 34). Aehnlich Schnz.*). — V. 23. Die nach der ältesten Ueberlieferung den Jüngern d. h. den Gläubigen überhaupt verliehene Vollmacht, Sünden zu vergeben und zu behalten (Matth. 18, 18), wird hier an die V. 22 den Aposteln speciell gewordene Geistesausrüstung ge-

*) Entscheidend gegen die Baur'sche Auffassung ist allerdings schon das Fehlen des Artikels (gegen Meyer, Brückn.), ferner die Thatsache, dass Jesus den Paraklet vom Vater zu senden verheissen hatte aus dem Stande seiner Erhöhung bei ihm, während er jetzt noch nicht aufgestiegen (20, 17), sondern noch bei den Seinen war, also seinen Stellvertreter noch nicht senden konnte (vgl. auch 7, 39. 16, 7), sowie dass die Parakletsendung allen Gläubigen verheissen wird, während es sich hier nur um eine Ausrüstung zu dem den Aposteln übertragenen Beruf (V. 21) handelt. Dann aber muss man eben auf die ganz unklare Vorstellung von einer theilweisen Geistesmittheilung verzichten, sowie auf willkürliche Bestimmungen, wie die von Luth. (s. o.; vgl. Euth.-Zig.: Einhauchung einer χάρις δεκτική für den künftigen Geistesempfang) u. A. (vgl. Maier und, wie es scheint, auch Meyer: Befähigung zu der Vollmacht V. 23, God.: Geist des Schriftverständnisses), und zugestehen, dass Joh. die allgemeine Geistesmittheilung am Pfingstfeste (wenn er darauf reflektirt hat) anders gedacht hat, als sie in der Apostelgesch. erscheint, wo sie grade als Mittheilung der Gnadengaben gedacht wird. Vgl. übrigens Weiss, Lehrb. p. 288 ff. Bibl. Th d. N. T. §. 155, a. Anm. 1, wo auch ausgeführt ist, dass diese mit den übrigen Anschauungen des Apostels so wenig vermittelte Scene nur auf treuer Erinnerung desselben beruhen kann. Während Meyer annimmt, dass dem abwesenden Thomas (V. 24) diese Geistesmittheilung noch nachträglich verliehen sei, erklären dies Luth., Keil nach ihrer Auffassung derselben für überflüssig.

knüpft, offenbar insofern als sie kraft derselben zwischen lässlichen und Todsünden (1. Joh. 5, 16) unterscheiden können*). — Zu *ἄν* statt *ἐάν* s. Herm. ad Viger. p. 812. 822; oft auch bei Griechischen Prosaikern. — *ἀφίενται*) erlassen werden sie, nämlich von Gott. — *κρατῆτε*) bleibt im Bilde; Gegentheil des Loslassens: fest haltet (Polyb. 8, 20, 8. Act. 2, 24). — *κεκράτ.*) fest gehalten sind sie, von Gott. Hier das Perf.; denn das *κρατεῖσθαι* ist auf Seiten Gottes kein eintretender Akt, wie das *ἀφιέναι*, sondern ein dauernder Zustand.

V. 24—29**). Jesus und Thomas. — Ueber Thomas s. z. 11, 16. — *οὐκ ἦν μετ' αὐτῶν*) *εἰκὸς γάρ, αὐτὸν μετὰ τὸ διασκορπισθῆναι τοὺς μαθητὰς — — μήπω συνελθεῖν αὐτοῖς*, Euth.-Zig. Nach Luth. hielt ihn Schwermuth fern (vgl. Lange), nach God. Verstimmung darüber, dass Jesus seinem Rathe 11, 16 nicht gefolgt war. — V. 25. Nach seiner „kritischen Verstandesrichtung" (Meyer) will Thomas sich die Aussage der Augenzeugen nicht genügen lassen; für das Höchste, was sein Glaube fassen soll, verlangt er auch die sicherste Gewähr. In der Art, wie er umständlich aufzählt, was dazu erforderlich sei, liegt eine schwermüthige Entschlossenheit, sich nicht durch voreilige Hoffnungen täuschen zu lassen (nach Ebr.: melancholischer Trübsinn), aber nicht

---

*) An die Aufnahme zur Gemeinde (de W.) oder Annahme zur Taufe (Ahrens, Amt d. Schlüssel 1864. p. 31, Steitz, Stud. u. Krit. 1866. p. 480) ist hier nicht gedacht, aber auch von der Verleihung einer charismatischen Begabung zur apostolischen Strafzucht (Meyer, vgl. Lücke, der beides verbindet) oder von der göttlichen Vollmacht zur Disciplin über die Glieder der Kirche (Schnz.) ist nicht die Rede. Hengst. denkt an die Zulassung zum Reiche Gottes und die Ausschliessung von demselben. Ganz willkürlich schwächt Luth. nach Hofm. den Gedanken dahin ab, dass mit dem Thaterweis der Versöhnung, der Verklärung Jesu, den Jüngern die Versicherung gegeben werden kann, dass die von ihnen ertheilte Sündenvergebung Wahrheit ist, und God. dahin, dass sie mit ihrer Verkündigung die Beseligung der Heiden und die Verwerfung der Juden thatsächlich vollbracht haben. Dass der Evangelist ein früher gesprochenes Wort Jesu zur Erläuterung der den Aposteln ertheilten Geistesmittheilung verwendet, widerspricht dem apostolischen Ursprung des Evangeliums nicht.

**) V. 24 hat die Rcpt. wieder den Art. vor *ιησ.* — V. 25 stellt Tisch. mit Unrecht nach ℵDL *μου* vor *δακτυλον*, während die Stellung des *μου* vor *την χειρα* gegen die Rcpt. durch ℵBDL entscheidend bezeugt ist. — V. 25. Das *τοπον* (Lchm., Tisch. nach AJ it. vg. syr. pers. arm. Orig.) ist wahrscheinlich nach dem ersten *τυπον* conformirt (Rcpt., Treg. txt., WH.). — V. 28 hat die Rcpt. vor *απεκριθη* ein *και*, wie sie V. 29 nach *εωρακας με* den Vokativ *θωμα* einschaltet. Den Art. vor *ιησ.*, der in B fehlt, haben Treg. u. WH. i. Kl.

die Gewissheit, dass das Verlangte nie geschehen werde (Beng., Luth.), oder kecke Zuversichtlichkeit seines Unglaubens (Meyer), sondern höchstens, dass ihm die Erwartung der Auferstehung sehr fern lag (Keil). — *ἐν ταῖς χερσίν*) enthält keinen Grund gegen die Annagelung der Füsse (gegen Lck., de W.), da das Befühlen der Fusswunden, wenn ihm das Verlangte zu Theil ward, unnöthig und indecent gewesen wäre. Vgl. z. Matth. 27, 35. — *τόπον*) wechselt mit *τύπον*, dem Sehen und Fühlen korrelat. Vgl. Grot.: „*τύπος* videtur, *τόπος* impletur". Mit Unrecht betrachtet man dies Verlangen, die Hand in die Seite zu legen, als Beweis besonderer Grösse der Wunde, da er ja die Hand nicht in die Wunde, sondern in die Seite legen will, um nämlich daselbst auf der blossen Haut die Wunde mit den Fingern zu betasten, die indess auch so immer noch erheblich genug gewesen sein muss. Die Erzählung setzt also voraus, dass er um den Lanzenstich weiss, vielleicht sogar, dass er die Kreuzigung mit angesehen (Hengst.). Auf einer Reminiscenz an den Unglauben des Thomas beruhen wohl die synoptischen Züge Matth. 28, 17. Luk. 24, 41. Mark. 16, 14.

V. 26 ff. „Interjectis ergo diebus nulla fuerat apparitio", Beng. — *πάλιν ἦσαν ἔσω*) nämlich in dem nach V. 19 bewussten Hause (vgl. Kypke I, p. 412), worauf auch die wie dort verschlossenen Thüren deuten. Irrig verlegen daher Wetst., Olsh. die Erscheinung nach Galiläa. Dass sie aber zur Feier des Auferstehungstages versammelt gewesen seien (Luth., Lange, Keil, Schnz.), die Jesus durch sein Erscheinen habe sanctioniren wollen (Hengst.), oder dass sie das Wiedererscheinen des Herrn erwarteten (God., Luth. a. A.), wird um so willkürlicher angenommen, als es sehr unwahrscheinlich ist, dass sie inzwischen nicht häufiger zusammen gewesen sind. — *ἔρχεται* etc.) Bem. die umständliche Einleitung ganz in Analogie mit V. 19. — V. 27. Das Wort Jesu setzt ein unmittelbares Wissen von dem V. 25 Berichteten voraus, da Jesus ja offenbar nur erscheint, um den Thomas von seinem Unglauben zu heilen (gegen Lck., Schleierm., die eine Mittheilung der Jünger an Jesum vermuthen). Gut Beng.: „Si Pharisaeus ita dixisset: nisi videro etc., nil impetrasset; sed discipulo pridem probato nil non datur". — *φέρε* — *καὶ ἴδε*) Die Händewunden soll er fühlen und sehen, die Seitenwunde, unter den Kleidern, nur fühlen. In dem fast wörtlichen Anschluss an die Worte des Jüngers (V. 25) liegt etwas Beschämendes für denselben. — *καὶ μὴ γίνου ἄπιστος, ἀλλὰ πιστ.*) nicht sei, sondern: werde nicht ungläubig u. s. w.; denn durch seinen Zweifel an der wirklich ge-

schehenen Auferstehung war Thomas in Gefahr, ungläubig (an Jesum überhaupt) zu werden, während er nur durch die Gewissheit seiner Auferstehung in vollem Sinne gläubig werden konnte. — V. 28. Die Skepsis des Thomas, welcher nun der wirklichen Berührung zu seinem Glauben nicht bedarf (daher auch bloss ἑώρακας V. 29), schlägt in unumwundenes Bekennen um, nachdem dies Zeichen herzenkündenden Scharfblicks ihn überführt, dass kein anderer als der Herr (vgl. 16, 30) vor ihm steht. — ὁ κύριός μου κ. ὁ θεός μου) wird von Theod.-Mopsv. („quasi pro miraculo facto Deum collaudat", ed. Frtzsch. p. 41), Socinianern (vgl. dagegen Calov.) und besonders Paul. als an Gott gerichteter staunender Ausruf genommen, wogegen das εἶπεν αὐτῷ entscheidet. In der Auferstehung Jesu sieht Thomas mit Recht die Bürgschaft seines so oft verheissenen Hingangs zum Vater und der Theilnahme an dessen göttlicher Herrlichkeit. Gewiss ist das Wort ein Ausdruck tiefer Ergriffenheit und mächtigen Affects, kein dogmatisches formulirtes Bekènntniss (vgl. Lck.), aber deswegen keine Uebertreibung (Ew.), da Jesus es V. 29 annimmt (Erasm.: Agnovit Christus utique repulsurus, si falso dictus fuisset Deus) und der Evangelist in diesem Schlusswort sichtlich die Bestätigung dafür sieht, wie die Vollendung der Selbstoffenbarung Jesu die Gläubigen eben zu der Erkenntniss des göttlichen Wesens Jesu geführt hat, die er an die Spitze seines Evangeliums gestellt (1, 1); denn zu göttlicher Herrlichkeit kann nur der gelangen, der ursprünglich göttlichen Wesens war. Beachte noch die Klimax beider Ausdrücke, die mit einem feierlichen Accent durch Wiederholung des Artikels (vgl. Dissen ad Dem. de cor. p. 374) und des μου auseinandergehalten werden. Auch dies μου ist der Ausfluss „ex vivo et serio fidei sensu", Calv.

V. 29. πεπίστευκας) fragend gelesen (mit Griesb., Scholz, Lchm., Ew., God.), lässt das durch das nachdrücklich (vgl. 1, 51) vorangestellte ὅτι ἑώρ. με angezeigte Rügende der Worte lebendiger hervortreten: Weil du mich gesehen hast, bist du gläubig geworden und glaubst du nun (bem. das Perf.)? Denn dass keine blosse Bestätigung seines Glaubens (Luth., Keil, Schnz.) oder gar Belobung des Thomas (Paul.) darin liegt, sondern eine, wenn auch milde und liebreiche, Rüge, zeigt der Gegensatz. — μακάριοι) ist keine Belobung der anderen Jünger (de W.), sondern ganz allgemein, und geht auf die mit dem Besitz des wahren Lebens im Glauben (V. 31) gegebene Seligkeit. Thomas ist, nachdem er zum wahren Glauben gelangt, von dieser Seligkeit nicht ausgeschlossen, aber er stand in Gefahr, es zu werden, weil

er sich der Regel nicht unterwerfen wollte, die von jetzt ab für die Entstehung des Glaubens gilt. — *οἱ μὴ ἰδόντες κ. πιστ.*) Die Aoriste bezeichnen nicht das Pflegen (Lck.), welcher Gebrauch im N. T. nie vorkommt und hier keinen passenden Sinn ergäbe, sondern diejenigen, welche gläubig geworden sind, ohne erst gesehen zu haben. Der Gegensatz ist aber nicht der des Glaubens um des äusserlich Geschehenen willen und des seines Inhalts an sich gewissen Glaubens (Baur, vgl. Scholt.), sondern der Glaube an die Verkündigung der Augenzeugen, an welche fortan die ganze Kirche gewiesen bleibt und welche dem Thomas nicht genügt hatte (V. 25), im Gegensatz zu dem Glauben auf Grund selbsteigener sinnlicher Wahrnehmung. Wie bedeutsam steht dieser Ausspruch am Schlusse des Johanneischen Evangeliums! Die ganze geschichtliche Weiterentwickelung der Kirche beruht ja auf dem Glauben, der nicht gesehen hat. Vgl. 1. Petr. 1, 8.

V. 30 f.*). Schluss des Evangeliums, nicht bloss der Hauptmasse desselben, wie Hengst. will; denn Kap. 21 ist ein Anhang. — *πολλὰ μὲν οὖν*) multa quidem igitur. S. Klotz ad Devar. p. 663. Es dient zur abschliessenden Zusammenfassung, um ein damit vorbereitetes Moment durch *δέ* folgen zu lassen. Vgl. Bäuml. Partik. p. 178. — *καὶ ἄλλα*) Ueber das bekannte *καί* nach *πολλά* (et quidem alia) s. Bäuml. Partik. p. 146. Vgl. Act. 25, 7. — *σημεῖα*) Wunderzeichen, durch welche er sich als der Messias, der Gottessohn, ausgewiesen hat (V. 31). Vgl. 12, 37. So schaut der Evangelist auf sein ganzes Werk zurück, das nach 1, 14 die göttliche Herrlichkeit Christi bezeugen wollte, wie er sie in seinen ihm charakteristischen (vgl. 10, 41) Wundern (nicht in seiner gesammten Selbsterweisung: Luth.) offenbart hat, zu denen das Selbstzeugniss Jesu nur gleichsam den Kommentar bildet. Richtig so vorschlagsweise Euth.-Zig., ferner Calv., Jansen, Wolf, Beng., Lampe, Thol., de W., Fromm., Maier, B.-Crus., Luth., Hilg., God., Bäuml., Scholt., Keil, Schnz. u. M. Vgl. auch Hengst., der richtig bemerkt, dass die Erscheinungen des Auferstandenen in diese *σημεῖα* eingeschlossen sind**). — *ἐνώπ. τ. μαθ.*) deutet nicht an, dass Jesus durch

*) V. 30 fügt die Rcpt. *αυτου* nach *μαθητων* hinzu (vgl. WH. a. R. nach ACDLX Mjsc.). — V 31 lies *πιστευητε* (ℵB) statt *πιστευσητε* (Lchm., Treg. txt.), vgl. 19, 35. Der Art. vor *ιησ.* (Rcpt.) ist zu streichen.

**) Wenn Andere aber bei diesen *σημείοις* ausschliesslich oder wenigstens, wie Schleierm., vorzugsweise an die documenta resurrectionis (vgl. Act. 1, 3) denken (Chrys., Theophyl., Euth.-Zig., Rupert., Luther, Beza, Calov., Maldon., Seml. u. M., auch Kuin., Lck., Olsh.,

seine *σημεῖα* zunächst in den Jüngern den Glauben wecken wollte (Luth.), sondern dass noch viel mehr *σημεῖα* vom Evangelisten, der ja zu den *μαθηταῖς* gehörte (gegen Weizs.), augenzeugenschaftlich hätten berichtet werden können. Eben darum schliesst dieser Zusatz das Sehen dieser *σημεῖα* durch das Volk nicht aus und beweist nichts für ihre engere Fassung. — *ἐν τ. βιβλίῳ τούτῳ*) weist nicht auf die anderen Evangelien zurück, als ob es die Absicht ihrer Ergänzung andeute (God., vgl. Hengst.). — V. 31. *ταῦτα δέ*) sc. *τὰ σημεῖα*, nämlich die in diesem Buche aufgezeichneten, diese Auswahl, welche dessen Inhalt ausmacht. — *ἵνα πιστεύητε*) wie 19, 35, geht auf die Leser, denen das Evang. bestimmt war, und damit zunächst jedenfalls auf einen bestimmten Leserkreis (gegen de W.): „Scopus evangelii", Beng. Von Heidenbekehrung (Hilg.) zum Glauben ist keine Rede. — *ὁ υἱὸς τ. θεοῦ*) im Johanneischen Sinne. Ohne dieser zu sein, wäre er der verheissene Messias nicht. — *πιστεύοντες*) indem ihr glaubt, so dass also das *ζωὴν ἔχειν* als schon mit dem Glauben beginnend gedacht ist. — *ἐν τῷ ὀνόμ. αὐτοῦ*) gehört zu *ζωὴν ἔχ.* Im Namen Jesu ist der Lebensbesitz ursächlich begründet, sofern derselbe erst beginnt, wenn man in ihm die vollendete Gottesoffenbarung schaut, als die ihn der Name des Sohnes Gottes oder des Messias bezeichnet.

Kap. XXI.

Da das Evang. in 20, 30 f. seinen förmlichen Schluss hat, so erscheint Kap. 21, obwohl es in allen Zeugen enthalten und darum wohl schon vor dem Ausgehen desselben in einen weiteren Leserkreis mit ihm verbunden ist, als ein Nachtrag, dessen Zweck, ein Missverständniss des Wortes Jesu V. 22 zu verhüten, in V. 23 klar zu Tage liegt*).

Lange, Baur, Ew. u. M.), so entspricht dem weder das allgemeine und absolute *σημεῖα* an sich, noch das Prädikat *πολλὰ κ. ἄλλα*, da Christus auch nach unserem Evang. jedenfalls nur einzelne Male erschienen ist (weshalb eben Baur V. 30 f. willkürlich für unächt erklärt), noch endlich *ἐποίησεν* und *ἐν τῷ βιβλ. τούτῳ*, welches zeigt, dass Joh. den Inhalt seines ganzen Evangeliums im Auge hat.

*) Die Kritik sieht zwar die Tendenz des Stückes auch hier in der Gegenüberstellung des Petrus und Joh., hat sich aber noch nicht einigen können, ob das Haupt der Römischen Kirche gegen das der Kleinasiatischen herabgesetzt (Baur, Schwegl., Zeller, Hilg.) oder restituirt werden soll (Volkm., Schenk., Spaeth, Keim p. 562 f.). Vgl. da-

Schon dieses Motiv, das jedenfalls am verständlichsten ist, wenn der eben eingetretene Tod des Johannes nach der gangbaren Auffassung desselben damit im Widerspruch zu stehen schien, während die Richtigstellung der Sache „für den Fall seines noch zukünftigen Todes“ (Meyer) immer etwas Seltsames hat, spricht für die Abfassung von einer fremden Hand, welche durch die Erwähnung der Zebedaeussöhne in V. 2 bestätigt wird. Man kann zugeben, dass die Klagen über den Mangel der Johanneischen Klarheit und Anschaulichkeit, wie über das Unpassende der Selbstbezeichnung in V. 20 ebenso subjektiv sind, wie der Beweis aus der „Johanneischen Zartheit“ von V. 15—17 (Meyer) für die Aechtheit des Ganzen, und dass die Sprache neben manchem Eigenthümlichen auch viel ächt Johanneisches hat *). Aber das erklärt sich ja daraus, dass dieser Nachtrag jedenfalls noch im Johanneischen Kreise, auf Grund seiner Erzählungen des Ereignisses und im Anschluss an die Weise des Evangelisten verfasst ist (vgl. besonders Ew. und schon Grot.). Da nun V. 24 f. selbst von den Meisten, welche die Johanneische Abfassung des Kap. vertheidigen, für einen Zusatz von fremder Hand erklärt und nur noch von Weitzel (Stud. u. Krit. 1849. p. 601 ff.), Lange, Hoelem., Hengst., merkwürdiger Weise auch von Meyer (der wenigstens V. 24 halten will, vgl. auch Schnz. und dagegen die Ausl.) vertheidigt werden, so liegt es immer am nächsten, dieser Hand auch das ganze Kap. zuzuschreiben, wenn man auch Brückn. zugeben kann, dass der Beweis in Betreff desselben (wenigstens abgesehen von V. 2) nicht zu so voller Evidenz gebracht werden kann, wie in Betreff von V. 24 f. Bestritten wurde die Abfassung durch den Verf. des Evangeliums (unter mancherlei Modifikationen) von Grot., Cleric., Hamm., Seml., Paul., Gurlitt (Lection. im N. T. Spec. III. Hamb. 1805), Bertholdt, Seyffarth (Beitr. zur

---

gegen bes. Bleek. Die angeblichen kirchengeschichtlichen Beziehungen des Abschnitts (Luth, doch auch Hengst., God.) finden im Text nicht den geringsten Anhalt, und der Versuch, aus ihm ein Seitenstück zum Prolog herauszukünsteln (Hoelemann, Bibelstudien II, p. 61 ff., Lange, Hengst.), beruht auf dem seltsamen Vorurtheil, dass ein Nachtrag von der Hand des Apostels eine seiner unwürdige „Zufälligkeit der Schriftstellerei“ involvirte.

*) Eine genaue Erörterung der Spracheigenthümlichkeiten von Kap. 21 und deren Verschiedenheit vom Evang. s. bei Tiele Annotatio in locos nonnull. ev. Joh. ad vindicand. huj. ev. authent. Amst. 1853. p. 115 ff. Hauptsächlich pflegt man anzuführen das *πρωΐας γεν.* V. 4, *προσφάγιον* V. 5, *ἐπενδύτης* V. 7, *τολμᾶν* und *ἐξετάζειν* V. 12, *ἐγερθεὶς* V. 14, *φέρειν* statt *ἄγειν* V. 18 u. ä. Gegen Scholt., welcher am meisten sprachlich Abweichendes zu finden geglaubt hat, s. Hilg. in s. Zeitschr. 1868. p. 441 ff. Ganz verkehrt freilich war es, wenn man die Erwähnung der Wiederkunft Christi (V. 22 f.) für unjohanneisch erklärt hat (vgl. dagegen z. 14, 3).

Spezialcharakt. der Joh. Schriften, Lpz. 1823. p. 271 ff.), Lck., Schott, de W., Credn., Wieseler (Diss. 1839: Johannes Presbyter habe das Kap. nach dem Tode des Apostels geschrieben), Schweiz., Bleek, Ew., Bäuml., Schwegl., Zeller, Baur (weil es zur Hauptidee des Ganzen nicht passe), Köstl., Keim, Scholt. u. M. Vertheidigt ist der Johanneische Ursprung ausser den Obengenannten von Calov., R. Simon, Mill., Wetst., Lampe, Michael., Krause (Diss. Viteb. 1793), Beck (Lps. 1795), Eichh., Kuin., Hug., Wegsch. (Einl. in d. Ev. Joh.), Handschke (de *αὐθεντίᾳ* c. 21 ev. Joh. e sola orat. indole dijud. Lps. 1818), Erdmann (Bemerk. über Joh. 21. Rostock 1821), Weber (authentia — — argumentor. intern. usu vindic. Hal. 1823), Guerike, Redding (Disput. Groning. 1833), Fromm., Thol., Olsh., Klee, Maier, B.-Crus. (nicht entschieden), Luth., Laurillard (Disp. L. B. 1853), Ebr. (z. Olsh.), God., Steinmeyer, Keil, und die Abfassung des ganzen Kap. mit Einschluss von V. 24 f. durch den Evangelisten selbst von Bretschn. p. 182 und Hilg. im Interesse der Unächtheit des Evangeliums.

V. 1—14*). Der wunderbare Fischzug. — *μετὰ ταῦτα*) wie 5, 1. 6, 1. 7, 1, der Natur eines Nachtrags gemäss, an die letzte Geschichte vor dem Schlusse 20, 30 f. anknüpfend. — *ἐφανέρωσεν ἑαυτόν*) vgl. 7, 4, hier aber anders gebraucht (de W.) von dem sichtbaren Hervortreten, zwar nicht aus einer geisterhaften Existenz (de W. nach Euth.-Zig.), aber auch nicht aus einer nur wundersam veränderten, der Verklärung näher gerückten, aber noch materiellen Existenz (Meyer nach Chrys.), sondern aus der Sphäre

---

*) V. 1. Der Art. der Rcpt. vor *ιησ.* (Lchm.) ist nach BC zu streichen, wie V. 4. 5. (Lchm. u. Treg. i. Kl.) 13. 14. — V. 2 liest Treg. a. R. nach ℵD: *υιοι ζεβεδ.* statt *οι του ζ.* — V. 3. Die Rcpt. hat *ανεβησαν* statt *ενεβ.* und *ευθυς* hinzugefügt gegen entscheidende Zeugen. — V. 4. Das *γενομενης* der Rcpt. (statt *γιν.*) ist dem Hauptverbum conformirt; das *επι* (Lchm., Tisch. nach ℵADLX) war aber den Abschreibern sicher geläufiger als das *εις* (Rcpt., Treg. txt., WH. txt. nach BCΔ Mjsc.), wie auch V. 11 die Rcpt. *επι τ. γης* statt *εις* hat, das dort freilich Meyer (sicher mit Unrecht) für Conformation nach V. 4 hält. Treg. a. R. hat nach ℵLX *εγνωσαν* statt *ηδεισαν.* — V. 6. Das *λεγει αυτοις* (Tisch.) hat nur ℵ Codd. it. u. einige andere Verss. für sich und ist wohl trotz des fehlenden *ουν* nach V. 5 conformirt. Das *ισχυσαν* der Rcpt. statt *ισχυον* kam nach den vorhergehenden Aoristen ein. — V. 10 haben Treg., WH. den Art. vor *ιησ.*, der in B fehlt, i. Kl., wie V. 12. — V. 11 hat Tisch. das durch ℵBCLX bezeugte *ουν* mit der Rcpt. gestrichen (vgl. Treg. a. R. i. Kl.), während in denselben Zeugen (nebst D) es V. 13 gegen die Rcpt. fehlt. Lchm., Treg. a. R. haben *μεγαλ.* vor *ιχθ.* nach ADLXΔ. — V. 14. Das *δε* nach *τουτο* hat Treg. i. Kl., WH. gestrichen nach ℵLX. Die Rcpt. hat wieder das übliche *αυτου* nach *μαθητ.*, vgl. 20, 30.

der Unsichtbarkeit, in welcher er sich als der bereits Verklärte bewegt (Luth., Thol., Brückn., Keil), um durch eine sich selbst gegebene Erscheinungsform sich kund zu machen. Dagegen liegt der Gegensatz einer Offenbarung seiner Person zu der früheren Offenbarung seiner Herrlichkeit (Hengst., God.) ganz fern. — πάλιν τ. μαθητ.) mit Bezug auf 20, 19. 26, wodurch also jene beiden Erscheinungen als gleichartig charakterisirt werden. Vgl. V. 14. — ἐπὶ τῆς θαλ.) am See, weil das Ufer über dem See ist. Vgl. z. Matth. 14, 25. Xen. Anab. 4, 3, 28: ἐπὶ τοῦ ποταμοῦ, die Stellen aus Herod. b. Schweigh. Lex. p. 245. Es gehört zu ἐφαν., nicht zu τ. μαθ., als ob bezeichnet sein sollte, dass diese auf dem See waren. — ἐφανέρωσε δὲ οὕτως) sc. ἑαυτόν, nicht: τὴν δόξαν αὐτοῦ (Hengst.: mit absichtlichem Rückblick auf 2, 11). In dieser an sich nicht unjohanneischen Weitschweifigkeit (Hengst. vergleicht 19, 24) sehen Luth., God. einen absichtsvollen, feierlichen Nachdruck, den Meyer durch die Entstellungen der Tradition (V. 23, der doch mit dieser Geschichte gar nichts zu thun hat!) motivirt findet. — V. 2. ὁ ἀπὸ Κανᾶ τ. Γαλ.) Auch mit diesem Zusatz soll nach Hengst. auf das Wunder in Kana, dessen Gegenstück das Folgende ist, zurückgewiesen sein. — οἱ τοῦ Ζεβεδαίου) Die dem Evangelisten ganz fremde Art der Selbstbezeichnung erklärt Meyer ungenügend damit, dass sich demselben nur hier Gelegenheit bot, in einer Reihe von Namen sich selbst und seinen Bruder mit aufzuführen, Keil damit, dass er neben dem ἄλλοι nicht ἄλλος μαθ. schreiben konnte. Darin, dass die Zebedäiden nicht nach Petrus, sondern zuletzt (?) genannt sind, findet Meyer mit Luth., God. ein Zeichen der Abfassung durch Joh. — ἄλλοι ἐκ τ. μαθ.) Ob dabei an Apostel (Luth., vgl. Hengst., Schegg: Andreas und Philippus) oder Nichtapostel (Meyer, vgl. God.: Aristion und der Presbyter Johannes) zu denken ist, erhellt aus dem Ausdruck nicht. Hengst. spekulirt über die Reihenfolge und die Bedeutsamkeit der Siebenzahl, Keil weiss, dass der Evangelist den „Grundsatz“ hat, von den Aposteln nur diejenigen zu nennen, die bei irgend einem Anlass redend oder handelnd hervortreten, nach Schnz. standen sie dem Apostel weniger nahe. — V. 3. ὑπάγω ἁλιεύειν) Dass der Anstoss von Petrus ausgeht, deutet nach Hengst. auf seinen geistlichen Primat, nach God. auf seine Raschheit, die hier ein Gefühl von Unbehaglichkeit, ja eine Ahnung zeigen soll. Allein er war wohl der Einzige, der selbstständig das Fischergewerbe trieb (Keil). Die Jünger sind also zu ihrem irdischen Berufsgeschäft zurückgekehrt, und der Ausdruck entspricht der

einfachen Sprache des familiären Zusammenseins. — *ἐρχόμεθα* etc.) Hierfür als Johanneisch *ἀκολουθεῖν* (de W.) oder nach 11, 16 *ἄγωμεν κ. ἡμεῖς* (Lck.) zu erwarten, ist allerdings ganz verkehrt, wie auch die Umständlichkeit an sich nicht unjohanneisch ist (vgl. 1, 40. 9, 7). — *ἐξῆλθον*) aus dem V. 2 angedeuteten Ort, wahrscheinlich Kapernaum, hinaus an den See V. 1. — Bei Nacht war sonst ergiebiges Fischen. Vgl. z. Luk. 5, 5. Aristot. H. A. 8, 19. Aber sie fingen nichts. In dieser Bemerkung, die natürlich den wunderbaren Fischzug vorbereitet, sehen Hengst., Hilg. nach Weitzel eine Hinweisung auf die vergebliche Arbeit der Urapostel an den Juden, Luth. darauf, dass sie ohne Weisung des Herrn auf eigene Faust ihren Beruf nicht erfolgreich beginnen können.

V. 4 ff. *πρωΐας* etc.) anders 18, 28. 20, 1 das einfache *πρωΐ*. — *ἔστη*) Ausdruck der plötzlichen Erscheinung. Vgl. 20, 19. 26, wo sich auch die Verbindung mit *εἰς* findet. — *οὐ μέντοι* etc.) erklären Meyer, Schnz. auch hier aus dem ganz veränderten Zustand und Erscheinen des Auferstandenen; Chrys. legt den Grund in den Willen Jesu: *οὐκ εὐθέως ἑαυτὸν δείκνυσιν*, vgl. Luth., Hengst., Keil. Doch s. z. 20, 14. — V. 5. *παιδία*) nicht unjohanneisch (1. Joh. 2, 13. 18). Nach Luth., God., Keil, Schnz. sagt er nicht *τεκνία* (13, 33), um sich noch nicht zu erkennen zu geben; nach Meyer nehmen die Jünger das im Sinne väterlicher Liebe gemeinte *παιδία* als freundliche Bezeichnung des Dienststandes (Nonn.: *παῖδες ἁλὸς δρηστῆρες*; Euth.-Zig.: *τοὺς ἐργατικούς*). — *μή τι προσφάγ. ἔχετε;*) ihr seid doch wohl nicht (bereits) im Besitz von Zukost? Die Frage setzt eine verneinende Antwort voraus, deutet aber zugleich an, dass sie die Fische zum Frühmahl brauchen (nicht: dass er es mit ihnen halten will, Meyer), dass er aber, wenn sie damit versorgt sind, ihnen nicht zu Hülfe kommen brauche*). — V. 6. *εἰς τὰ δεξιὰ μ.*) Wie hier das Glückbedeutende der rechten Seite (de W., Hengst.) in Betracht kommen soll, ist nicht abzu-

*) Nach Chrys., Euth.-Zig., Lampe, Thol. gerirt er sich als Handelsmann, nach Luth., God., Schnz. als einer, der für sich Fische zum Frühstück kaufen will (vgl. Hengst.: weil ihn nach geistiger Speise hungert!). Ueber *προσφάγ.*, welches gleich dem Attischen, besonders von Fischen gebrauchten *ὄψον* ist (vgl. *προσφάγημα* Moeris p. 204, 24, *προσόψημα* Ath. 4. p. 162 C. 7. p. 276 E), s. Sturz Dial. Al. p. 191 Fischer de vitiis Lex. p. 697 f. Anders 6, 9. 11: *ὀψάριον* (vgl. V. 9. 10. 13). Nach Keil ist *ὀψάριον* die am Feuer bereitete Zukost, weshalb hier nur *προσφάγιον* stehen könne von eben gefangenen frischen Fischen.

sehen; sie hatten eben bisher auf der linken (nach Ew.: linkisch!) gefischt, und Jesus weiss auf schlechthin wunderbare Weise, dass sie dort einen Zug thun werden. Die Jünger halten den Fremden für einen der Fischerei Kundigen und folgen ihm. — *οὐκέτι*) nicht mehr, wie vorher, wo es leer und leicht war. Beachte das schildernde Imperf. *ἴσχυον* (s. d. krit. Anm.). — *ἑλκῦσαι*) ziehen, das untergetauchte Netz heraufziehen. Dagegen *σύροντες* V. 8: zerrend, fortschleifend. S. Tittm. Synon. p. 57 f. — *ἀπό*) von wegen. S. Bernhardy p. 224. Nach der allegorisirenden Deutung (s. o.), die irgendwie auch Keil, Schnz. acceptiren, stellt dies die Erfolge der Heidenmission dar. — V. 7. *ὁ κύριός ἐστιν*) Nach dem Kontext (*οὖν*) ist es offenbar der wunderbar reiche Fischzug, nicht die Stimme (de W.), nicht die Erinnerung an den Fischzug Luk. 5 (Keil), woran Joh. den Herrn erkennt (vgl. Chrys.: *πάλιν τὰ ἰδιώματα τῶν οἰκείων ἐπιδείκνυνται τρόπων οἱ μαθηταὶ Πέτρος καὶ Ἰωάννης. Ὁ μὲν γὰρ θερμότερος, ὁ δὲ ὑψηλότερος ἦν. καὶ ὁ μὲν ὀξύτερος ἦν, ὁ δὲ διορατικώτερος. Διὰ τοῦτο ὁ μὲν Ἰωάννης πρῶτος ἐπέγνω τὸν Ἰησοῦν. ὁ δὲ Πέτρος πρῶτος ἦλθε πρὸς αὐτόν*). Vgl. 20, 3 ff. — *τὸν ἐπενδύτην διεζώσατο*) ist nicht bloss: er gürtete sich an dem *ἐπενδύτης* (Hengst.) oder gürtete ihn auf (Euth.-Zig., Kuin.) des leichteren Schwimmens wegen; denn das Med. mit Accus. eines Kleides heisst immer: sich womit umgürten (Lucian. Somm. 6. de conscrib. hist. 3). Vgl. *περιζώννυσθαι* Apok. 1, 13. Er wollte nicht unanständig vor Jesu erscheinen und zog ihn daher an, indem er ihn mittelst eines Gürtels am Leibe zusammenfasste. Der *ἐπενδύτης* ist nicht gleich *χιτών* (Fischer, Kuin., Bretschn.), sondern Ueberzug, Ueberwurf*). — *γυμνός*) bezeichnet nicht völlige Nacktheit (Theoph.), die selbst bei Barbaren schimpflich gewesen wäre (vgl. Krüger z. Thuc. I, 6, 4), sondern schliesst nach häufigem Griechischen Gebrauch (s. Perizon. ad Ael. V. H. 6, 11. Cuper. Obss. 1, 7, p. 39. Vgl.

---

*) Jedes übergezogene Kleid kann so heissen (s. d. LXX b. Schleussn. Thes. II, p. 436. Soph. fragm. b. Pollux 7. 45. Dind. 391, vgl. *ἐπένδυμα* b. Plut. Alex. 32); es war aber nach Nonn. und Theophyl. bei den Fischern, und nach dem Talmud, welcher selbst das Wort אפונדתא sich angeeignet hat, bei den Arbeitern überhaupt, ein leinenes Kleidungsstück (etwa ein kurzer Kittel, eine Blouse), welches nach dem Talmud mit Taschen versehen über dem Hemde getragen wurde (nach Theophyl. auch über anderen Kleidungsstücken). S. bes. Drusius z. St. Nach Euth.-Zig. reichte es bis auf die Kniee und war ohne Aermel.

nudus und עֵרֹם, Interpp. z. Jes. 30, 2, Grot. z. u. St.) die Bekleidung mit einem Schurze (Nonn., God.), ja mit dem Hemde (so gew.; auch Meyer, vgl. Dem. 583. 21: γυμνὸν ἐν τῷ χιτωνίσκῳ) nicht aus; denn eben διὰ τὴν γύμνωσιν (Theodor., Heracl.) legte er sich schnell den bei der Arbeit abgelegten ἐπενδύτης an. — Schwimmend gelangte er an's Land, nicht auf dem Wasser wandelnd (Grot., Gerh. u. M.), was eingetragen wird. Das ἔβαλεν ἑαυτόν veranschaulicht die rasche Selbstentschiedenheit. — V. 8. τῷ πλοιαρ.) auf dem Schifflein, auf welchem sie blieben; örtlicher Dativ. Vgl. Herod. 5, 99: ἀπικέατο εἴκοσι νηυσί. S. überh. Becker Homer. Blätter p. 208 f. — Das γάρ in der Parenthese giebt den Grund an, weshalb sie das Fahrzeug nicht verliessen; sie konnten auch so schnell genug das sehr nahe (200 Ellen = ½ Stadium = 300 Fuss = 100 Meter, s. Wurm de ponder. etc. p. 195. Herm. Privatalterth. §. 46, 7) Ufer erreichen. — Ueber die Form πηχῶν statt der Attischen πηχέων s. Lobeck ad Phryn. p. 245 f. Zu ἀπό s. z. 11, 18. — τὸ δίκτυον τῶν ἰχθ.) das Netz, welches mit den Fischen (V. 6) gefüllt war. Vgl. zu diesem Genit. Nägelsb. z. Ilias p. 31. ed. 3. V. 6.

V. 9 ff. βλέπουσιν etc.) Joh. berichtet einfach, was sie, auf's Land abgestiegen, sahen, nämlich: ein daliegendes Kohlenfeuer und daraufliegende Zukost (d. i. Fischwerk, s. z. 6, 9; der Singul. nicht von einem einzelnen Fisch, wie Beza, Hengst., God. u. A. wollen, sondern nach V. 13 wie auch ἄρτον collectiv, vgl. Polyb. 34, 8, 6: τὸ θαλάττιον ὄψον) und Brod*). — V. 10. ἐνέγκατε) grade diese bedürfnissmässige Vervollständigung der bereits auf dem Kohlenfeuer befindlichen Fischkost schliesst jeden wunderhaften oder symboli-

---

*) Die Erzählung, die keineswegs unklar ist (de W.), sondern sich nur bei unwesentlichen Zügen nicht aufhält, ergiebt kein Wunder (Hervorbringung aus nichts bei Chrys., Theoph., Euth.-Zig., Grot., Calov., Maldonat. u. M.; aber Nicephor., Jansen, Luth.: die Engel hätten ihn damit bedient; Hengst., God., Keil, Schnz.: ohne nähere Bestimmung des wunderbaren Wie), auch nicht den Schein eines solchen (Lck.), da Petrus bereits bei Jesu war und am Ufer des von Fischern belebten Sees leicht das Nöthigste zum Frühmahl im Auftrage Jesu herbeischaffen konnte (vgl. Bäuml.). Dass Jesus selbst es zugerüstet hat, weil die Jünger bei ihm das Mahl halten sollen, ergiebt die Erzählung durchaus nicht (gegen Meyer), und die hin- und herrathenden Annahmen einer symbolischen Bedeutung, die bald an das Abendmahl (Augustin.), bald an die Stärkung der Jünger während ihrer irdischen Berufsarbeit (Luth., God.), bald an das Mahl im Reiche Gottes (Weitzel, Olsh., Hengst.) denken, sind leere Spielerei. Trotzdem halten auch Keil, Schnz. daran fest.

schen Charakter des Mahles aus. Nach Keil ist diese „bedürfnissmässige Vervollständigung“ willkürlich eingetragen, nach Schnz. will er ihnen nur die Menge recht zum Bewusstsein bringen und zeigen, dass er auch ohne sie eine Mahlzeit bereiten könne! — V. 11. ἀνέβη) sc. auf das Schiff (de W., Hengst.), das wohl bereits ans Ufer gezogen war (Meyer). Wenn er zunächst dem Befehl Jesu gehorcht, so ist doch damit gewiss nicht ausgeschlossen, dass die Anderen mithalfen (gegen Meyer, der darauf reflektirt, dass es leichter war, das volle Netz allein auf's Land, als es aus dem Wasser in's Schiff heraufzuziehen V. 6). Die Angabe der Zahl der Fische ist um so weniger ein apokryphischer Zug, da nicht eine runde Zahl genannt ist*). Das μεγάλων erhöht das Wunderbare. — καὶ τοσούτων ὄντων etc.) Dass dies durch Jesum wunderbar bewirkt sei (Meyer, Luth.), steht nicht da, der Zug malt nur die glückliche Einbringung des überreichen Segens. — V. 12. Das ἄριστον ist so wenig wie Matth. 22, 4. Luk. 11, 38 die Hauptmahlzeit, was trotz V. 4 Hengst. im allegorischen Interesse will, sondern Frühstück. Umgekehrt beweist Keil daraus, dass der irdische und nicht der himmlische Lohn treuer Berufsarbeit durch das Mahl abgebildet sei. — ἐτόλμα) wagte, unterstand sich. Ehrfurchtsvolle Scheu (vgl. schon 4, 27) vor der wundersamen Erscheinung des Auferstandenen benahm ihnen den Muth, sich aus seinem eigenen Munde bestätigen zu lassen (Hengst.), was ihnen längst zur Gewissheit geworden war. Dass aber seine äussere Erscheinung etwas Fremdartiges hatte (Luth.), das sie noch hätte zweifelhaft machen können (Meyer nach Chrys.), erhellt nicht. Nach Augustin., Beda, Jansen u. M. haben sie nicht zu zweifeln gewagt, was aber nicht dasteht. — ἐξετάσαι) auszukundschaften (Matth. 2, 8. 10, 11. Sir. 11, 7. 13, 11, oft bei Klassikern), sciscitari; starker Ausdruck von dem Gesichts-

---

*) Die Zahlangabe hat von Alters her viel Spielereien verursacht. Schon Sever., Ammon., Theoph. deuteten die 100 auf die Heiden, die 50 auf die Juden und die 3 auf die Trinität. Hieron. sah darin die Gesammtzahl der Fischarten, welche die Universalität des apostolischen Wirkens abbilden soll (vgl Köstl. theol. Jahrb. 1851. p. 195, Hilg.), wogegen doch selbst Strauss Bedenken hat (L. J. p. 464). Hengst. fand nach Grot. den Schlüssel in 2. Chron. 2, 17, wo der Fremdlinge in Israel 153600 gezählt werden! Die neueren Kritiker (Egli, Volkm., Späth, Noack, Keim s. Gesch. Jesu III, p. 564. Anm. 1) finden hier gar ein Zahlenräthsel, nach Art von Apok. 13, 18, das sie in verschiedener Weise auf Petrus deuten. Diese Rathlosigkeit ist der beste Beweis, dass die Zahl nicht erdichtet sein kann.

punkte aus, von welchem die ehrerbietige Schüchternheit der Jünger das Wagniss des Fragens angesehen hat. — *εἰδότες*) Construction *κατὰ σύνεσιν*. S. Krüger §. 58, 4, 5. — V. 13. *ἔρχεται*) scil. zum Kohlenfeuer; er muss also noch abseits gestanden haben (Meyer), oder um die Jünger zu rufen (V. 12) ihnen näher getreten sein (Hengst.). — *τὸν ἄρτον*) weist auf V. 9 zurück, *τὸ ὀψάριον* aber auf V. 9 und 10: das daliegende Brod u. s. w. Beides ist wieder kollectiv (gegen Hengst.). Jesus macht den Wirth, wie in alter Zeit*).

V. 14. *τοῦτο ἤδη τρίτον*) Diesmal bereits zum dritten Mal. S. z. 2. Kor. 13, 1. — *ἤδη* setzt voraus, dass vorher nicht mehr als zwei (20, 19 ff. 26 ff.) Erscheinungen vor den Jüngern (20, 14 ff. gehört also nicht her) stattgefunden, lässt aber die Aussicht auf andere, die später erfolgt sind, offen. Eine Harmonisirung mit 1. Kor. 15, 5 ff. führt auf Willkürlichkeiten; aber dass hier ein Widerspruch vorliege (Meyer), kann man nicht sagen. Unser Ergänzer kann natürlich nur die beiden im Evang. vorliegenden Erscheinungen zählen, und ob Paulus wirklich den Anspruch mache, alle ohne Ausnahme und in chronologischer Folge aufzuzählen, steht doch dahin. — *ἐγερθείς*) kommt bei Joh. nicht vor.

Anmerkung. Die Erzählung vom wunderbaren Fischzuge kann so wenig als eine freie Umdichtung von Luk. 5, 2 ff. genommen werden (Strauss, Weisse, Schenk. u. M.), dass vielmehr dort eine anticipirte Reminiscenz an unsere Geschichte zu sehen ist (s. z. d. St.). Keil behauptet, diese Annahme beruhe auf der „Voraussetzung, dass unsere Evangelien bloss sagenhafte Ueberlieferungen enthalten"! Der bald sehr ausführlich, bald nur skizzenhaft dargestellten Geschichte hat man von jeher gern, aber ohne Grund etwas besonders Geheimniss-

*) Da das Frühstück nur um des daran sich schliessenden Gesprächs willen (V. 15 ff.) erzählt ist, wird weiter nichts davon berichtet, woraus natürlich nicht folgt, dass es ganz schweigsam verlaufen ist (Hengst., Luth.). Andererseits darf allerdings nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden, dass Jesus mitgegessen hat (gegen Meyer, Schnz.), wenn es auch nicht direkt ausgeschlossen werden kann (gegen Hengst, Keil). Besonders über das Fehlen des *εὐχαριστήσας* ist viel gegrübelt worden. Nach Euth.-Zig. hat Jesus *τὰ ἀνθρώπινα* unterlassen, nach Lange wollte er sich nicht positiv zu erkennen geben, nach Meyer fehlt es, weil nur von einem Frühstück die Rede ist, und zwar ohne feierlichen Charakter, wie Act. 27, 35, nach Keil, weil diese Erscheinung im Unterschiede von Luk. 24, 30 ein Bild seines Verhältnisses zu den Jüngern von der Himmelfahrt bis zur Wiederkunft sein soll!

volles, „Dämmeriges“ beigelegt und daher die Einzelheiten allegorisirt (s. d. Ausl.). Aber schon die Verschiedenheiten dieser Deutung und ihre verschiedene Ausdehnung zeigen die Willkür derselben, und es ist nicht einmal ein Grund vorhanden, mit Meyer wenigstens den Grundgedanken der Geschichte nach Matth. 4, 19 zu deuten. Alle solche Deutungen, für die auch Keil nicht den Schatten eines Beweises beigebracht hat, obwohl er die symbolische Bedeutung sogar auf den folgenden Vorgang überträgt, begünstigen nur die Bestreitung ihrer Geschichtlichkeit.

V. 15—23*). **Weissagung über Petrus und Johannes.** — *Σίμων Ἰωάννου*) die dreimal wiederholte vollständige Nennung, die nicht das Gewöhnliche ist (Lck.), entspricht der Feierlichkeit der Befragung. Da ihn Jesus auch sonst nicht Petrus oder Kephas anredet, ist es reine Willkür, in dem Fehlen dieses Namens das verscherzte Vertrauen (de W., Hoelem.) oder eine Erinnerung an seinen natürlichen Zustand zu sehen, aus dem ihn Jesus zu seiner Würde erhebt (vgl. Luth., God., Stier, Hengst.). — *ἀγαπᾷς με*) Nach der Liebe fragt der Herr, nicht grade weil diese in der Verleugnung nicht stark genug gewesen (Meyer, Schnz.) — denn die Ursache derselben war nicht Mangel an Liebe —, sondern weil sie die Bedingung des ihm zu ertheilenden Auftrages ist. — *τούτων*) ἢ *οὗτοι* (nicht neutrisch, Bolten: als dieses Fischergeschäft), als diese meine anderen Jünger. Sie sind noch anwesend; vgl. z. V. 20. Die Frage geht unmöglich darauf, dass er bisher eine hervorragende Liebe zu Jesu geäussert (Meyer mit Berufung auf 6, 68. 13, 9. 18, 10) oder dass ihm eine hervorragende Stellung zugedacht war (Hengst.), die grössere Liebe fordert (Schnz.) und härtere Proben derselben

---

*) V. 15 lies, wie V. 16. 17, *ιωαννου* statt *ιωνα*, vgl. 1, 43. Die Rcpt. hat *πλειον* statt *πλεον*. — Mit Recht liest Tisch. V. 16 und 17 *προβατια* statt *προβατα* (Lchm., WH. a. R. nach der Rcpt.) nach BC, Meyer, Luth. nur V. 17, wo A hinzutritt, God. gar in V. 16 allein (Treg. a. R.). Allein, dass das seltenere Wort zum ersten Male korrigirt und erst, wo es wiederkehrt, stehen gelassen wird, ist in den Codd. sehr häufig. — V. 17. Tisch. (Treg. a. R.) liest nach ℵADX *και λεγει αυτω*, das dem ersten conformirt ist (lies: *κ. ειπεν αυτ.*), und streicht beim dritten das *ιησους* (Rcpt.: *ο ιησ.*), das Treg. i. Kl. hat. — V. 18. Treg. txt., WH. stellen nach ℵB *σε* hinter *ζωσει*. — V. 20 hat die Rcpt. nach *επιστραφεις* ein *δε*, während sie V. 21 das *ουν* nach *τουτον* fortlässt. — V. 22 lies *μοι ακολουθει* statt *ακ. μ.* nach entscheidenden Zeugen, wie V. 23 *ουτος* vor *ο λογος*. Lies mit Treg. txt., WH. nach ℵBC *ουκ ειπεν δε* statt *και ουκ ειπεν* (Rcpt.). Das *τι προς σε* am Schlusse streicht Tisch. nach ℵ a e arm. gewiss mit Unrecht, da es so leicht als überflüssig fortgelassen ward.

in Aussicht stellt (Keil), sondern ist eine Erinnerung an sein vermessenes Wort 13, 37, das auch ohne seine Fassung in Mark. 14, 29 eine sonderliche Liebe zu Jesu voraussetzte. Doch wäre eine Reminiscenz an jenes synoptische Wort auch bei Joh. denkbar (Brückn., gegen de W.), vollends bei dem Verf. des Nachtrags. — *σὺ οἶδας*) bezeichnet nicht die Frage als unnöthig (Lck.), sondern im Bewusstsein der grossen Selbsttäuschung über sein Inneres, die er in der Verleugnung erfahren, wagt er es nicht, von sich selbst etwas auszusagen, geschweige sich über seine Mitjünger zu erheben, sondern beruft sich auf den Herzenskündiger, der seine Liebe kennen muss. — *φιλῶ σε*) Ob damit absichtlich die persönliche Herzensbewegung (Meyer), die herzliche Hingebung (God., vgl. Keil, Schnz.) im Unterschiede von *ἀγαπᾶν* betont werden soll, mag man nun dies (Luth.) oder jenes (Hengst.) als das Höhere denken, wird dadurch sehr zweifelhaft, dass V. 17 in der Frage Jesu dies Wort vorkommt, was von den Auslegern nur künstlich motivirt wird. — *βόσκε τὰ ἀρνία μου*) kann nicht die Wiedereinsetzung in den Apostelstand bezeichnen, da die apostolische Sendung ihm mit allen Anderen 20, 21 verliehen ist und die Aufgabe derselben nirgends als Hirtenamt d. h. als Amt der Gemeindeleitung bezeichnet wird. Es ist also nicht nur der Primat des Petrus irgendwie eingeschlossen (Meyer, Luth., God. u. A.), sondern es wird ihm die durch seinen schweren Fall verscherzte Oberleitung der Gemeinde (vgl. Matth. 16, 18) wieder übertragen. Vgl. Hengst. und in ihrem Sinne Schnz. mit den katholischen Auslegern. Mit ganz nichtigen Gründen bestreitet Keil nach Steinmeyer jede Wiedereinsetzung und identificirt das *βόσκειν* mit dem Fischzuge. „Der Gehalt des Symbols ist in beiden Fällen derselbe"! — *ἀρνία*) zärtlich bewegter Ausdruck: Lämmlein, ohne Verwischung der Deminutiv-Bedeutung (gegen de W.) auch Apok. 5, 6. Jes. 40, 11. Aq. — V. 16. *πάλιν δεύτερον*) S. z. Matth. 26, 42. Die Wiederholung der Frage soll ihn noch dringlicher zur Selbstprüfung auffordern und an die Bedingung des ihm gegebenen Auftrags mahnen. — *ποίμαινε*) drückt nach Meyer u. M., auch Keil, Schnz., allgemeiner und mehr die fürsorglich regierende Wirksamkeit überhaupt aus (Act. 20, 28. 1. Petr. 5, 2. Apok. 2, 27. 7, 17 u. s. Dissen ad Pind. Ol. 10, 9) als *βόσκε*, in welchem mehr die besondere Beziehung der ernährenden Hütethätigkeit hervortritt (Hom. Od. *μ*, 97. *ξ*, 102 al., vgl. *βοσκή* und *βόσκημα*, victus, und die Komposita wie *γηροβοσκεῖν* al.; s. auch Philo deter. insid. pot. I, p. 197. Ellendt Lex. Soph. I, p. 312 f.). Da aber das *βόσκε* V. 17 wiederkehrt (nach

Hengst.: um ihm dies Geschäft zu seiner Hauptsorge zu machen), ist es doch sehr zweifelhaft, ob irgend eine Absicht in dem Wechsel der synonymen Ausdrücke (de W., Thol.) liegt. — τὰ προβάτιά μου) Schäfchen, kann schon wegen des Deminutivs (s. d. krit. Anm.) nicht die gereiften Christen im Gegensatz zu den Anfängern (Euth.-Zig., Wetst., Lange u. A.) oder gar die Geistlichen im Unterschiede von den Laien (Euseb., Bellarm.) bezeichnen, sondern ist ein rein synonymer Ausdruck (gegen Schnz.)*). — V. 17. τὸ τρίτον) nach Hengst. nur, weil die Dreizahl die Vollendungszahl ist (ähnlich Ew.); doch erinnert dieselbe unzweifelhaft an die dreimalige Verleugnung (was Hengst. vergeblich bestreitet), nur nicht grade als sollte er die Schmach derselben durch sein dreimaliges Bekenntniss abwaschen (Meyer, God. nach Wetst.), sondern um ihn demüthig zu machen. — ἐλυπήθη) nicht, weil Jesus jetzt sogar sein φιλεῖν in Zweifel zu ziehen schien (Meyer), sondern nach dem Kontext: weil die dreimal wiederholte Frage ein immer noch vorhandenes Misstrauen auszudrücken schien. Daher auch das verstärkte πάντα σὺ οἶδας in der Antwort des Jüngers, das natürlich nicht von absoluter Allwissenheit zu deuten ist (Baur), sondern nach Maassgabe von 16, 30. 2, 25.

V. 18 f. ἀμὴν, ἀμὴν etc.) knüpft mit feierlichem Ernste die Weissagung von dem an, was er einst zu bestehen haben werde in seinem Berufe und worin er somit die wiederholt bekannte Liebe werde zu bewähren haben. Dieselbe ist symbolisch eingekleidet, wobei de W. mit Unrecht die Jesu würdige Einfachheit vermisst. Vgl. Act. 21, 11. — ὅτε ἦς νεώτερος) als jetzt. Petrus, schon längere Zeit verheirathet (Mark. 1, 30), war damals mittleren Alters. Das von seinem Greisenalter (ὅταν γηράσῃς) zu Sagende wird sehr natürlich in den Gegensatz zur vergangenen Jugendzeit gestellt, in der sich die Selbstständigkeit und Ungebundenheit des Lebens am stärksten ausprägt, so dass die Uebergehung der Gegen-

*) Von den Auslegern wird hier viel gekünstelt. Auch Meyer findet nach der von ihm adoptirten falschen Lesart, dass die Rede V. 16 fester, V. 17 wieder gerührter wird! Luth. (vgl. Keil) unterscheidet gar drei Aufträge: Pflege der Einzelnen; Sorge für das Ganze; Heranziehung der Einzelnen für das Ganze, was durch den Wechsel der Worte nicht motivirt und zu reflektirend für die gerührte Stimmung Jesu ist. In jedem der drei Aussprüche liegt die ganze Hirtenpflicht. Vgl. schon Maldonat.: der Unterschied sei non in re sed in voce. „Quam vocum vim optime se intellexisse Petrus demonstrat 1. Petr. 5, 2“, Grot.

wart weder schielend (de W.), noch aus proverbieller Allgemeinheit (Lck.) oder aus der lebendigen Zeichnung des prophetischen Bildes (Meyer) abgeleitet werden darf. Gekünstelt nehmen Beng., Brückn., Stier, Hengst. die Praeterita vom Standpunkt der Zukunft aus, so dass die Gegenwart mit eingeschlossen ist. — *ἐζώννυες σεαυτ.* etc.) plastische Versinnlichung der Selbstständigkeit und Ungebundenheit des Jugendlebens, in der Form durch den intendirten Gegensatz bedingt. Eine Hinweisung auf seine natürliche Eigenmächtigkeit (Euth.-Zig., Luth.) oder auf die ungehemmte Energie seiner autonomen Berufsthätigkeit (Lange, Hengst.) wird eingetragen. — *ἐκτενεῖς τὰς χεῖρ. σου*) charakterisirt wohl lediglich die Passivität bei dem Gegürtetwerden durch einen Anderen (Luth.), da in diesem erst der Gegensatz gegen das *ἐζώννυες σεαυτόν* liegt, nicht einmal die Preisgebung an die feindliche Gewalt (Meyer) oder die Freudigkeit zur Fesselung (Weitzel). Mit Unrecht machen daher die Väter und die meisten Späteren (auch Thol., Maier, de W., Brückn., Hilg., Hengst., Ew., Bäuml., Steinm., Keil, Schnz.) grade dies zum charakteristischen Punkte der Weissagung, indem sie es von der Ausspannung am Querholze des Kreuzes deuten. — *ἄλλος σε ζώσει*) von der Fesselung (Meyer) oder Bindung mit einem Strick (Luth., Schnz.), der wie ein Gürtel den Leib umschlingt, nicht von dem Anbinden am Kreuze vor der Annagelung (so schon Tertull. Scorp. 15, vgl. de W.), oder von dem Umgürten mit dem Schaamtuche (Brückn., Ew.) zu deuten (welches durch Ev. Nikod. 10 nicht einmal geschichtlich nachweislich ist, s. Thilo ad Cod. Apokr. I, p. 582 f.). Hengst. findet darin eine blosse Bezeichnung der Passivität, Grot., Paul. eine Prophezeiung der Altersschwäche, Andere seine spätere Unterwerfung unter eine höhere Gewalt (die doch nicht erst mit dem Greisenalter eintrat), wobei man wohl den Kreuzes- oder Märtyrertod als die äusserste Spitze dachte (Euth.-Zig., Olsh., Thol., Lange, Keil, vgl. selbst Bleek: der *ἄλλος* Jesus!). — *καὶ οἴσει ὅπου οὐ θέλεις*) Gegensatz zu *περιεπάτεις* etc., *τῆς φύσεως λέγει τὸ συμπαθὲς καὶ τῆς σαρκὸς τὴν ἀνάγκην, καὶ ὅτι ἄκουσα ἀποῤῥήγνυται τοῦ σώματος ἡ ψυχή*, Chrys. Gemeint ist das gewaltsame Hinschaffen (*φέρειν*, stärker als *ἄγειν*) auf den Richtplatz (vgl. Mark. 15, 22)*). Richtig Beza: „Christus

---

*) Dies widerspricht ebenso jeder geistlichen Deutung (wegen des *ὅπου οὐ θέλεις*), wie der Beziehung auf die Kreuzigung, wobei es ein ganz unzulässiges Hysteronproteron ergäbe. Zwar hat man mit Casaub.

in genere praedicat Petri mortem violentam fore". Nonn.: Ὀψὲ δὲ γηράσκων τανύσεις σέο χεῖρας ἀνάγκῃ· | καί σε περισφίγξουσιν ἀφειδέες ἀνέρες ἄλλοι, | εἴς τινα χῶρον ἄγοντες, ὃν οὐ σέο θυμὸς ἀνώγει. Darüber ist ohne Willkür nicht hinauszugehen. Vgl. auch Luth. und God. — V. 19. *τοῦτο δὲ εἶπεν σημαίνων*) Nachbildung von 12, 33. 18, 32, wo aber das folgende *ποίῳ θανάτῳ* allerdings speciell auf den Kreuzestod geht. Hier dagegen bezeichnet es die Todesart nur als den Märtyrertod im Allgemeinen, zu welchem Petrus mit Fesseln umschlungen auf die Richtstätte geschafft wurde. Das Nähere setzt Joh., welcher längst nach dem Tode des Petrus schrieb, als bekannt voraus, wie auch Clem. Cor. I, 5. Petrus wurde gekreuzigt, wie die Ueberlieferung seit Tertull. Scorp. 15 (tunc Petrus ab altero cingitur, cum cruci adstringitur), de praescr. 35 u. Orig. b. Euseb. 3, 1 berichtet. Luth. findet in dem Kreuzestode des Petrus eine buchstäblichere Erfüllung, als sie ursprünglich gemeint war. — *δοξάσει τ. θεόν*) denn ein solcher Tod gereichte zur Verherrlichung Gottes, in dessen Dienst zur Ausrichtung seines Werkes (vgl. 17, 4) er erlitten ward; daher wurde *δοξάζειν τ. θεόν* „magnificus martyrii titulus", Grot. S. Suicer. Thes. 1, p. 949. Vgl. auch Phil. 1, 20. 1. Petr. 4, 16. Act. 5, 41. Der Ausdruck stammt nicht aus diesem Sprachgebrauch (Lck.), sondern hat ihn begründet. — *ἀκολούθει μοι*) kann nach dem Zusammenhange mit V. 20 (s. d. Ausl.) unmöglich etwas anderes sein, als eine einfache Aufforderung, sich mit ihm zu entfernen (Kuin., Paul., Schenk., Thol.) und nicht die Nachfolge im Märtyrertode (so gew., auch Luther, Meyer, Keil), geschweige denn im Kreuzestode (Euth.-Zig. u. V.) oder gar in der Oberleitung der Kirche (Chrys., Theoph., beides bei Ew. Jahrb. III, p. 171) bezeichnen, was Keil sogar mit hinzunehmen will. Die meisten Neueren (Luth., Lange, Hengst., Brückn., Bäuml., God., vgl. Schnz.) und schon Grot., Beng. suchen auf Grund des eigentlichen Sinnes den symbolischen mit hineinzulegen; aber 13, 36 ist gar nicht parallel,

---

dadurch zu helfen gesucht, dass man *ἐκτ. τ. χεῖρ. σ.* darauf bezog, dass die Cruciarii vor der Kreuzigung „collo furcae inserto et manibus dispessis et ad furcae cornua deligatis" (Wetst.) umhergeführt wurden. Aber für das Anbinden der Hände wäre das Gürten, da es nothwendig auf das Umbinden des Leibes weist, ein inconcinnes Bild. Ew. denkt nach Beng. an das Tragen ans Kreuz durch die Henkersknechte, dem aber auch das Händeausstrecken am Kreuz erst folgen könnte. Brückn. sucht das Hysteronproteron vergeblich zu rechtfertigen.

da dort das ἀκολουθεῖν durch das ὅπου ἐγὼ ὑπάγω bestimmt wird, und Matth. 10, 38. 16, 24 wird der symbolische Sinn auch nur eingetragen.

V. 22 ff. ἐπιστραφείς) bei Joh. nur das Simpl., vgl. Matth. 9, 22. Schon dies setzt voraus, dass Petrus, der (richtig verstandenen) Aufforderung Jesu folgend, aufgestanden und ihm gefolgt war; denn die Annahme, dass Beide sich während des vorigen Gesprächs entfernt hatten (Meyer, vgl. Keil), ist reine Willkür. — ἀκολουθοῦντα) ist natürlich nicht mit ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησ. (vgl. 13, 23) zu verbinden (Ew.: er wusste, Jesus liebe seine Begleitung), sondern mit βλέπει, und beweist entscheidend für die Bedeutung des ἀκολουθεῖν in V. 19, da es eine leere Ausrede ist, dass das der Erzählung angehörige ἀκολουθεῖν „selbstverständlich" nicht den bedeutsamen Sinn habe, wie das in der Rede Jesu (Meyer). In der starken (dreifachen) Hervorhebung der Vertrautheit dieses Jüngers mit Jesu sieht man am natürlichsten den Grund, weshalb er sich berechtigt hielt zu folgen, obwohl Jesus allein den Petrus dazu aufgefordert hatte (Beng., Luth., Stier, God., theilw. auch Brückn.)*). — ὃς καὶ ἀνέπεσεν etc.) vgl. 13, 25; daher aber nicht: welcher sich auch zu Tische legte u. s. w. (Hengst. u. A.), sondern: welcher sich auch niederliess (mit dem Haupte) bei dem bewussten Mahle (ἐν τῷ δείπνῳ) auf die Brust Jesu. Sowohl dieser Platz beim Mahle als jene vertrauliche Anfrage beweist, wie nahe dieser Jünger seinem Herzen stand. Zu parenthesiren ist ὃς — παραδ. σε nicht, da mit V. 21 ein neuer Satz anhebt. Das καί nach ὅς drückt das dem ὃν ἠγάπα entsprechende Verhältniss aus; s. Bäuml. Partik. p. 152. — V. 21. οὗτος δὲ τί;) sc. ἔσται. S. Buttm. neut. Gr. p. 338. Die Frage geht natürlich nicht darauf, ob dieser bei ihnen sein dürfe (Paul. u. M.: was soll aber dieser?), sondern auf sein künftiges Geschick. Nonn.: καὶ τί τελέσσει οὗτος ἐμὸς συνάεθλος; was wird aus diesem aber werden, wenn es mir so er-

---

*) Gesucht ist die Annahme, dass dadurch die Frage des Petrus V. 21 motivirt werden soll (Thol.), sei es dass dieselbe eifersüchtelnd gefasst wird, als ob ihm ein besseres Loos (Meyer, de W.) oder ein höheres Martyrium (B.-Crus.) zugedacht sei oder dass Petrus das Verlangen des Joh. nach dem gleichen Martyrium in seinem Nachfolgen sieht und dasselbe für berechtigt erklären will (Hengst.). Nach Chrys., Theoph. und Euth.-Zig. (ähnlich Olsh.) soll auch durch das ὃς καὶ ἀνέπεσεν etc. fühlbar gemacht werden, wie weit kühner als bei der letzten Mahlzeit (vgl. 13, 24) Petrus jetzt nach seiner Wiedereinsetzung geworden sei.

gehen soll? wird's ihm anders ergehen? *οὐ τὴν αὐτὴν ἡμῖν ὁδὸν τοῦ θανάτου βαδιεῖται;* Euth.-Zig. In der Frage liegt weder Neugierde (Beng., de W.), noch Eifersucht (Lck., Meyer s. o.), noch beides (Weitzel), auch nicht ein Aussprechen dessen, was Joh. durch sein blosses Nachfolgen andeutet (Luth., vgl. Hengst.), sondern die natürliche Sympathie mit dem geliebten Mitjünger (God. nach Chrys., Erasm., Wetst. u. A., doch vgl. auch Luth., Keil, Schnz.). Zum Neutr. *τί* vgl. Act. 12, 18. Xen. Hell. 2, 3, 17: *τί ἔσοιτο ἡ πολιτεία;* Stallb. ad Plat. Rep. p. 332 E. — V. 22. Das jedenfalls verweisende *τί πρὸς σέ* bezeichnet die Frage als unbefugte und vorwitzige, setzt aber nicht ein tadelnswerthes Motiv derselben voraus (gegen Meyer). — *ἐὰν αὐτὸν θέλω* etc.) bezeichnet den Fall als möglich, lässt aber sein Eintreten dahingestellt. Jesus hat ihm also jedenfalls kein Martyrium bestimmt, wie dem Petrus, aber ob er in Folge dessen bleiben soll, bis er komme, das hängt noch von der Zeit der Wiederkunft Jesu ab, deren Zeit und Stunde allein der Vater zu bestimmen hat (vgl. Mark. 13, 32). Dies erklärt Keil trotz V. 23 für „eingetragen"! Der Ausspruch ist keineswegs bloss eine Anwendung von Mark. 9, 1 auf Joh. (vgl. Grimm, Holtzm., Keim), aber in diesem liegt die Voraussetzung desselben, deren Eintreten nur hier bereits hypothetisch gemacht wird. Die gangbare Umsetzung dieser hypothetischen Aussage in eine kategorische ist reine Willkür. — *μένειν*) am Leben erhalten werden. Vgl. 12, 34. Phil. 1, 25. 1. Kor. 15, 6. Kypke I, p. 415 f. Ganz willkürlich Olsh. (und so im Wesentlichen selbst Ew.) nach Augustin.: „im stillen und ruhigen Leben harren". Vgl. God., der sogar an ein mysteriöses Verharren des Joh. in beständiger Verbindung mit dem Gange der Kirche über den Tode hinaus denkt. — *ἕως ἔρχομαι*) ist der sollenne Ausdruck für seine endgeschichtliche Parusie, welche Jesus nach der Auffassung aller Evangelisten und Apostel als noch vor Aussterben der Generation erfolgend verheissen hat (s. z. Matth. 24), und bezeichnet nicht sein Kommen zur Zerstörung Jerusalems, die Joh. überdies weit überlebt hat (*τινές* b. Theophyl., Wetst., Lange u. M., auch Luth. und zugleich mit dem Richtigen Schnz.), oder in dem unter Domitian beginnenden welthistorischen Kampf zwischen Christo und Rom und zur Ertheilung der Offenbarung (Hengst., Ebr.); oder das Kommen, das mit der Sendung des Paraklet beginnt (Keil), womit dem Ausspruch natürlich jeder Sinn genommen wird; oder zum Abholen des Jüngers durch einen sanften Tod (Olsh., Lange, Ew. nach Aelteren wie Rupert., Clarius, Zeger, Grot. u. M.); geschweige denn das

Ausführen aus Galiläa (wo Joh. einstweilen bleiben solle) auf den Schauplatz apostolischer Wirksamkeit (Theoph.) oder das Kommen an irgend einen Ort, wo Joh. warten solle! (Paul.). S. vielmehr 14, 3. 1. Joh. 2, 28. 3, 2. Ueber *ἕως ἔρχομαι* (wie 1. Tim. 4, 13), so lange bis ich komme, s. Buttm. neut. Gr. p. 199. — *σύ μοι ἀκολ.*) kann zunächst nichts Anderes heissen, als V. 19; aber in dem Gegensatz, welchen das betonte *σύ* gegen den anderen Jünger bildet, liegt angedeutet, dass er ihm Aufschlüsse über seine Berufswirksamkeit und deren Ziel zu geben hat, welche ein solches *μένειν* jedenfalls ausschliessen. — V. 23. *ἐξῆλθεν οὖν*) vgl. Matth. 9, 26. Die Sage, die unter die Brüder (Christen) ausging: jener Jünger stirbt nicht (sondern bleibt bis zur Parusie am Leben, wo er dann nicht den Tod, sondern die Verwandelung erfährt 1. Thess. 4, 17. 1. Kor. 15, 51 f.), entstand also nicht aus der Apokalypse (Baur, Hilg.), sondern in Folge dieses Wortes Jesu. Dass der Verf. das Missverständniss desselben nicht durch Verweisung auf das richtige Verständniss des *μένειν* oder *ἔρχομαι*, sondern auf die hypothetische (nicht kategorische Fassung des Ausspruchs rectificirt, schliesst alle willkürlichen Umdeutungen des V. 21 aus, und diese Berichtigung ist weder unklar, noch macht sie das Wort Jesu nichtssagend (de W.), wie Meyer nach Cyrill., Lck., Thol. mit Recht erkennt. Nach Keil, Schnz. will Joh. trotzdem das *οὐκ ἀποθνήσκει* positiv ausschliessen. — Nach dem Tode des Apostels spann sich die Sage dahin weiter, dass er im Grabe schlummere und athmend die Erde bewege. S. Einl. §. 1 u. überh. Ittig sel. capita hist. eccl. sec. I, p. 441 ff.

V. 24 f.*). Schluss des Anhangs. — *ὁ μαρτυρῶν*) kann darüber, ob diese Worte bei Lebzeiten des Joh. geschrieben sind (Meyer, Luth., Brückn., God.), nichts aussagen, da sein Zeugen (in der von ihm geschriebenen Schrift) fortdauert. Vgl. 1, 15. — *περὶ τούτων*) kann, wie das folgende *ταῦτα*, unmöglich auf das V. 1—23 nachträglich Be-

*) V. 24 hat WH. a. R. nach B *ο και μαρτ.* und nach dem Corr. von ℵ: *ο και γραψ.*; dagegen hat er mit Lchm., Treg. im Text nach BD: *και ο γραψ.* — V. 25 hat Tisch. nach ℵ (in dem er aber hinzugefügt ist) und einigen Scholien, die ihn für Zusatz erklären, wohl zu voreilig gestrichen. Die Auslassung, wenn nicht reine Nachlässigkeit, wie so viele in ℵ, kann schon durch den Anstoss, den man an der Uebertreibung nahm, bewirkt sein. Nach BC wird *α* statt *οσα* (das jenem so häufig substituirt ist, gegen Meyer) und *χωρησειν* statt *χωρησαι* (Lchm.) zu lesen sein. Vgl. Treg., WH.

richtete gehen (Meyer), da ein Grund für diese feierliche Bezeugung grade dieses Anhangs schlechterdings nicht abzusehen ist. Die ganze Aussage hat nur eine Bedeutung, wenn ausdrücklich die Abkunft des ganzen Evangeliums von dem zuletzt (V. 23) genannten Jünger (vgl. ὁ γράψας, das jede Möglichkeit einer indirekt apostolischen Abfassung ausschliesst, wenn hier nicht einfacher Betrug vorliegen soll, gegen Weizs., Hase) bezeugt werden soll (vgl. auch Keil, Schnz.). Muss man aber einmal nothwendig über diesen Anhang herausgehen, dann braucht keineswegs nothwendig Kap. 21 in das als Johanneisch bezeugte Evang. eingeschlossen zu sein (gegen Meyer, Brückn., Ebr. u. A.), da durch die Rückweisung auf V. 23 angedeutet ist, dass die Erzählung, welche in dieser Aussage gipfelt, eben von der Hand herrührt, die nun die Johanneische Abfassung des ganzen Evangeliums bezeugt. Nach Keil ist die Bündigkeit dieser Schlussfolgerung nicht abzusehen. — οἴδαμεν) schliesst jede Möglichkeit einer Abfassung dieser Worte durch Joh. aus, wie grade der charakteristische Unterschied von 19, 35 zeigt*). Die „Wir" aber können selbstverständlich nur solche sein, die selbst noch mit Joh. in Gemeinschaft gelebt haben und unter den Lesern, zu denen das Evang. ausging, Autorität genug besitzen, um mit ihrer feierlichen Versicherung über den Verfasser des Evangeliums und seine Glaubwürdigkeit Eingang zu finden; daher man nicht ohne Wahrscheinlichkeit an die Ephesinischen Presbyter gedacht hat. Aus ihrer Seele heraus schreibt der Verf. des Nachtrags, der zu ihnen gehört, sein οἴδαμεν. Vgl. selbst Thol., Luth., Brückn., God., Keil u. A., die Kap. 21 für Johanneisch halten. — V. 25. Das (unächte) ὅσα würde die Relativbestimmung quantitativ (quotquot fecit) geben, wie oft auch bei Klassikern ὅσος nach πολύς folgt (Hom. Il. 22, 380. Xen. Hell. 3, 4, 3). Das

*) Deshalb wollten schon Chrys., Theoph. οἶδα μέν lesen, das aber ebenso unjohanneisch ist. Eine Versicherung seiner Glaubwürdigkeit „aus dem Bewusstsein der Gemeinschaft mit seinen damaligen Lesern, von denen der Apostelgreis mit Recht voraussetzte, Keiner werde die Wahrheit seiner Zeugnissabgabe bezweifeln" (Meyer nach Hengst.), ist ein Widersinn, da es in diesem Fall eben keiner Versicherung bedurfte. Ebenso sinnlos ist die Annahme, dass Joh. sich mit den anderen Augenzeugen zusammenschliesse (Weitzel, vgl. Schnz.), da diese, auch vorausgesetzt, dass dergleichen noch lebten, ja dieses sein Zeugniss gar nicht kennen, also darüber nichts aussagen können. Auch 3. Joh. 12 ist völlig anders. Die „Wir" könnten wohl die Wahrheit dieses oder unseres Zeugnisses bezeugen, wenn der Schreiber mit eingeschlossen, aber nicht seines Zeugnisses.

ἐποίησεν (ohne σημεῖα, 20, 30) bezeichnet das irdische Wirken Jesu in ganzer Allgemeinheit, natürlich nicht das Logoswirken seit Anfang der Welt, wie ungeachtet des Namens ὁ Ἰησοῦς (vgl. 20, 30) Hoelem. p. 79 ff. annimmt, welcher in V. 25 die dem Prolog entsprechende Vollendung der Symmetrie des Evangeliums sieht. — ἅτινα) quippe quae, utpote quae. Das Relativ ist zugleich qualitativ (Kühner §. 554, 1. Anm. 1 u. ad Xen. Mem. 2, 1, 30), nämlich in Betreff der grossen Menge; daher nicht das einfache ἅ. — καθ' ἕν) je eins, Stück für Stück. S. Bernhardy p. 240. Ast Lex. Plat. I, p. 639 f. — οὐδὲ αὐτὸν τ. κόσμ.) ne ipsum quidem mundum, geschweige einen Raum in ihr. — οἶμαι) opinor, hoc verbo mitigatur amplificatio, Beng. Bem. auch das Hervortreten der ersten Person, während sich der Verf. nach V. 24 mit Anderen zusammenfasst, weshalb man also durchaus nicht V. 25 wieder von anderer Hand herleiten darf (God.). — χωρήσειν) dass sie fassen werde (vgl. 2, 6. Mark. 2, 2). Der Infin. Aor. nach οἶμαι ohne ἄν, rein Griechisches Idiom (Lobeck ad Phryn. p. 751 ff.), würde das Geglaubte gewiss und entschieden ausdrücken. S. Bernhardy p. 383, und über den Unterschied vom Infin. Praes. (Pflugk ad Eur. Hec. 283) und Futur.: Kühner §. 389, 7, e. Anm. 8. — τὰ γραφόμενα) die Bücher, welche, wenn der gesetzte Fall eintritt, geschrieben werden*). Gewiss ist das eine Hyperbel, die aber, namentlich für einen Mann „der nicht viel mit Büchern umgegangen" (Ew.), durchaus nicht so unwahrscheinlich, vielmehr aus dem Enthusiasmus, mit dem er auf den Reichthum dieses Lebens zurückblickt, wohl erklärlich ist (vgl. ähnliche Hyperbeln b. Fabric. ad Cod. Apocr. I, p. 321 f. u. Wetst. z. St.; Ew. vergleicht wenig passend Koh. 12, 12). Meyer fand diese „Uebertreibung" so „ungereimt und ungeistig", dass er um ihretwillen diesen Vers als unjohanneisch verwarf, und auch Keil findet

---

*) Schon Hieron., Augustin., Rupert. (welcher sagt: die Welt sei „et ad quaerendum fastidiosus et ad intelligendum obtusus"), Calov., Beng. u. M. erklären das χωρῆσαι von der Capacitas non loci, sed intellectus (vgl. z. Matth. 19, 11), und darauf kommt doch auch Hengst. heraus, der hier die absolute Unfähigkeit der Welt für die geistige Aufnahme einer vollständigen Geschichte Christi findet. Andere Umdeutungen bei God. (eine endlose Reihe von Büchern würde den Gegenstand nie erschöpfen) und Ebr. (es wäre für die Bücher kein Raum in der Literatur). Nicht einmal, dass „allseitig auseinandergelegt" der Inhalt des Lebens Jesu so viel Bücher füllen würde, dass der Raum der Welt für sie nicht ausreichte (Luth.), steht da; der Verf. hält allerdings schon den Stoff an sich für so reich.

sie der apostolischen Einfalt und Nüchternheit nicht entsprechend. Johanneisch ist der Vers nun freilich schon wegen der zu dem sonstigen Johanneischen Stile nicht stimmenden periodischen Ausdrucksweise, wegen der ersten Person, in welcher Joh. im Evang. nie redet, und wegen des unjohanneischen οἶμαι nicht, aber warum er nicht vom Verf. des Nachtrags sein sollte, ist durchaus nicht abzusehen.

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.


89094600681
b89094600681a



